



## ALCANCES DE LA MODERNA NOCIÓN DE HISTORIA HEGELIANA EN LA HISTORIOGRAFÍA DECIMONÓNICA

Marta Graciela Trógolo

### Introducción

Este trabajo tiene por objeto interpretar los alcances de la visión cristiano *metafísica* de la historia hegeliana dentro de la historiografía decimonónica, concretamente marxista, cuya evolución ha trascendido como transformación de la dialéctica idealista en *materialista* o *humanista*. Estos dos términos, asignados al marxismo y aparentemente contradictorios, se reflejarán como concomitantes en el transcurso del trabajo al quedar claro que, la fuerza material productora de la historia son los hombres en las diferentes formas de relación que establecen entre sí y con el mundo natural.

Respecto a la transformación dialéctica aludida, intento constatarla como producto de un cambio en la forma de concebir la racionalidad sustentada por Hegel respecto de Marx y a su incidencia en lo que hace a la historia humana y a su desarrollo futuro. Lo cual se hará fundamentalmente visible en la extrapolación de la Idea o Razón de un Dios que rige providencialmente la historia mediante el Espíritu, en una creación exclusivamente humana. Como creaciones humanas los son también el Estado, la sociedad y el derecho, sólo que en el caso de Hegel están destinados a proteger y favorecer el desarrollo de una libertad autoconciente de sus límites y, en el caso de Marx, justamente por ello, a mantenerla sojuzgada. La historia *nueva* se construye así sobre las ruinas de sus hechos y palabras, sobre la negación de lo que compartimos por ser sus protagonistas; el pasado no es ya verdad a interpretar, sino lo sospechoso sobre lo que hay que construir el futuro que, por ello, es progreso.

Para entender esto se verá cómo, básica y paradójicamente, lo que la filosofía marxista toma de Hegel es su interpretación racional de la realidad, surgida de la *Lógica*, dentro de ella, en la *doctrina del ser*, Hegel describe el salto de la cantidad en cualidad –lo que en Marx se traducirá como trabajo, plusvalía, capital-, producto del enlace dialéctico entre el ser y la nada, o sea del devenir. Pero, como a causa de éste nada puede permanecer indeterminado, en el libro de las esencias, por debajo de los fenómenos, en los desarrollos dialécticos que se reflejan en su superficie “las cosas surgen a la existencia”, la esencia se transforma así, para Hegel, en el “organon” de la historia dialécticamente concebida; esto es que la esencia es la verdad del fenómeno –*materia*- y la historia manifestación totalmente adecuada de esa esencia, cuya forma es el *Espíritu Objetivo*. Y, tal esencia es la que interpretada materialmente por Marx se resolverá como ideología de cambio de una existencia enajenada genéricamente y en la que ya no habita ni la sombra de aquel espíritu.



Marx observará en *El Capital* que, sólo entonces el camino del pensamiento abstracto que se eleva de lo simple a lo complejo, puede corresponder al proceso histórico. Y con ello pasa de la crítica, base de toda interpretación –tomada de Hegel–, al intento de transformación, mediante la praxis, de una historia que es tal, porque ya están dadas todas las condiciones formales para que su existencia deje de ser sustancia idealmente desplegada –Dios– y pase a ser sustancialmente material y humana.

Aclaro que, los alcances referidos en el título también apuntan a que el paso del idealismo al posidealismo se realiza al precio de la *desublimación* del Espíritu, de desestimar el tratamiento de la cuestión de Dios en el ámbito científico y también del sentido de ver una Razón en la historia y no sólo una racionalidad inmanente a ella, cuya lógica consecuencia será su imposibilidad de dar cuentas de tal acontecer y el fracaso de su intento de justificar, dentro de él, la capacidad de autonomía del pensamiento humano, más allá de todo condicionamiento socioeconómico.

Las nociones claves que me guiaron para desarrollar lo dicho, como las de sustancia, materia, Dios, racionalidad, praxis, trabajo, libertad, Estado, religión, etc., han sido comparativamente expuestas para facilitar su comprensión y su relación con los objetivos propuestos.

La metodología en todos los casos será dialéctica, pues se trata de la exposición de nociones opuestas que, se niegan para asumir una nueva posición o que son superados y asimilados en terceras posturas, siempre interpretadas –en lo posible– a partir de la intencionalidad que, para mí, llevó al autor a expresar de tal forma sus ideas.

Pero, esto no implica soledad monológica, sino un estar atenta en todo momento al diálogo entre ellos, en otros casos con sus contemporáneos –como el fecundo sostenido por Hegel en su *Enciclopedia* para refutar a Kant o el de Marx con Feuerbach– y, fundamentalmente, al que mantienen los autores presentes con los propuestos como un intento de entender cuál sea el futuro histórico que nos espera como civilización gestada a partir de la palabra. Palabra entendida como el privilegio otorgado al hombre, no sólo a los efectos hermenéuticos, sino para servir de guía e iluminar todo el contexto civilizatorio al que pertenece, dentro del que se desarrolla y que lo determina como un modo de ser peculiar: el occidental cristiano, que convierte a la historia junto al lenguaje que la sustenta en universales por derecho propio; esto es, en civilización del Verbo.

La bibliografía, aunque amplia no pretende ser exhaustiva, dada la cantidad de tinta que reconozco vertida sobre los autores tratados, tampoco aspiro a la originalidad, sino sólo a una investigación que movilice a ver que, el tratamiento de una misma cuestión, siempre es posible de realizarse desde otro aspecto, el cual tampoco agota sino que enriquece las perspectivas desde donde abordarlo.

Esta reinterpretación del pasado como lo conocido –historia– se constituye así en esclarecedora del presente en el que vivimos y tiende a comprender que, sobre el futuro –y esto es lo



que básicamente deja en claro este trabajo- hay que abandonar toda expectativa que contemple la posibilidad de disponer de él, de anticiparlo o de planificarlo metódicamente porque, por esencia es incertidumbre inescrutable a los ojos del hombre.

### 1. Ubicación de la historia moderna dentro de la filosofía de la historia de Occidente.

Bajo este título, sin pretender ser exhaustiva, intento contextualizar las características del pensamiento que sobre el sentido de la filosofía de la historia, fundamentalmente influido por el cristianismo, precedió a la labor hegeliana sobre ella.

Para ello, utilizaré como hilo conductor la idea de *mentira*<sup>521</sup> de la historia como secreta luz de esperanza de acceso a lo imperecedero, en la que se sostiene la vida pasajera como verdadera realidad del hombre. Porque el hombre es una realidad humana que no puede ser explicada solamente por su historia porque, aunque ésta sea su forma más característica de vivir no es la única, dado que el hombre vive dentro de la historia en una verdad limitada al tiempo y al momento en que se enuncia. La Verdad referida es imperecedera y quizás está en la historia sin proceder de ella, como tampoco de la Naturaleza. Por ello, decir que el hombre vive en la libertad de la historia o en la determinación de la naturaleza es una mentira, que oculta una verdad escondida: la realidad humana.<sup>522</sup>

Lo verdadero es la existencia y su eterno preguntar “para qué” que alude al sentido de la vida de lo percedero y del cambio, por esto toda respuesta al “para qué” desde una filosofía de las *esencias* –como la platónica- acaba por negar el cambio, pues en ella desaparecen la naturaleza y la historia que, aunque mentiras, porque no son existencias eternas, son la única vida que le es dada al hombre.

Históricamente el platonismo queda así invalidado y surge el estoicismo como propuesta de salvación del hombre a través de la naturaleza viva como verdad de la existencia. En esta religión el hombre se sentía vivir en la mentira de una naturaleza contingente, que afirmaba la verdad de una naturaleza eterna. Tanto el platonismo que terminaba en un principio indiferente a la existencia, como la naturaleza estoica fueron insuficientes porque ofrecían una visión del mundo, pero les faltaba la plenitud de la vida en el tiempo que es la historia.

Surge entonces la visión agustiniana de la historia, dentro de la cual la verdad del cristianismo es además, camino y vida, seguridad de un itinerario y certidumbre de existencia verdadera, es la promesa de una síntesis entre existencia y eternidad, traducida en una historia del género humano que, vista como crisis real se transforma en verdad eterna para el agustinianismo. Si la vida humana hace crisis en la historia, que es su fin último, el cristianismo infunde

---

<sup>521</sup> FERRATER MORA, J: *Cuatro visiones de la historia universal*, Losada, Bs. As., 1945. p. 14.

<sup>522</sup> Cf. *Ibid.*, p. 15.



sentido a la historia a partir de la afirmación de la agonía por superarla; de ahí la interdependencia recíproca entre la historia y el cristianismo que surge de ella sustentándola.

Para el hombre antiguo el mundo era eterno, el cristiano se encuentra en un universo que surge de la creación, que ha tenido un comienzo en el tiempo y éste tiene un sentido porque dentro de él se despliega la persona y su dramática historia. El hombre está hecho de barro y, por soplo divino, a imagen y semejanza de Dios, por ello le es dada la libertad de hacerse dueño de sí mismo, pero al precio de la dependencia; señorío y servicio sin los cuales no existiría el drama de la humanidad, su debate entre el bien y el mal: origen del vagar errante por el tiempo que es la historia. Con el libre albedrío el hombre opta por determinar la historia como la de su existencia encadenada a un tiempo que, no obstante, es progreso hacia la revelación de un Dios que se oculta, tras la esperanza *escatológica* de una consumación final de la humanidad, en virtud de la cual, el mundo resulta legitimado como el lugar de la autorrealización *última* de lo humano.

En su *Teofanía* San Agustín se esfuerza por comprender la unidad universal de la historia, a pesar de las épocas y los acontecimientos particulares, que podrían hacerla ver como subjetiva y no como el relato integral del género humano ligado indisolublemente por la misma naturaleza. De este modo, su filosofía de la historia sólo es posible con referencia a algo que está más allá de la historia, aquella finalidad transmitida a la sociedad humana de revelar a Dios al mundo.

Lo dicho refiere a la influencia de la filosofía de la historia de Agustín dentro de un contexto religioso, pero la misma ha tenido también consecuencias políticas importantes, pues luego de la caída del Imperio Romano de Occidente, se instala en el medioevo un creciente agustinianismo derivado de la comprensión de la *Ciudad de Dios* con fines de hegemonía política por parte de la Iglesia, al que se suma el ejercicio de la teoría de las “dos espadas”, cuyo brazo secular está al servicio de objetivos tanto evangelizadores como de aumento del poder terreno. La consecuencia de esto fue una agudización de los conflictos que llevó a la firma de la *Paz eclesiástica* que, instituida bajo la supremacía de la iglesia cristiana en el siglo XI se mantuvo vigente hasta el XIV, teniendo como misión reducir las guerras y proteger de ellas a las personas. Además, es preciso que tener en cuenta que en el mismo siglo XI se iniciaron las Cruzadas que como Jihad santas atravesaron todo el mundo conocido por ese entonces, por lo que el objetivo de la *Paz* fue un fracaso.

Casi a fines de la paz descrita, surge Guillermo de Ockham, como propulsor de una política secular en Occidente, basada en la vigencia de lo dicho en las Escrituras “Dad al César lo que es del César y a Dios...”, con lo cual intentaba la separación definitiva de los ámbitos espiritual y terreno, fuertemente unificados por el poder de la Iglesia.

Aunque, es recién con Maquiavelo que se concreta la posibilidad del surgimiento definitivo de la política como ciencia independiente del hasta entonces reinante derecho canónico;



es él quien entre los siglos XV y XVI, rompe con los métodos escolásticos de entender la política y trata de estudiarla desde la perspectiva de su práctica. Maquiavelo intenta introducir no sólo una nueva ciencia, sino un nuevo arte de hacer política. Su reconocido “arte dello Stato”, mezcla por igual el vicio y la virtud, sustenta tanto al estado legal como al ilegal, al príncipe legítimo como al tirano usurpador, al gobernante justo como al injusto. Su obra fundamental *El príncipe*,<sup>523</sup> ha generado un sinnúmero de juicios, fundamentalmente morales y su influencia es aun hoy poderosa, dentro de la vertiente realista de la teoría de las relaciones internacionales y para la toma de decisiones frente a las grandes luchas de nuestro mundo.

El período siguiente alumbró el mundo moderno en todas sus manifestaciones culturales, aunque todavía en forma caótica, debido sin dudas a la influencia del *cisma* dentro de la iglesia, que socavó los cimientos del dogma cristiano y puso fin a la hegemónica interpretación de la palabra que la misma ejerciera durante tanto tiempo; aquí resplandece la figura de Lutero como librepensador. De todos modos, ya en el siglo XVII, los pensadores están convencidos de que la razón es autónoma y suficiente, de que no necesita de ayuda externa alguna para lograr sus fines. Por ello, “la doctrina del estado *contractual* se convierte, en este siglo, en un axioma evidente del pensamiento político.”<sup>524</sup>

En esta época, para comprender algo hay que buscar su origen en la razón, no en el pasado que significa “autoritas”. De allí que lo que se indaga -por Ej. en Hobbes-, no el fundamento histórico del estado, sino su fundamento legal y la teoría del contrato social, recién implementada, es la que mejor responde a esta cuestión.

Así, nos adentramos en la *Ilustración* y junto a ella, en uno de los periodos más fecundos en lo que hace al tratamiento de los problemas sobre filosofía política, hasta el punto que toda actividad intelectual tiene su centro en ella. Sin embargo, tal reflexión carece de innovación respecto de épocas anteriores, lo cual demuestra que al siglo XVIII, Rousseau incluido, le interesa más la *vida* política que la *doctrina*. El Iluminismo había perdido todo interés en especulaciones metafísicas morales, por lo que concentró toda su energía en la acción. Las ideas ya no eran abstractas sino armas eficaces para la lucha política y se vuelcan, por Ej. en los principios establecidos por la *Declaración de Independencia Americana* o en la *Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, en las cuales está no sólo el germen de una concepción de Estado determinada, sino también el de la libertad ciudadana, tal como la entiende el hombre occidental cristiano.

Aquí se inscriben, tanto las nociones morales de autonomía y “deber ser” kantianas, como su proyecto de *Paz perpetua*, todas surgidas dentro de un contexto de fuerte optimismo por el progreso futuro del género humano. Aunque esto contrasta con la gran decepción que

<sup>523</sup> MAQUIAVELO, N: *El príncipe*, Losada, Bs. As, 1951.

<sup>524</sup> CASSIRER, E: *El mito del Estado*, Trad. Eduardo Nicol. F.C.E, México, 1947. p. 205.



provocan las promesas incumplidas de la Revolución Francesa, las que amenazan con descalabrando el orden sociopolítico europeo.

Esto demuestra que, dentro de la historia, la lucha por el poder político cobra cada vez más importancia para interpretarla y ello, debido a la opción por el mundo profano que realiza la modernidad que, si bien no se desvincula de lo sagrado, recluye la fe a la intimidad, produciendo una acentuación de la crisis de la historia, que arraiga definitivamente en la vida humana a partir de la modernidad y que puede ser vista como *crisis secular* del cristianismo. Porque la época moderna intentó vivir desde una razón que como acción quiere dominar el mundo con violencia, y como modo de ser comprender lo irracional.

En el cristianismo, y por ende para la razón moderna, hay una única y dramática posibilidad de salvación o de condena, y la vida de cada hombre tiene un tiempo limitado, es un acontecimiento único, distanciado del determinismo de la naturaleza. De este modo, la razón moderna recoge la herencia cristiana de una visión de la historia en la que sólo el acontecimiento decisivo e irreplicable es histórico. Sólo que el cristianismo, al mantener lo irracional de la historia la convierte en impenetrable para la razón humana, en cambio el moderno, al emancipar su proceso del plan divino, convierte a esa misma historia en razón.

El plan dentro del que transcurre la historia cristiana es desconocido, su “razón de ser” está en Dios, y como Él se revela gradual y parcialmente dentro de ella, no es perfecta ni transparente; en cambio, para el hombre moderno, dicha razón al ser la humana, es tan comprensible como manejable. Así, dentro del antropocentrismo cristiano, el hombre al proclamarse centro del universo, asume también su dependencia, para el moderno no hay límites; de ahí que ambas concepciones de la historia se parezcan y difieran, que al tiempo que cristiana, la visión moderna sujeta a esa razón que es acción y voluntad de dominio, haga no de Dios, sino del hombre el centro y fin del universo. El hombre moderno es el centro de la historia porque él es su razón de ser y ella su forma de comprender al mundo, por lo cual tal razón acaba construyendo a Dios y dando razón sólo de sí misma.

Explico, en toda visión de la historia que se busque su razón de ser, ésta se encontrará fuera de ella, lo contrario ocurre con la correspondencia moderna entre la razón que rige al mundo y la que lo comprende, puesto que para la mente humana es posible una historia transparente y sin irracionalidades, lo cual además de transformar su mentira en verdad, hace que sea la immanencia y no la trascendencia la que otorga sentido y unidad a la historia.

Tal verdad de la historia en algo distinto de sí misma es evidente en el cristianismo, en ella hay un “para qué”, no un “cómo”, ni siquiera un “por qué”, pues tal hontanar supera la finitud humana. El “para qué” remite a la finalidad que tiene en mente el Hacedor, y al drama que liga al hombre a un destino que es caída y redención, justifica el “para qué” hay una historia: la salvación.



En la visión moderna hay un “por qué”, pues la razón se descubre en la historia a sí misma como ley racional y, aunque en principio parece hallarse fuera de ella, pasa de ser razón de la historia a *razón histórica*. Esta razón puede explicar la historia, pero no puede aclarar su “razón de ser”, su “para qué”, porque la historia admite muchas explicaciones, pero no puede explicarse por sí misma; la historia requiere de una verdad absoluta que la trascienda para entender su no siempre manifiesta verdad. Por esto, la razón moderna supera el historicismo al unir la historia con lo racional y lo racional con la vida.

De ahí que, según Ferrater Mora,<sup>525</sup> la crisis actual es crisis de la razón moderna en todos sus aspectos, pero que atenta contra tres convicciones básicas de esa época: la autonomía racional del sujeto, la universalidad de la razón y el sentido de vivir que adviene por su desenlace. La crisis de la razón es de impotencia: para salvar al hombre, para hacerse cargo de una irracionalidad que no puede, no obstante, explicar y de una racionalidad que la supera.

Coincidentemente, en 1995, Andrés Tornos expresa que esa gran cuestión del sentido, implicada para la modernidad con la *cuestión de Dios*<sup>526</sup> en tanto futuro del hombre, perdió su razón de ser, luego de que la posmodernidad la desposeyera del suelo firme en el que se venía planteando: la legitimidad y seguridad acerca de la autonomía del sujeto, la creencia en la universalidad de la razón y, la desconexión con el único y último sentido de la historia que rompe con la esperanza de su avance. Lo cual hace de la crisis de la modernidad el fin de un estilo de humanidad, de racionalidad y de conciencia ética, comprometida con lo universal.<sup>527</sup>

Entonces, si bien el hombre no puede ser totalmente explicado por la historia, éste sí puede explicarla a ella. por el hecho de ser una realidad a la que algo le pasa, entonces, el saber “para qué” hay una historia, su *sentido*, se entrelaza con el saber “por qué” le acontece *eso* al hombre, con *cuál* es la razón o la sinrazón de que el hombre tenga y esté en una historia, y esto es lo que no sabemos.

Y, el filósofo moderno sabe que con la sola razón puede, a lo sumo, construir una teoría del origen y evolución de la historia, pero nada puede saber del camino, del itinerario que ella es hacia la verdad de su “para qué”. La interpretación de la historia es así la búsqueda de aquello hacia lo cual ella se dirige y que está más allá de ella.

---

<sup>525</sup> FERRATER MORA, op. cit. p. 17 y ss.

<sup>526</sup> No sólo las respuestas sobre la *cuestión de Dios* se han vuelto inadecuadas, sino que la misma cuestión se ha disuelto y en tales circunstancias para muchos teólogos y filósofos es importante sostenerla como tarea hermenéutica. El problema radica en comprender tal cuestión no como discurso desde un emisor, sino como conversación a varias voces, que no obstante puede ser interrumpida por la pluralidad de la conciencia que, vista contemporáneamente desde el lenguaje, es una fuerza que no unifica sino que dispersa y por la pluralidad de las tradiciones que se hace cada vez más presente en este comienzo de siglo como terror a la pluralidad de la historia.

<sup>527</sup> Cf. TORNOS, A: “Tres rupturas posmodernas y cuestión de Dios” en *Areté*, Rev. de filosofía, Vol. VIII, n° 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996. 149/50.



Por lo tanto, el hombre no puede explicarse sólo por lo natural o por lo histórico, sino que, definitivamente, porque hay un hombre, hay tanto una naturaleza como una historia para comprender. La historia se sobrepone al hombre como ser natural, le da la experiencia pero no el ser, incluso puede llegar a quitárselo, por ello puede decirse que sólo tiene un sentido en el momento en que termina.

Desde aquí reflexionará Voltaire,<sup>528</sup> quién en 1765 acuña el término “filosofía de la historia”, aunque sus descripciones apuntan más que a una filosofía a una “visión” de la historia universal, de carácter laico, racionalista y pesimista. No obstante se debe a Hegel que la filosofía de la historia fuera reconocida como una disciplina filosófica, cuyo objeto formal es el único abstracto y universal, que revela esencias inteligible o razones, por lo cual *científico* en la esfera del conocimiento histórico. Es decir que, la filosofía de la historia tiene *otro* objeto que la historia.

Esto hace que, la filosofía de la historia se consolide como una nueva profesión de fe, con la creencia secular en el *progreso indefinido* y en la *perfectibilidad humana*, base del surgente optimismo ilustrado. Esta filosofía de la historia, no se opone, sin embargo a la ciencia histórica empírica, sino que pretende ser el hilo conductor a priori, que la idea de una historia universal supone.

## 2. La historia humana moderna como progreso

Al hablar de progreso,<sup>529</sup> inmediatamente se impone definir qué signifique tal idea y dónde se instale su surgimiento. La idea de progreso nace en el seno de la conciencia moderna, ocupa uno de los centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII y está contenida implícita o explícitamente en la actitud que el pensamiento moderno adoptara frente a los problemas de su vida tanto en la individual como en la colectiva de la historia.

Pocas regiones de la cultura han resistido a su influjo y a las consecuencias que acarrea en el espíritu de la época moderna, en sus reflexiones y aplicación sobre las diferentes ciencias, y en la forma en que anima la esperanza de todos, estimulando sus deseos. Está presente, sin sombras, cuando el hombre moderno se representa el pasado e intenta proyectar un futuro, convencido de que es una ley inquebrantable de la evolución humana, la convierte en una *idea práctica* que orienta la acción, más que en una teoría antropológica, filosófica o histórica.

Esta *voluntad de progreso* es una realidad indubitable de la época, asoma en él una creencia metafísica en su efectividad que lo hace consustancial con el alma del hombre moderno, manifiesta en la tarea erudita de perseguir el desarrollo de la civilización, de mostrar en la

---

<sup>528</sup> SABINE, G: Historia de la Teoría política. Trad. Vicente Herrero. F.C.E., México, 1992. p. 401.

<sup>529</sup> Cf. GARCÍA MORENTE, M: *Ensayos sobre el progreso*, Academia de Ciencias morales y políticas, Madrid, 1932. p.p. 12/26.



sucesión temporal lineal de los hechos su ascendente irreversibilidad, por tanto perfeccionamiento. Y, aunque el progreso no se halle definido en su esencia, implica tránsito, desarrollo racional hacia formas cada vez más superiores de conciencia.

Tal el caso de la filosofía de la historia de Hegel, en la cual la historia *es* la razón misma en su *devenir*, un *desenvolvimiento* predispuesto en el contenido del concepto racional, que la convierte en proceso, transformándose en la descripción del decurso vital –nace, crece, muere- de todo organismo natural; pero, no explica qué es progresar.

Para García Morente,<sup>530</sup> la idea de progreso conlleva la noción de movimiento que necesariamente debe estar determinado en algún sentido, por lo que es movimiento hacia una meta y ésta *es* el futuro. Ahora, la noción de progreso no es aplicable al tiempo, sino que es una forma de ser de las cosas, parafraseando a Hegel es donde lo real se identifica con el cambio, por lo que la historia es la faz visible de tal realidad esencial y la meta aludida algo distinto al tiempo. La meta es *lo preferible* hacia lo cual se encamina la serie de transformaciones sucesivas, gobernadas por una actividad inteligente, lo cual hace del progreso algo diferente del *proceso* referido a lo natural y sin intervención humana.

El hombre actúa sobre el mundo natural con un propósito deseado y el *saber* acerca de tal realidad le indica lo que tiene que *hacer* para lograr el *fin*. Preferir es ir en busca de la tierra prometida, por lo que ésta tiene un valor que implica una jerarquía estimable que se encarna en las cosas; o sea: *el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano*.

Pero, la definición de progreso no contiene la idea de que el curso efectivo de la historia humana se ofrezca necesariamente en la forma lineal del progreso, por lo que es imposible a priori decidir nada sobre esto, salvo que se parta de una concepción metafísica que rebasa los límites de la idea de progreso y que niega los descensos, los períodos de estancamiento o de decadencia de la historia.

Así, nadie hasta el siglo XVIII piensa el progreso como ley de la evolución humana, salvo algunos espíritus selectos como Leibniz o Vico; es Kant quien sienta las bases para el pensamiento y la creencia en el progreso. Él al contraponer el conocimiento de lo empírico a la idea de lo absoluto, eleva lo absoluto a lo perfecto como orientador del esfuerzo humano, señalándole dirección, rumbo y sentido. De ahora en más, la historia de la humanidad se desplegará como progreso, e incluso se puede pensar en una educación para que el género se supere y perfeccione en este sentido. Puede afirmarse que desde principios del siglo XIX el espíritu humano se ha puesto, sin condiciones, al servicio del progreso y que todo el mundo cree en él, esperándolo confiadamente.<sup>531</sup>

---

<sup>530</sup> Cf. *Ibid*, *Análisis de la idea de progreso*, pp. 27/56.

<sup>531</sup> Cf. *Ibid*, *La creencia en el progreso*, pp. 91/100.



Dentro de este contexto, es preciso explicar a historia como obra concretamente humana, que al ser fruto de la libertad, se rige por leyes racionales, inteligibles para el hombre y hasta eventualmente modificables según sus fines, puesto que se trata del producto de su propio obrar. Por lo cual es menester remitirnos al pasado y explicitar el papel desempeñado por la historia en el decurso del tiempo; la misma se inicia como *Historie* o receptáculo de experiencias sobre los hechos de la *res gestae* y de las cuales podemos apropiarnos, porque es la *magistra vita* que informa y narra lo sucedido, tal concepción perdura hasta el siglo XVIII en que comienza a ser cuestionado y es suplantado por el de la *Ilustración*, que entiende que de la historia no se puede aprender nada, con lo cual se inaugura una historia abierta a experiencia nuevas y con temporalidad propia. Dentro del ámbito lingüístico alemán, comienza entonces un vaciamiento de contenido y de sentido del antiguo *topos* que, en el siglo XVIII es desplazado por la historia –*Geschichte*- que refiere más que a su informe, a su acontecer mismo.<sup>532</sup>

La convergencia entre la historia como acontecimiento y como representación condujo a la filosofía de la historia del *Idealismo*, que refiere a una conexión universal de sucesos y de acciones sobre los que es posible el conocimiento. Además, con la *Revolución francesa* se descubre que la verdadera maestra no es la historia escrita –historiografía- sino la historia misma, porque no se encuentra en ella lo que hay que hacer en casos y circunstancias particulares siempre cambiantes, por lo que al tener todo su tiempo y su lugar en el mundo, es menester descifrar las tareas que dispone el destino.

En el siglo XVIII con Herder entre otros, el carácter modélico de los sucesos del pasado cede ante la búsqueda de la unicidad de los decursos históricos y a la posibilidad de su progreso, lo cual da lugar a la formación del sentido de historia que es usual para nosotros y que sugiere una filosofía de la historia que desaparece por completo en el siglo XIX.<sup>533</sup>

Es aquí donde naturaleza e historia se separan conceptualmente, lo cual se debe al descubrimiento de un tiempo específicamente histórico, de una temporalización de la historia que se diferencia de la cronología vinculada a la naturaleza: la astrología y el orden de sucesión de soberanos y dinastías.<sup>534</sup> De este modo, el sustrato natural se fue perdiendo y la categoría de progreso abolió la determinación de un tiempo transnatural e inmanente a la historia, aunque la filosofía, al trasponer la historia al progreso concibiéndola como un todo unitario, privaba de sentido al *topos*, transformándolo en metahistórico.

En palabras de Schiller en *Resignación*: “la historia del mundo es el juicio del mundo”, con lo cual apunta a una justicia inmanente a la propia historia, que a su vez indica que hay que

<sup>532</sup> Cf. KOSELLECK, R: *Futuro pasado*. Trad. N. Smilg. Paidós, Barelona, 1979. p. 50.

<sup>533</sup> Cf. *Ibid*, p.69.

<sup>534</sup> No obstante y simultáneamente, se produce una *historización* del concepto de naturaleza, que nada tiene que ver con la historia d la naturaleza; esto permite a Marx afirmar que: la historia es “la verdadera historia natural del hombre.



acabar con el pasado lo antes posible, para permitir el surgimiento de un nuevo futuro en el que las reglas sustituyan a los acontecimientos. Esto cedió paso a la prepotencia de la historia, puesto que, en tanto que el futuro de la historia moderna se abre a lo desconocido, se hace planificable, permitiendo la introducción de nuevas experiencias como la *aceleración* de los tiempos, unidas al concepto histórico de esperanza de un futuro deseado. La historia se eleva así a ciencia de reflexión que es capaz de enseñar en tanto creación humana autónoma, porque los ejemplos del pasado siempre llegan demasiado tarde.<sup>535</sup>

Aquí, según Koselleck, para una mejor explicación del sentido de progreso, se hace necesario introducir el concepto de *revolución*, producto de la modernidad: política, social, técnica e industrial que, aunque en sentido literal significa un *movimiento circular* y por ende, ligado a un cambio que no produce novedad y se repite siempre; en la época moderna bajo el concepto *transhistórico* de revolución quedan superadas todas las posiciones políticas, pasando a aplicarse metafóricamente y en forma conciente a los movimientos subversivos. Lo que se subvierte o altera es el transcurso del tiempo, mediante un cambio de régimen o esencia política que puede fijar un nuevo horizonte que, aunque desconocido, se transforma en tarea de constante búsqueda de la política.

La novedad de la *revolución* es que también se desprende de su origen natural y recibe un acento trascendental, convirtiéndose en principio regulador del conocimiento y de la acción de todos los hombres; proceso y conciencia de revolución se corresponden inseparablemente. La *revolución acelera* el proceso hacia la libertad como expectativa de salvación al final de los tiempos, lo cual encubre una secularización inconsciente aun, pero que converge con el concepto de *reforma* política que debe realizarse dentro del Estado<sup>536</sup> y cuyo objetivo es la planificación social del futuro. La revolución se transforma así en un concepto de carácter filosófico-histórico que indica una dirección sin retorno.

Todas las acuñaciones modernas de revolución tienden *espacialmente* a una revolución *mundial* y *temporalmente permanente* hasta que se hayan alcanzado los fines propuestos por los programas de acción política y, por lo cual, la historia del futuro será la historia de la revolución. La revolución del siglo XIX es, en el caso de Marx, una revolución *social permanente* que tiene que abandonar el pasado y crear su contenido a partir del futuro, con lo cual surge la paradoja de la *utopía*, que se ve forzada a reproducirse continuamente, aunque se la lleve a cabo como intervención que expresa una pretensión conciente de dirigir aquello que consagran las leyes progresistas de una revolución entendida de este modo.<sup>537</sup>

---

<sup>535</sup> Cf. Ibid, p. 61.

<sup>536</sup> Al secularizarse la idea de salvación, es transferida de la Iglesia –más allá– al Estado como poder mundano sobre el más acá.

<sup>537</sup> Cf. Ibid, 81/82.



A partir de lo descrito, es posible pronunciarse respecto de la interpretación de Hegel y de Marx, acerca de la *historia como progreso necesario*. Hegel considera la historia como desarrollo necesario del espíritu hasta la perfecta autoconciencia de sí mismo, o sea de su libertad; Marx como el desenvolvimiento de la humanidad fundado en el desarrollo de los medios de producción para el logro de la libertad social como unidad de la libertad política con la económica. Unidad que estriba en el *sentido*, es decir en la dirección comprensible de la historia hacia una unidad del mundo que es propiedad de toda la humanidad en libertad.

Hegel afirmará en *La razón en la historia* que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad”. Esta concepción, típica de la Ilustración, que en el siglo XIX continúa en Hegel, es la de la historia vista como progreso *necesario* de la libertad. El hombre quiere voluntariamente su libertad y esta voluntad es el poder de la historia: la voluntad es poder en sí misma y la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu, que radica en la humanidad. Las injusticias que se causen a los individuos, no importan a la historia universal, ya que éstos sirven como medios para su progreso. De este modo y, aunque lo irracional forme parte de la humanidad y del *espíritu universal*, puede afirmarse que la humanidad, a pesar de todo, ha logrado progreso en el curso de su existencia.<sup>538</sup>

Marx afirma en la *Crítica a la economía política* que, “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, su ser social determina su conciencia”, con lo cual destierra de la historia el espíritu universal y traslada al hombre el poder de hacer su historia. Para él, el hombre tiene que comprender la historia para imprimirle *forma* –en Hegel también el hombre al comprender la historia le imprime forma- y de entre éstas las más importantes son las de las *relaciones económico sociales*; de este modo la idea se comprende a partir del mundo real. La historia con Marx pasa a ser asunto definitivo de la humanidad misma y, aunque olvida que la producción humana está en *primer término* determinada por el espíritu, con él no sólo se recupera el cuerpo del hombre, sino también su responsabilidad insoslayable aun ante el espíritu universal. Así, el desarrollo de la vida cotidiana está determinado por el desarrollo de la conciencia y de la libertad humana, por lo que el progreso no se realiza automáticamente, sino que se logra por hombres en libertad; y, la parálisis de ésta implica necesariamente la de aquel.<sup>539</sup>

Con Marx, si bien se diluye la pretensión de formular una visión total del proceso histórico, a partir de las concepciones del progreso histórico como “historia universal”, su noción de historia deriva directamente de la de Hegel, se trata sustancialmente del mismo ídolo, porque la dialéctica hegeliana de la *Idea* -que como absoluto es sustancia-, es trasladada al mundo de la

---

<sup>538</sup> Cf. DELFGAAUW, B: *La historia como progreso*. Torno 2 La historia del hombre. Trad. J. Rovira Armengol. Lohlé, Bs. As. 1968. pp. 165/166.

<sup>539</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 167/170.



*materia* –que es sustancia-. La filosofía marxista de la historia no es más que la de Hegel crecida atea, por lo que hace que la historia avance hacia la divinización del hombre.<sup>540</sup>

Históricamente, Occidente ha pasado de la historia que *nos dice* del pasado a la historia de un futuro que *se hace* y que, por ello, implica *progreso* autónomo hacia la libertad. De un futuro profetizable a un futuro pronosticable, deducido del nuevo concepto de *revolución* como dirección sin retorno, basado en una *perfectibilidad* humana mediante la educación y en la que confiadamente se depositan todas las esperanzas mundanas; la fe en la participación divina se ha recluso a la intimidad.

## **A: LA NOCIÓN DE HISTORIA HEGELIANA**

### **1. La filosofía hegeliana –idealista- de la historia**

La filosofía de la historia hegeliana se ubica dentro del contexto de posibilidad de planteamiento de la *cuestión de Dios*, en una historia que no se limita a comprender los procesos históricos del saber como fragmentos contingentes, por lo que pertenece a la época de los grandes relatos sustentados en la racionalidad del sujeto como criterio de valor universal y trascendente del conocer y, sólo desde esa base, del plantear seriamente la *cuestión de Dios*.

Tanto es así que, los ejes intelectuales de la doctrina de Hegel parten del drama de la religión y el problema de la historia, o dicho de otro modo, del *espíritu del cristianismo y su destino* histórico.<sup>541</sup> Y, esto porque: *La historia del mundo es la gran tragedia de la vida ética del espíritu Absoluto, cuyo destino es darse a luz a sí mismo incesantemente objetivándose.*<sup>542</sup>

De este modo, lo que Hegel intenta descubrir por debajo del sentido religioso, presente en los autores que lo precedieron, una significación filosófica que fundamente el desarrollo del espíritu en el tiempo que es, en definitiva, lo que para él, una verdadera filosofía de la historia debe documentar. Porque, si se admite que el orden y la sabiduría de Dios se manifiestan en la naturaleza, ha de reconocerse también que la Providencia se manifiesta en la historia universal.

Así, no es casual que la disputa en torno a Hegel -luego de su muerte-, empezase por su filosofía de la religión, puesto que es en este campo, esencial para el propio Hegel, donde se advierten puntos inquietantes, sobre los que ni siquiera, aun hoy, es evitable el enfrentamiento con él. Esta controversia se inicia ya a partir de un discípulo suyo, David Friedrich Strauss y su escrito sobre *La vida de Jesús* (1836)<sup>543</sup> al que tuvo que defender frente a los hegelianos orto-

<sup>540</sup> Cf. MARITAIN, J: *Filosofía de la historia*. Trd. Jorge García Venturini, Troquel, Bs. As. 1971. p. 34/5.

<sup>541</sup> *El espíritu del cristianismo*, fragmentos escritos durante su estadía en Francfort en 1799.

<sup>542</sup> *Sobre los modos científicos de tratar el derecho natural*, Hegel, 1802.

<sup>543</sup> En 1795, Hegel había escribió *La vida de Jesús*, de publicación póstuma en 1907, por lo cual Strauss no llegó a conocer este trabajo juvenil del mismo.



doxos, por lo cual dividió a éstos según su reacción ante el libro en: ala de derecha conservadora y de izquierda revolucionaria. Esta división trascendió tal disputa y se convirtió en una expresión para designar algo que iba más allá de la filosofía religiosa, al proyectarse a toda una visión del mundo y de la política.<sup>544</sup>

Retomando lo anterior, Hegel al igual que Agustín, trata a la historia como una gran *Teodicea*, sólo que su fin no será ya trascendente, sino tan inmanente como el mal –lo irracional- que se manifiesta dentro de ella, que puede ser comprendido por el espíritu pensante como negatividad superada y mediante el reconocimiento de lo positivo que, a pesar de todo, conlleva la existencia. Esto, no debe ser visto como producto de un ingenuo optimismo en Hegel, porque él nunca negó los males, las crueldades, ni las miserias inherentes a la historia humana; es más, dentro de su filosofía tienen nombre propio, son las “astucias de la razón” o aquello de lo cual la razón se vale para realizar sus ineluctables fines.

Entonces, como *La historia del mundo no es el teatro de la felicidad*,<sup>545</sup> la realidad no se acomoda a nuestros anhelos y deseos personales, sino que inexorablemente sigue sus propias leyes, enseñándonos lo que es fracasar cuando las queremos torcer. De este modo, no hay orden moral que esté en oposición con el mundo empírico, ni “deber ser” universal y abstracto que nos lo haga ver como *debería ser*, o por el que estuviéramos dispuestos a sacrificar nuestros intereses personales. Tal altruismo moral conduce a la desilusión frente al curso del mundo y ante la frustración, acusamos a la realidad enajenándonos de ella y destruyendo el orden real de las cosas. Hegel piensa aquí en la Revolución Francesa, que erigió con sus ideales la “ley del corazón” en supremo principio moral y terminó en el reinado del terror.

Por lo expuesto, Hegel en su *Filosofía de la Historia* intenta la reconciliación entre el orden teórico y orden práctico, aceptando el orden establecido de las cosas donde radica la verdadera sustancia ética y que como razón es el orden vital del mundo. La tarea de la filosofía consistirá sólo en procurar descubrir este aspecto de la idea divina y justificar la tan “despreciada realidad”. Ésta, surgida de la distinción realizada por los pensadores cristianos entre el reino de la *naturaleza* y el de la *gracia* –de los *finés* para Kant- es artificial para Hegel, puesto que tiempo y eternidad son indisolubles; la eternidad no trasciende el tiempo sino que hay que buscarla en él.

Con esto, el dualismo metafísico existente entre el mundo *sensible* y el *inteligible* que lo precedió, queda superado en la idea de tiempo proveniente de la encarnación, que crea un nuevo principio en la vida y el destino de la humanidad: el nuevo tiempo de la nueva Alianza, como indicio de que a la Idea ya no habrá que buscarla en ningún sitio supracelste, sino en lo

---

<sup>544</sup> Cf. CORETH, E., EHLEN, P. y SCHMIDT, J: *La filosofía del siglo XX*. Trad. Claudio Gancho. Herder, Barcelona, 1987. p. 116.

<sup>545</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel, 1813. Citado por Cassirer, op. cit. p. 231.



concreto de la vida social del hombre y en sus luchas políticas. Pues, si cuanto hay en el mundo es manifestación de la Idea del Espíritu, la historia de la filosofía, cuya preocupación es la Verdad, sea del pasado o de un posible futuro, tratará siempre de lo eternamente presente, porque en la Idea el Espíritu es inmortal, es una *ahora* esencial.

La verdadera vida de la Idea, de lo Divino, comienza con la historia y ésta con el hombre y su organización política, por lo que en la filosofía de la historia de Hegel, la fórmula de Spinoza *Deus sive natura* se convirtió en *Deus sive historia*. Pero en el sistema hegeliano la historia no es apariencia de Dios, sino el lugar de su verdadera realización: Dios no sólo *tiene* historia, *es* historia.<sup>546</sup>

Ahora, es importante destacar que la historia para Hegel, pertenece al ámbito de la realidad que no es cualquier capricho, error o mal que aparece, ni tampoco defectuosa existencia pasajera; la existencia accidental no merece el nombre de real porque no tiene otro valor que el de un posible ser o no ser, ni es el ser determinado. La realidad de lo racional es la Idea con la que tiene que habérselas una filosofía que, por un lado se opone al deber ser porque la razón también encuentra en el mundo cosas que no responden a exigencias justas y universales, pero que por otro, ella misma entiende que éstas no son más que el lado superficial o exterior de la realidad.<sup>547</sup>

Por ello, en el campo de lo mudable y accidental no se puede hacer valer el concepto, sino sólo aducir razones como por ejemplo, en el ámbito de la naturaleza, la geografía, etc., que al singularizarse dejan penetrar en ellas la contingencia, consisten en hechos e existencia, son producto de accidentes exteriores, no determinaciones puras de la razón. También la historia consiste en este orden de conocimientos, puesto que si bien la idea constituye su esencia, su manifestación cae dentro de la contingencia y de la arbitrariedad.<sup>548</sup>

No obstante lo dicho, o justamente por ello, todo el sistema hegeliano ha pasado a la posteridad con el nombre de *idealismo absoluto*, incluida su filosofía de la historia, a pesar de ser ésta ya una visión cristiana secularizada de la misma y quizás por ser Hegel, el último filósofo cuyo sentido histórico estuvo limitado y disciplinado por la tradición cristiana, lo cual ratifica en sus permanentes referencias a las Escrituras.

---

<sup>546</sup> Cf. Cassirer, op. cit, 310/11.

<sup>547</sup> Cf. HEGEL, W: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Librería Gral. de Victoriano Suárez, Madrid, MCMXVII. Tomo I. § 6.

<sup>548</sup> Cf. *Ibid*, § 48



## 2. La historia en el sistema hegeliano:

### 2.1. Fenomenología: ciencia de la experiencia de la conciencia.

La *Fenomenología -Phänomenologi des Geistes-*, constituye el esfuerzo hegeliano por indagar el proceso que cumple la conciencia humana hasta su estadio más elevado, que es donde encuentran su punto de partida la lógica especulativa y el despliegue del idealismo absoluto. Hegel muestra en ella, la etapas complejas a través de las cuales el saber aparente lleva al saber real de la *Lógica -Wissenschaft der Logik-*, pero en la *Fenomenología* está ya el germen de todo el sistema.

La *Fenomenología* se inicia con lo que la conciencia, en cuanto natural, encuentra en sí como “lo que le es inmediato” y la reflexión ingenua –al modo del opinar- se encuentra siempre en medio de lo *dado*. Pero lo *dado* como conocido, que precisamente por ser conocido en términos generales no es reconocido, impone realizar la exposición de dicho conocimiento como “la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino y que constituye la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia.”<sup>549</sup> Así, “el camino hacia la ciencia es ya él mismo ciencia y (...) en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia.”<sup>550</sup>

Según Hyppolite, la *Fenomenología* es la historia de la experiencia de la conciencia individual, en su elevación del saber ingenuo al absoluto, lo cual sólo se da mediante la reflexión sobre las distintas etapas históricas que están en nuestro interior y para ello es preciso descender a la interioridad del recuerdo, a través de las de las capas geológicas de la conciencia, en una operación semejante a la reminiscencia platónica. El individuo, hijo de su tiempo, es portador de toda la sustancia del espíritu de ese tiempo y sólo necesita apropiárselo concientemente. Hegel postula una inmanencia de la historia de la humanidad a la conciencia individual, que no es un simple retorno al pasado, sino que ella es, en esa su aprehensión retrospectiva lo que justifica ese pasado y determina su sentido; de ahí la íntima y necesaria relación entre lo individual y lo universal.<sup>551</sup>

---

<sup>549</sup> HEIDEGGER, M: *El concepto hegeliano de la experiencia*, en “Sendas perdidas” (Holzwege), Trad. José Rovira Armengol. Losada, Bs. As. 1960. p. 54.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>551</sup> VIRASORO, M. A: “Resonancias contemporáneas de la Fenomenología del Espíritu, Sobre una nueva interpretación de la Fenomenología”. Reseña bibliográfica de “Genese et Structure de la Phenomenologie de L’Esprit de Hegel de Jean Hyppolite”. En *Cuadernos de Filosofía*, U.B.A, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Nº 2, Año 1, Fascículo II, CONI, Bs. As. 1949. p. 44.



“Pero el artífice de este trabajo milenario es aquel espíritu uno y vivo, cuya naturaleza pensante consiste en llevar a la conciencia lo que él mismo es (...)”<sup>552</sup> Para Heidegger, la conciencia como sinónimo del saber que se manifiesta determina el modo de “ser” de *lo-sabido* como lo re-presentado ante ella como representador: es saber de lo sabido.

La historia como lo que nos pasa objetivamente en el tiempo proporciona el contenido de una historia universal, de la cual hay que concebir su verdad no sólo como sustancia, sino también como sujeto-meta, que es la perfección a la que aspiran todas las cosas. Este sujeto-meta, que recuerda al *motor inmóvil* de Aristóteles y al que el sujeto común lucha por apropiárselo, por tratar de alcanzarlo a través de las experiencias recogidas de la novela pedagógica del mundo. Ambos sujetos, el de la creación histórica y el del resultado histórico se relacionan y confluyen en una especie de teoría material del conocimiento, expresada en el *Conócete a ti mismo*, presente en la filosofía hegeliana como lema inscrito en la puerta de entrada a la filosofía del espíritu y que traduce el conocimiento del mundo en conocimiento de sí mismo, o sea en el autodespliegue de la Idea.

Por ello, en la *Fenomenología* la historicidad humana pasa a un primer plano, aunque dentro de ella el devenir humano aparece tematizado como historia de la conciencia o como una génesis de formas cognitivas,<sup>553</sup> por lo que es en la parte dedicada al “Espíritu” donde Hegel se expone más abiertamente sobre la historia.

Para Hegel, la historia de formación –*Bildung*– de la conciencia, cuya exposición realiza en la *Fenomenología del Espíritu*, se despliega en paralelo a su concepción de historia universal del género humano, como producto del desenvolvimiento de la conciencia que avanza, asumiendo diferentes figuras –*Gestalten*–. La razón no se identifica así con la del sujeto humano individual, puesto que tales configuraciones incluyen nociones acerca de la de la realidad y el significado de la existencia humana, implícitas en las instituciones políticas, religiosas, etc., que hacen a la manera de pensar de una época. La diversas *formas* de este saber supraindividual es lo que Hegel denomina en esta obra Espíritu –*Geist*–, no tomado de un modo estático o definitivo, sino como el de un sujeto que se modifica a través de sus fases. O sea que, esas formas del saber en que se va constituyendo la razón humana no es algo que tiene lugar *en* la historia, sino que la noción del desarrollo conflictivo que el hombre tiene de sí y de su mundo *es* la historia.<sup>554</sup>

Tal desarrollo dentro de la Historia Universal se despliega desde lo subjetivo hacia su encarnación como espíritu objetivo de un pueblo –*Volkgeist*– perecedero, para pasar a confor-

---

<sup>552</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, Tomo I. § 13.

<sup>553</sup> Cf. BRAUER, D: *La filosofía idealista de la historia*, en Reyes Mate “Filosofía de la historia”, Trotta, Madrid, 1993. p.106.

<sup>554</sup> Cf. *Ibid*, p. 106.



mar luego el espíritu del mundo –*Weltgeist*- imperecedero, aunque característico de un tiempo determinado. La historia se configura así desde la experiencia que realiza la conciencia natural hacia su saber de sí como autoconciencia, pues ese saber, en principio sólo aparente es el camino dialéctico que recorre la conciencia natural hacia la ciencia y el camino de transfiguración de lo individual-aparente en universal-verdadero.

Hegel distingue entre la historia del mundo y la historia de la humanidad, del hombre como momento supremo de la creación, porque en él aparece la conciencia y el conocimiento de sí mismo, por lo cual florece el espíritu, que en la naturaleza se encuentra en estado inconsciente. La historia universal es, para Hegel, la exteriorización del espíritu en el tiempo, tanto como la idea intemporal, en cuanto naturaleza se exterioriza en el espacio.

Es en este plano de la historia donde se produce el movimiento dialéctico de los grandes atributos humanos: la dialéctica de la conciencia y de la libertad. Y, un importante acto de del drama de la historia humana es la dialéctica del *señor* y del *esclavo*,<sup>555</sup> que dejó un profunda huella en Marx. Éste trasladó la idea hegeliana del plano filosófico al económico, encerrando en la economía el drama de aquel movimiento dialéctico en el *capital* y el *trabajo*.

Por ello, lo que sigue es un intento de síntesis entre la exposición hegeliana y la interpretación marxista de la misma; o si se prefiere, la respuesta a cómo se llega desde la idea hegeliana –abstracta, para Marx- a la ideología como fundamento de una praxis revolucionaria.

En la “dialéctica del amo y del esclavo” de la *Fenomenología*, Hegel expone la escisión del hombre en dos clases antagónicas, surgidas de un mismo yo –persona humana- que se enfrenta con un mundo exterior –objeto- que desea dominar y transformar para poner a su servicio. Tal acto humano exigirá, por parte del hombre, el reconocimiento de los otros hombres de su derecho sobre el objeto, o lo que es lo mismo el reconocimiento de su personalidad dentro de la relación social. Aquí nace la *lucha* humana a vida o muerte, en la que cada uno desea someter al otro para ser reconocido como persona –sujeto- y en la que empeña su propia vida biológica para lograrlo. La lucha no puede llegar al exterminio de los demás, porque entonces no se lograría el reconocimiento; la lucha sólo llega al *sometimiento* de los otros hombres, por lo cual se convierten en *esclavos*, de quien obtiene la victoria: el vencedor es el *señor*, el vencido esclavo.

El señor consigue el reconocimiento de su propia personalidad, sin reconocer él la de los vencidos que, en cambio, se ven obligados a reconocer la suya. El señor ha empeñado su vida en tal reconocimiento, y está dispuesto a seguir haciéndolo, porque su deseo de reconocimiento es superior a ella; el esclavo en cambio ha preferido conservar su vida. Hegel explica aquí el sentido del vocablo latino *servus*, de *servare*: ser que ha conservado su vida gracias a su

---

<sup>555</sup> Cf. esta exposición en RODRÍGUEZ DE YURRE, G: *El marxismo*. Tomo I. B.A.C., Madrid, 1976. pp. 88/91.



sumisión al señor. La conservación tiene el precio de la servidumbre, tal lo que ocurre en las antiguas civilizaciones divididas entre dominadores y dominados –población vencida-.

De este modo, el hombre *causa sui*, se crea a sí mismo por medio de su propia acción, la cual tiene dos manifestaciones fundamentales: el *trabajo* –enfrentamiento con la naturaleza- y la *lucha* por el reconocimiento que trae consigo el prestigio social.

En la naturaleza del señor arraiga la lucha, la guerra esencialmente militar, por lo que su virtud que es el amor al riesgo, le permite superar la animalidad de los instintos biológicos que lo atarían a la vida y subordinarlos a un ideal superior, el reconocimiento y el prestigio social de su personalidad. Sin embargo, el ideal de la conciencia del señor es contradictorio, ya que logra el reconocimiento de su ser sujeto, por parte esclavos objetos, por lo que tal privilegio obtenido es prácticamente nulo y su permanencia futura incierta.

Porque, el señor funda su señorío en la victoria sobre los demás, no en el trabajo personal que, al estar a cargo del esclavo es quién obtiene de este modo la victoria sobre la naturaleza, transformando el objeto para ponerlo al servicio del hombre y su disfrute; pero, el esclavo trabaja y el amo disfruta, en términos dialécticos: el esclavo es el *ser-para-otro* y el señor es el *ser-para-sí*. Pero con el tiempo, el ocio y la vida cómoda de placer, llevan al señor a la corrupción que precede a su desaparición o a la decadencia de su ser. Así, el futuro no puede ser del señor, porque el factor fundamental de la creación y desarrollo del hombre y del progreso de la historia radica en el trabajo.

La figura del esclavo es la del ser que, por *temor* a la muerte se ha sometido a la falta de reconocimiento, ha preferido esto a la lucha o a exponerse al riesgo de perder la vida, lo cual implica un predominio del fin biológico por sobre el ideal humano. La esencia del esclavo no es contradictoria, pues él trabaja y, al ser el trabajo el promotor de la esencia humana, está destinado a desarrollarse hasta alcanzar su libertad, junto al reconocimiento de tal esencia. Es así que, el ideal del esclavo y su aspiración al reconocimiento como sujeto libre, coincide con el despliegue de la historia humana como marcha y como lucha de todos los ciudadanos implicados en ella, para ser reconocidos como libres e iguales para conseguirlo.

Esto se alcanza mediante el trabajo que, al crear los objetos repercute en la formación y desarrollo del hombre, que comienza a dominar a la naturaleza y a elevarse sobre ella. Tal actividad transformadora, de apropiación del objeto y liberación de la naturaleza, enciende en el esclavo el ideal de libertad interior que luego se convertirá en el promotor del *progreso* histórico –aunque su estado servil permanezca-. Es de este estado de tensión entre lo que el esclavo es y lo que aspira a ser, que surge la fuerza productora de *transformación de la historia*, que de otro modo se estancaría con el *señor* libre, pues su estado de satisfacción lo ha llevado a eliminar de su conciencia toda idea de cambio y de progreso.

El trabajo comienza a modificar al trabajador mismo y aunque el esclavo continúe siendo un *ser-para-otro*, su conciencia ya percibe y acaricia el ideal de *ser-para-sí*, de ser espí-



ritu libre. La meta, obviamente, es la proclamación de la libertad del esclavo y, en él la de la humanidad que, no sólo producirá sus objetos sino que también los disfrutará.

La desaparición del esclavo conduce a la supresión del señor, por cuanto éste carece de fundamento al no trabajar, no dominar a la naturaleza y apoyar su ser en el esclavo que produce para él.

Por lo tanto, la verdad de la conciencia del señor es su naturaleza servil; la verdad de su aparente independencia es su dependencia, la cual producirá su desaparición cuando desaparezca el pedestal sobre el que se apoyaba: el esclavo. La verdad de la conciencia del esclavo es su libertad e independencia, que se hará evidente como resultado de un largo proceso histórico, dentro del cual la dominación muestra su esencia contradictoria, puesto que es lo inverso de lo que quiere ser: la esclavitud es su propia realización -lo contrario de lo que ella es inmediatamente-, por lo tanto se transformará, por inversión, en verdadera independencia. Ahora, la liberación real sólo puede ser producto de la lucha.

Esta lucha, para Hegel es por excelencia la de la *Revolución Francesa* en la que triunfan los esclavos, al conseguir ver proclamados sus derechos en los de toda persona humana y, junto a ellos la eliminación de la aristocracia del antiguo régimen. En lugar de la escisión del ser humano en señor y esclavo, se instala el ciudadano como base de la creación de una comunidad humana en la que todos tiene el mismo derecho a disfrutar del bien común: la gran meta de la historia.

Para Marx, tal comunidad es puramente formal, es el triunfo de una nueva clase dominante: la burguesía y el capital de los que nace el proletariado como el nuevo siervo, por lo que el movimiento histórico ha creado un nuevo antagonismo: capital-trabajo, burgués-proletario. Dicho antagonismo dará a luz una nueva revolución: la comunista y sus mentores verán en el trabajo no sólo su sentido de posible emancipación, sino también un mundo inhumano de enajenación –aun tecnificado–, por lo que reclamarán, entre otras cosas, la reducción de la jornada laboral.

Resumiendo, nadie puede ser señor si no es reconocido por alguien que se *siente* esclavo –objeto–, por lo cual la verdadera libertad es un *sentimiento* que, nacido de una *experiencia*, habita en el pensamiento como *contenido* de lo que se es *en-sí* y *para-sí*, es decir *espíritu*. Y la *experiencia* es la afirmación de que para aceptar y tener por verdadero un *contenido*, el hombre debe encontrarlo en sí mismo, en concordancia y en unión con la certidumbre de sí mismo,<sup>556</sup> sólo mediante lo cual se eleva al acto autopoiético de proponerse como sujeto. Lo cual entendido en profundidad significa que el espíritu es la causa del mundo y en un sentido

---

<sup>556</sup> Cf. Ibid, § 7



más superficial que el *sentimiento* es una *experiencia* de tal *contenido* que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento<sup>557</sup> libre.

Ahora, para vivir el sentimiento de la libertad como experiencia con contenido y proponerse como sujeto, el hombre necesita la certidumbre de que, con el producto de su trabajo no sólo tiene sus necesidades básicas satisfechas sino también el disfrute de su tiempo libre para encontrarse a sí mismo; propiedad del señor, no un bien común.

## 2. 2. Lógica y Dios<sup>558</sup>

En el ámbito de la ciencia, para Hegel, todo es experiencia de las diversas determinaciones por las que transita la conciencia en un intento de legitimación lógica, primero de su conocimiento del fenómeno y luego de la autoconciencia de que el mismo se identifica con el de la cosa en sí, como realización tanto de la ciencia como de la filosofía en la vida del concepto. Para explicitar esto, Hegel parte de la afirmación del *cogito* cartesiano, donde encuentra que el sentido de los conceptos reposa en la vida de la conciencia sobre la que se fundan las operaciones de la *Lógica*, que no es sólo una parte del ser, sino el principio por el cual todo ser puede recibir su sentido y valor como ser para nosotros.

Así, la *Lógica -Wissenschaft der Logik-* de Hegel no se instala en una esfera de pensamiento más allá de todo contacto con la vida, sino en el fluyente devenir temporal en el que ese pensamiento tiene lugar, y entra en relación con la experiencia y la existencia a las que debe comprender lógicamente, no sustrayéndose a ellas sino superándolas. Esto, porque la lógica es la ciencia de las leyes universalmente válidas de nuestro pensamiento y las leyes de éste, que son las leyes del ser, se extienden a todo lo que podemos afirmar y pensar que es preciso sea verdad, porque de lo contrario no podríamos argumentar sobre ello. Y, tal verdad puede ser pensada en la medida en que el pensamiento al fundarse en su adherencia a sí, produce la unidad dialéctica entre el ser y la esencia en la existencia, dando lugar al concepto que es lo universal.

De este modo, Hegel constata que el principio del pensamiento es lo verdaderamente esencial, lo que no puede estar separado del pensamiento de sí y que la racionalidad, el acuerdo de los espíritus y la lógica universal se edifican en el derecho que le otorgan los hechos, por lo que la ciencia avanza en resultados, gracias a la experiencia de una conciencia que se configura alcanzando formas conceptuales cada vez más elevadas.

---

<sup>557</sup> Cf. HEGEL, W: *Enciclopedia*, op. cit Tomo I: *Lógica*, § 8.

<sup>558</sup> Cf. esta exposición en HARTMANN, N: *La filosofía del idealismo alemán*, Tomo II Hegel. Trad. Emilio Estiú. Sudamericana, Bs. As. 1960.



El camino del “devenir de la ciencia” anunciado por Hegel en el prólogo de la *Fenomenología* se cumple en la conciencia, que al asumir diferentes figuras realiza su “experiencia” de transformación, primero en autoconciencia, luego en razón y por último en espíritu como autoconcepción conceptual de su saber de sí fenoménico; le restará ahora alcanzar su saber real – aun no sabe que ella es previamente “toda realidad”-, el cual se configura como lógico al elaborar la *forma*.

Pero, cuando nos adentramos en el terreno de la *Lógica*, llamada por Hegel *Filosofía especulativa*<sup>559</sup>, ya la conciencia no basta, por lo cual debemos ingresar en el terreno de la razón, puesto que el objeto de la *Lógica* es lo Absoluto y lo Absoluto es razón (*Vernunft*); ésta es más que conciencia, es espíritu y como tal existente en todos los seres por rudimentarios que sean.

Tal absoluto no es causa del fenómeno, sino lo que se manifiesta en el mismo, por lo que tal oposición tiene que verse como identidad entre lo subjetivo-ciencia de la conciencia- y lo objetivo –naturaleza: inconsciente-, el nexo es inherente a las formas y visible en los contenidos, pues coexisten en un mundo único, y tal conexión es lo que permite el tránsito de la naturaleza al espíritu. El llegar a conciencia del espíritu es la meta final de la naturaleza y el comienzo de la conciencia.

Entonces, lo que Hegel trata de demostrar en la *Lógica* –por oposición a Kant- es que, filosóficamente no sólo podemos conocer lo Absoluto, sino que además lo hacemos científicamente y no mediante el entendimiento-*Verstand*-; esto es: si lo Absoluto es Razón y si el pensamiento humano también lo es, la “lógica” del pensar conduce a que, al advenir aquel a la conciencia lo podamos alcanzar en el pensamiento puro, es decir especulativo. La identidad real entre el sujeto y objeto nos preserva aquí de cualquier desvinculación con este último, pues la distancia, la separación entre ellos queda resuelta con la mediación, con la cancelación o negación de ellos como opuestos gnoseológicos.

No hay así ninguna “verdad originaria”, ninguna “primera verdad conceptual”, porque una verdad que estuviera *fuera* del conocimiento sería una desnaturalización de él, un absurdo lógico. Porque, al hablar de lo Absoluto no lo hacemos como algo extraño al pensar, hablamos de razón, de lo que en nosotros piensa y que al desplegar su propia lógica, simultáneamente descifra el sentido de lo Absoluto, que es fundamentalmente *resultado* y cuya esencia es la razón.

Y, si la razón está en lo profundo del mundo, otorgándole orden, sentido y determinación, también lo está en la raíz del propio Yo, y podrá ser captada y sabida por él, pues la razón tiene realidad absoluta y en esta Idea se superan todas las oposiciones entre identidad y no identidad, entre libertad –filosofía práctica- y necesidad –ley de la naturaleza-, el pensar infinito es

<sup>559</sup> HEGEL, G: *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1987. p. 26.



al mismo tiempo realidad absoluta, con lo cual se afirma la identidad absoluta entre ser y pensar como ley fundamental de la argumentación filosófica. Aprehendemos lo Absoluto como auto-concepción de nuestro pensar y mediante el despliegue de sus determinaciones, de las cuales la que aparece último es la más ricamente determinada y determinante.

Ahora, como la mencionada identidad no es abstracta –contiene la negación-, en la *Ciencia de la Lógica*, las categorías que brotan del pensamiento están referidas a lo existente, a los hechos entre los cuales y con los cuales se da una relación necesaria establecida por la razón.

El ejemplo más notorio de esto es quizás el del apoyo incondicional dado por Hegel al argumento ontológico de la existencia de Dios de San Anselmo, refutado por Kant por considerar que la Idea de Dios nos es dada y su existencia una categoría añadida, sólo aplicable a objetos de experiencia. Hegel entiende que la fe sólo tiene sentido cuando admite la Idea de Dios como real, con lo cual se cumple lo que el argumento afirmaba: que entre la Idea de Dios y su realidad hay identidad; esto hace que el mismo sea, no una “prueba” más, sino una *certeza* absoluta que antecede a todo argumentar y que surge de la subjetividad.

Hegel *crea* así una lógica alejada de la formal tradicional, sin que ello signifique desvincularse de ciertas concepciones medievales como la de la controversia sobre los universales. Por ello, en principio, cuando en su *Lógica* se dirige al mundo como lo objetivo describe una gran ontología –*universalia in rebus*- y sólo al final, cuando incorpora el pensamiento, se hace patente que aquellas determinaciones de ser son también las del pensar –*universalia ante res*- es metafísica. Ha prevalecido la identidad, la unidad; dicho de otra manera, no importa desde qué lado se inicie el proceso, si desde el pensamiento puro o desde el fenómeno, pues se llegará siempre inexorablemente al todo.

Ahora, el camino de la *Lógica* no es arbitrario, conduce de su ser a su concepto, ello porque como el pensamiento por su naturaleza se dirige siempre primero al objeto, tiene que comenzar por el lado objetivo de lo Absoluto, justamente porque el pensamiento es su lado subjetivo y sólo se aprehende en la reflexión de objetivación de sí mismo.

Así, la *Lógica* realiza el “concepto de la ciencia”, partiendo de la identidad del “saber Absoluto” ramificándose en sus diferenciaciones para retornar, a través de lo objetivo, al sujeto. Pero, la conciencia propiamente dicha no será comprendida por ella, necesitará prolongarse en el sistema de la filosofía del espíritu. Por ello, todo el sistema hegeliano está soportado en la estrecha relación existente entre la *Fenomenología* como teoría del fenómeno y la filosofía del espíritu como teoría del ser del Espíritu, cuyo fundamento son las categorías de lo Absoluto y se desarrollan en la *Lógica*.

Entonces, y aunque evidentemente el *concepto* es el hilo conductor del edificio doctrinal hegeliano, circunvalándolo coexiste todo un horizonte de materia extraída de la vida y de la



experiencia, que él no ignora, por lo que da al proceso del conocer la misma forma que da al proceso *histórico*, sólo que aquí el fin es el *Espíritu*.

La historia se transforma en el desarrollo del mundo dialécticamente concebido, por lo cual, dentro de ella, la cognoscibilidad del mundo como progresiva autorevelación, queda asegurada por el *logos* que, como residencia del espíritu, es el sustrato que hace posible la revelación del mundo. El problema gnoseológico del objeto queda así resuelto por la mediación entre el objeto y la conciencia y por el *panlogismo* o identidad hegeliana entre el pensamiento y el objeto real, entre el despliegue conceptual del pensamiento y el despliegue concebido del mundo. En virtud de la unidad metafísica entre la materia del mundo y la del espíritu cognitivo, ya no hiato alguna entre lo cognoscible y el conocer.

Afirma Hegel que, “la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal cual está en sí y por sí, sin envolturas*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito*.”<sup>560</sup>

De aquí que tal *Lógica* se halle preñada de consecuencias respecto al saber cómo Hegel interpreta a Dios y dado que las categorías en ella enunciadas son las de lo Absoluto.

Hegel sabe que el *Génesis* enuncia que Dios creó al mundo de la nada, también sabe que, a partir de Tomás Dios es *Ipsum esse subsistens*, la identidad total entre esencia y existencia; entonces, él traduce la creación de Dios del mundo de la nada, en la nada de sí mismo, con lo cual si bien unifica los extremos ser y nada, transforma la Esencia de Dios en un perenne devenir, que al contener tanto la identidad como su contradicción real es propulsora del continuo proceso de creación de todas las cosas. El Dios de Hegel no creó al mundo y el séptimo día descansó, como vitalidad originaria no podría hacerlo, significaría inmovilidad y ésta es sinónimo de muerte. Por ello, el próximo paso es que el *Ens realissimum*, si opta por su manifestación, porque también podría hacerlo por su ocultamiento, supere el devenir en la existencia, dando lugar a las sucesivas configuraciones que, dentro del sistema hegeliano, adquiere la conciencia hasta llegar a lo Absoluto. Dios es así la verdad – alétheia- sin envolturas, y eterno sólo antes de su decisión de crear lo finito, que hubiera podido no tomar, pero, una vez tomada es un permanente *creari* de autoconstrucción libre, conciente y creadora que transfiere al hombre como especie, en participación.

Hay aquí, todo un retomar, incluir y superar de pensadores anteriores, desde Anaxágoras (*Nous*) Parménides (monismo estático) y Heráclito (contrarios, devenir), pasando por Escoto Eriúgena (Dios como *creari*), Agustín (Dios interior), Santo Tomás (ens-esse) y Spinoza (Sustancia), que hace fecunda la *dialéctica genética* de los cambios aportada por la lógica hegeliana, la única que se conoce entre la Esencia y su manifestación: el concepto relacional de *desarrollo*

<sup>560</sup> HEGEL, G: *Ciencia de la lógica*, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Hachette, Bs. As, 1976. p. 47.



concreto que dará lugar, entre otras cosas al derecho vigente, como obra de una historia que motiva esta tarea; descontando a la historia de la filosofía como obra del pensamiento puro.

### 2.2.1. Esencia e historia

Las determinaciones del ser, en la *Lógica* de Hegel son la periferia de lo que constituye su eje central: la teoría de la Esencia. Las relaciones del Ser lógico son todavía episodios dentro de la inmediatez; en cambio, en la Esencia la negación recae sobre sí misma, produciendo la automediación de la Esencia en el fenómeno.

La distinción entre esencia y fenómeno aparece en el momento mismo en que se llama “apariencia” a cualquier fenómeno que es ilusorio a los sentidos, como lo opuesto a lo que en verdad o esencialmente es. Dentro de lo social, al adquirir una significación de lucha, surge como “naturaleza”, frente a las normas “convencionales” que son impuestas.

En Hegel, la tensión existente entre la esencia y el fenómeno recoge y contiene todo lo pensado en filosofías anteriores sobre ella y refiere a algo que se halla como supuesto y en la base del ente, por lo que tiene el sentido intemporal del haber “sido” siempre, si es que ese algo ya “es”. Por lo tanto, se trata del fundamento –*Grund*– absoluto y determinado que es la condición del fenómeno y, sobre todo un contenido lógico que sale del ser en sí abstracto, inesencial, para concretarse en el ser fuera de sí o, lo *otro* frente al ser, que hace recaer la esencia en la esfera de la existencia.<sup>561</sup> “La Esencia es la verdad del fenómeno.”<sup>562</sup>

La dialéctica determina a la esencia como repliegue sobre sí misma o reflexión, por ello, las primeras categorías de la esencia son las de reflexión. Ésta se caracteriza por un ir al encuentro de la esencia de la cosa, del ser de lo Absoluto, Hegel distingue la “reflexión externa”, consistente en la que realiza el pensamiento filosófico que se examina –*Fenomenología*–, de la “interna” o “en sí”, que refiere al devenir entre los opuestos propio de las cosas.

En la reflexión interna la esencia es su propio objeto, por lo que todo lo que fue supuesto y aceptado sin examen en el ser se hace objetivo, aparece como estructura de la superficie que no podría ser entendida sin un replegarse del pensamiento a una dimensión más profunda, que hace visible el fundamento de donde brotan las categorías del ser: la esencia.

Hegel llama a las primeras categorías de la esencia “determinaciones de la reflexión”, dentro de las que ocupan un sitio central las “leyes del pensar” de la lógica formal: identidad y

---

<sup>561</sup> Cf, HEGEL, *Lógica*, op. cit, p. 345.

<sup>562</sup> *Ibid*, p. 383.



contradicción –*Widerspruch*-; pero, tales leyes no bastan para una lógica de la esencia que se nutre de la dialéctica de los conceptos.

Así, la identidad, entendida como mera tautología no es una ley del pensamiento, menos de la esencia, por ello, Hegel sostiene que el *principio de identidad* es una verdad a medias que, para ser total debe contener la unidad de la identidad con la diversidad; o sea la anfibología propia de todo concepto especulativo, vista negativamente por Kant.

Lo dicho es más visible aun en el *principio de contradicción*, que en su forma corriente es una expresión negativa de la identidad, por lo que formalmente, la identidad está puesta como negación de la negación, puesto que todo juicio que afirma algo, niega la negación de lo que afirma; desde la identidad esto significa que lo que se afirma al ser idéntico a sí mismo, contiene la no-identidad o contradicción.

Por lo tanto, la diferencia es la unidad de la identidad, es “diversidad” que por *oposición* a la identidad es igual a ella, por lo que tal oposición se traduce en “unidad de la identidad con la diversidad”.

Para Brauer está claro “que Hegel torna como prototipo de la negación no la proposición negativa sino la negación predicativa, y que para él la negación no caracteriza *una relación entre* proposiciones sino entre conceptos (...)”<sup>563</sup> Además que, “lo que Hegel entiende como doble negación conduce a un resultado positivo pero diferente al punto de partida. (...) no tiene en mente una función lógico-lingüístico sino un proceso ontológico dialéctico.”<sup>564</sup>

La dicotomía existente entre los términos de una relación es, para Hegel, dinámica, porque es una combinación de fuerzas opuestas en lucha, en la que entre los términos no hay separación, ni son independientes de su relación con el contrario. “La *negación de la negación* no es en Hegel sino otra expresión para designar tanto lo que entiende por contradicción como su resultado.”<sup>565</sup> La “doble negación” constituye tanto una nueva opción como una forma superior de identidad, en la que la unidad de los momentos sólo son en cuanto son uno, pues lo que al mismo tiempo es idéntico y opuesto es en sí contradictorio.

Hegel con la negación de la negación de la contradicción, no sólo *supera el principio de contradicción* sino que al hacerla real, la repone en el mundo, puesto que el progreso dentro de éste radica en la actividad permanente y productora de lo nuevo y más alto, como lo opuesto al estatismo de la identidad; en definitiva en la superación de las antinomias.

Por lo dicho, el fin último al que conduce la reflexión es que lo Absoluto es vida y movimiento: es espíritu, es fuego. Y, pensar esto como imperfección es un prejuicio que exclu-

---

<sup>563</sup> BRAUER, D: “Negación y negatividad en Hegel” en *Escritos de filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Centro de estudios filosóficos, Buenos Aires, 1994, n° 25-26. p. 104.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 118.



ye la riqueza de la experiencia o la juzga como carente de atractivo dentro del mundo. No se puede inmovilizar la vida del pensamiento, ni evitar el esfuerzo conceptual de hallar en la contradicción la génesis del contenido creativo del concepto impreso en su naturaleza dialéctica.

A la afirmación de que no se puede pensar la contradicción, Hegel la implicaría que no se puede pensar el mundo en la totalidad de sus manifestaciones, Hegel la resuelve con el pensar especulativo, el único capaz de vencer la resistencia de las cosas y ofrecer una solución, aunque transitoria, puesto que la contradicción volverá a surgir como un nuevo momento, que a su vez será nuevamente superado –*Aufhebung*– en otro, simplemente para resurgir como el ave Fénix. La tarea filosófica radica en hacer inteligible este tránsito dialéctico aparentemente inexplicable.

Sólo la naturaleza de lo vivo tiene la fuerza para abarcar y mantener la contradicción en sí, es la fuerza de la unidad del fundamento la que le permite adentrarse en él para, desde él renacer, impidiendo que se vaya “al fondo” o que sucumba.

Si la oposición tiene fundamento, todas las cosas contienen oposición y fundamento, éste es la esencia, lo que emerge por debajo del plano del ser. Dicho fundamento siempre tendrá que ser pensado como algo diferente, como algo que se tiene que añadir a lo fundamentado, porque como *forma* de la reflexión el fundamento es un ser puesto a diferencia de la cosa.

Ahora, si la cosa puede ir hacia el fundamento o adentrarse en él, es porque éste está en sí, no proviene de fuera, sino de la esencia misma de la cosa. El ámbito descrito pertenece a lo finito, por naturaleza contradictorio y contingente, opuesto a lo necesario, por lo cual involucra a la esencia necesaria a la que como fundamento tiene que retornar o caer; pero ya no será un ser que cae, sino un ser absolutamente necesario el que emerja de tal operación especulativa.

Pues, cuando el pensamiento penetra en la naturaleza de las cosas dándoles su forma, es la *conciencia* el *yo puro* que se sostiene independiente de toda circunstancia y no produce nada más que lo *universal*, por lo cual prescinde de todo sentimiento u opinión y deja a la cosa obrar en sí. Según estas determinaciones los pensamientos son objetivos, contienen las denominadas *formas* del pensamiento conciente. “La *lógica*, pues, coincide con la *metafísica*, que es la ciencia de las cosas dadas en el pensamiento, el cual por esto mismo expresa la esencia de las cosas.”<sup>566</sup>

La reflexión es quién pregunta por el fundamento y contesta lo contenido en la pregunta, lo cual como ya vimos es para Hegel una mera tautología a la que responde con el argumentar especulativo que deja de lado lo lógico-formal para adentrarse, como sostiene Brauer (Cf., Ut supra), en el ontológico donde lo que interesa es el *contenido* o “forma” del *fundamento* cuyo soporte es la *materia*-principio dispuesta potencialmente a recibir su configuración. De este

---

<sup>566</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopedia*, Tomo I. § 23/24.



modo, forma y materia superan su oposición al ser ambas propias de la cosa misma, es decir que, en virtud de la identidad entre el fundamento y lo fundamentado, el contenido es esencia.

El fundamento real mantiene una relación extrínseca con la cosa, por lo cual es incompleto, es menester completarlo con el formal que reside en el concepto o la cosa *en y para sí* misma. El fundamento formal supone la inmediata determinación de contenido y éste como fundamento real supone la forma. Luego, el fundamento es la forma inmediata que se aparta por referirse a sí como a un otro. Tal relación fundamental se muestra como una relación de condición, entre precisamente lo condicionado con un incondicionado, pues sólo éste puede colmar los requisitos de fundamento o razón suficiente. La condición es aquello *sin lo cual* la cosa no se realiza: el fundamento es aquello *por lo cual* la cosa se realiza necesariamente. La identidad entre condición y fundamento es el contenido y la unidad formal de ambos: lo incondicionado o la “cosa en sí misma”.

La coincidencia de lo descrito con la dialéctica de lo infinito, lleva a entender el progreso como el desplazamiento de una condición a otra, pues el concepto de lo incondicionado es la totalidad del progreso en su plenitud hasta lo verdaderamente infinito. Lo incondicionado es la cosa misma, pero se diferencia de su ser porque tiene que retornar a sí como “mediata inmediatez”, a lo profundo de su esencia para ser devuelta a la exterioridad del ser. Tal regreso es nada más, ni nada menos que el surgir de la cosa a la existencia, la cosa emerge de sí misma para automanifestarse fuera, o lo que es lo mismo: cuando están dadas las condiciones la cosa entra en la existencia. Ahora, la cosa es esencia o incondicionado antes de existir, la existencia es sólo una determinación de ella, que se efectiviza una vez dadas las condiciones. La exteriorización de la Idea preexistente en la existencia, es algo que simplemente se cumple en el proceso intemporal del devenir o en el temporal del devenir histórico como Espíritu objetivo.

Luego de las descripciones hechas no es difícil ver por qué para Hegel, “La lógica de la esencia es (...) el *organon* de la historia dialécticamente concebida; en ella hay que buscar sus más importantes conceptos genéticos mediadores.”<sup>567</sup> Esto es así, porque la esencia, en su determinación refleja final se cancela a sí misma como fundamento y tal negación del fundamento es manifestación. El fundamento, como ser en sí independiente, una vez manifiesta la cosa se retira, o lo que es lo mismo: el ser se ariquila en la esencia.

Entonces, en Hegel, la cosa se funda desfunda sobre un trasfondo de Naturaleza, Esencia o lo que en Spinoza es la Sustancia y que desde Platón hasta Santo Tomás tiene carácter óntico; porque, si bien para él, en la Lógica las cosas son obra del concepto en sí y la Esencia se mantiene como pensamiento, pero las concreciones del universo son obra, en definitiva, de una *Esencia impulsora material*. Si como dice Feuerbach: “La filosofía hegeliana es el último refu-

---

<sup>567</sup> BLOCH, E: *El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces, F.C.E., 1949. p. 142.



gio, el último pilar racional de la teología.”<sup>568</sup> Agrego: ¿este *materialismo* hegeliano no habrá sido como último refugio, el último nombre de Dios?

Ahora, la existencia es sólo un ir, entrar y salir del ser hacia su fundamento, no es la esencia misma, sino manifestación de ella, que se realizará en el fenómeno.

### 2.2.2. Automediación de la esencia en el fenómeno: existencia y realidad

Para Hegel, si la esencia es esencia de algo se ha de tener que manifestar y lo hace justamente en el fenómeno, que siempre lo es *de* una esencia, sin ser nunca ella misma. La existencia sale de la esencia, no es predicado de la esencia como la entendieran los averroístas con consecuencias lamentables para la doctrina de la creación; la existencia es la manifestación total y acabada de la esencia. Ahora, por ser tal la existencia conlleva la multiplicidad de las cosas en que se manifiesta y en sus múltiples relaciones, por lo cual al diferir por su contenido surge en ellas la contradicción, entre otras la presente entre el mundo que se manifiesta y el que es en sí, aunque se supongan recíprocamente. Por ello, lo que es *en sí* y se revela como interno, entra a ser realidad efectiva de lo Absoluto; es decir, el fenómeno cuyo contenido es finito es manifestación y espejo de lo Absoluto o apariencia de la esencia.

Explico, lo universal Absoluto que es la esencia se realiza en lo particular, por lo que la concepción hegeliana del desenvolvimiento del ser, corresponde a la relación aristotélica entre *potencia* –en sí- y *acto* –para sí-, éste se realiza como *existencia* particular distinta, porque la unidad del *en sí* y *para sí* constituye lo *concreto*. Y, el desenvolvimiento del Ser en toda la plenitud de su contenido concreto es el mundo de los *fenómenos*; habiéndose superado la diferencia entre forma y contenido, el resultado efectivo es: el fenómeno como manifestación de lo Absoluto.

Hegel intenta así, establecer un acuerdo entre experiencia y razón, porque considera que la filosofía debe su desarrollo a la experiencia, cuya misión es otorgar un contenido empírico, una garantía de verdad a los encadenamientos lógico que otorgan la forma, donde radica el *a priori* de la libertad del pensamiento.<sup>569</sup> Esto en Hegel significa que comprender lo efectivamente *real* –wirklich-, hacerlo inteligible es el fin de la filosofía: todo debe ser reconocido como racional, *ideal*, conocido en una *forma* adecuada a la razón y de igual naturaleza que sus ideas.

---

<sup>568</sup> FEUREBACH, L. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Trad. Eduardo Subirats Rüggeberg. Orbis, Bs. As. 1984. p. 37.

<sup>569</sup> Gnoscológicamente, para Hegel, el pensamiento es libre cuando no está sometido a dato exterior alguno, es sólo emanación de un pensamiento que encuentra el espíritu en lo real.



Lo infinito del ser se automanifiesta en la *existencia*, al devenir finito, por ello la cosa no es nada si se separa de sus manifestaciones, la esencia sólo encuentra su síntesis en la realidad efectiva -Wirklichkeit-: la *realidad verdadera*, por oposición a la simple *posibilidad* o a la pura *contingencia* es el ser necesarios, la *necesidad racional*.<sup>570</sup>

La realidad ha de distinguirse cuidadosamente no sólo de lo accidental, sino del ser determinado de la existencia fortuita en la que hay cosas que no responden a exigencias justas y universales (...) y la filosofía tiene que habérselas con esa realidad de la cual todo aquello es el lado exterior y superficial de ella.<sup>571</sup> Y, por lo descrito, es el contenido de lo existente quien dispone que lo posible sea real y algo es posible cuando están dadas las condiciones para que su realidad se efectivice, o sea que la cosa tiene que ser real, sin poder dejar de serlo y la posibilidad se ha convertido en necesidad.

Entonces, la propuesta hegeliana es penetrar por debajo de la superficie de los fenómenos, en los desarrollos dialécticos que se reflejan en él, para acceder a la química histórica en que las cosas surgen a la *existencia* –acto- como automediación de la esencia en el fenómeno. Porque la esencia como fundamento absoluto y determinado es la condición del fenómeno, un contenido lógico que, permanentemente sale del ser en sí abstracto para plasmarse en el ser fuera de sí: la esencia es la verdad del fenómeno.

Como realidad, el fenómeno es manifestación de la esencia, de ahí que muestra en todas sus relaciones esenciales una necesidad racional absoluta que es de donde, en Hegel, surge la historia como espíritu del mundo derramado; salvo, como ya se vio, en aquellos fenómenos no totalmente mediados, por ende, no verdaderos ni esenciales. Éstos son juegos marginales fortuitos, elementos secundarios y anecdóticos de la historia sobre los que el *logos* no ha ejercido su mediación, son las *astucias* o ardidés de la *razón* que no tienen espacio alguno dentro de las categorías lógicas, porque lo no esencial, lo no verdadero no tiene cobijo lógico, sí hay en cambio espacio para el salto de una categoría a otra; por ende lo pernicioso tampoco forma parte de la “esfera de las diferencias” o de la negación, pues en ésta, “el fermento del dolor y la contradicción”, son vehículos dialécticos y no un atraso lógico.

Por ello, para Hegel, la historia si ha de ser verídica y objetiva, sólo puede ser relato de lo universal, porque en ella la masa superflua de singularidades oscurece los objetos dignos de historia, puesto que es verdad para el espíritu sólo lo que es sustancial.<sup>572</sup> Lo particular, lo que es finito y contingente son sólo momentos dentro de la historia universal que tienen que negarse como tales para retornar a lo universal y acceder a la historia del género humano.

---

<sup>570</sup> Cf. SERREAU, R: *Hegel y el hegelianismo*. Trad. León Sigal. EUDEBA, Bs. As. 1978. p. 21.

<sup>571</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopedia*, Tomo I, § 6.

<sup>572</sup> Cf. *Ibid*, Tomo III, 274.



“El hacer en la historia la suposición de un fin (...) ha sido llamada una consideración *a priori* de la historia (...) Sobre esto y sobre la historiografía en general, hay que hacer una advertencia especial. Que en el fondo de la historia –y esencialmente en la historia universal- yace un fin final en sí y por sí, y que éste ha sido y es realizado, efectivamente en la historia (el plan de la providencia); que en general la razón esté en la historia; esto debe ser considerado como necesario filosóficamente.”<sup>573</sup>

### 2.3. El Espíritu Objetivo: filosofía e historia universal.

Ya tanto en la *Fenomenología*, como en las *Lecciones*, Hegel piensa que el único ámbito en que el espíritu se halla enfrentado consigo mismo como objeto y dentro del cual se auto-engendra como trabajador-conciente es en la historia. Metodológica o dialécticamente expresado esto equivale a decir que produce su propio conocimiento y que su obra-trabajo es un movimiento en el que ejecuta la historia real. Este ser conciente del espíritu de su devenir en el tiempo o de su desenvolvimiento como historia, lo diferencia de su estado en la naturaleza, donde se encuentra enfrentado a un objeto de conocimiento inconsciente, o sea a él mismo en estado durmiente; por ello, en la naturaleza no existe la misma dialéctica-dinámica que en el proceso como progreso de la historia.

El conocimiento de sí mismo equivale a la autonomía y por ende a la libertad del espíritu, y la historia como el proceso-progreso del llegar a ser conciente del espíritu es, al mismo tiempo, la historia de su llegar a ser libre, de su desenvolvimiento en conciencia de la libertad. La consideración de la historia como el lugar donde el espíritu se desarrolla como conciencia de la libertad es, según Hegel, tarea de la ciencia histórica, pero ésta sólo como filosofía histórica logrará reconocer en la libertad la verdadera esencia de la historia.

Hegel en la Introducción a las *Lecciones*, describe tres modos de hacer historia: el *original* meramente descriptivo; el *reflexionante*, interpretativo-pensante, que puede ser inmediato, pragmático, crítico o abstracto; y el *filosófico*, activa contemplación de la historia, cuyo seguimiento se realiza a través de la dialéctica del pensar, convirtiéndola en el verdadero método para tratar la historia. De este modo, la ciencia de la historia *reflexionante* ha de reconocer que, es en realidad la Idea –igual que el conductor de almas Mercurio- quien conduce a los pueblos y al mundo, y que es el espíritu su voluntad racional y necesaria, el que ha conducido y conduce los acontecimientos universales.

El espíritu en su desarrollo hacia la adecuación de su concepto consigo mismo, en su progreso en conciencia de la libertad, es principio conductor de la historia universal, la cual ex-

---

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 269.



presa el proceso-progreso del mismo. El desenvolvimiento del espíritu en la historia universal como conciente es, simultáneamente su verdadera autogénesis, la cual corresponde a aquel pensar que se determina libre y autónomamente: a la razón -como concepto y como autodeterminación del yo como momento de la voluntad-. Ésta constituye el impulso vital y la finalidad absoluta del progreso conciente del espíritu *en y como* historia universal.

La realización de la razón es al mismo tiempo, la de la autodeterminación o libertad del espíritu como el alfa y el omega de la historia universal, en cuanto que es sustancia, contenido y actividad dentro ella. Metodológicamente hablando el postulado filosófico es axioma, porque de él deriva y a él se reduce todo lo demás; es contenido en cuanto que para la razón es su propio objeto de saber natural e histórico; y es actividad o entequeia como finalidad absoluta de aquel, lo que se realiza en y a través de su autogénesis. Desde este punto de vista es que, para Hegel, el tratamiento del despliegue de la razón es tarea propia de la filosofía de la historia, pues sólo el método cognitivo utilizado por la filosofía corresponde al contenido dialéctico-especulativo del proceso del espíritu-razón.

De este modo, lo que se presupone en la contemplación de la historia, es un hecho en la concepción filosófica, que la razón domina al mundo y que, por ende, también la historia universal es razonable. Mediante la filosofía especulativa se demuestra que la razón es la sustancia como *materia* infinita de toda vida natural y espiritual, y también la *forma* infinita como actividad de ese su contenido; es poder y contenido infinitos, dado que es sus propios objetos los que utiliza para su actividad, no como en el caso de la actividad finita que requiere de alimentación exterior. El espíritu realiza así la conversión de lo posible -potencia- en realidad -acto- de la finalidad de la historia universal, que es como se vio proceso de autoconocimiento y progreso hacia la libertad.

Tal realidad, era descrita por Hegel en la *Lógica* como la realización de la Idea, por lo que el hombre para ser libre debía someter su voluntad a la Idea -ésta nunca podrá ir en contra de lo verdaderamente real del mundo-, para tener la certeza de su meta y su realización, y para que el sentido y el fin del mundo se realizaran en él. Cuando el sujeto alcanza tal comprensión, alcanza tanto la unidad de su ser con su deber ser -destino y fin le pertenecen intrínsecamente-, como la identidad entre el conocimiento y su voluntad, ente lo verdadero y lo bueno. Lo único real en el mundo es la Idea Absoluta, como conciencia desarrollada de lo absoluto; es lo que la *Lógica* ha desarrollado en su marcha dialéctica: el saber que lo absoluto tiene de sí. Y, esta autoconciencia corresponde, según lo relatado, a una tarea de comprensión de la historia, que sólo puede realizar la filosofía.

Por lo expuesto, la descripción de la *Fenomenología* y de la *Lógica* hegeliana ha sido condición necesaria para interpretar su noción de historia. Hegel nos ha enseñado que la realidad se capta a través del pensamiento y que éste la traduce en conceptos, cuya creación conlleva



un contenido en el que se alberga la “génesis “de la humanidad. Y, el relato de la génesis de ese contenido es la historia.

La historia es obra, acción humana, inserta en un trasfondo de naturaleza que la fundamenta, de modo tal que es mediante esa “naturaleza”, que contiene ya por adelantado las manifestaciones de su espíritu y su libertad, que el hombre deviene historia. La historia se constituye así en el drama entre el “espíritu” y su “destino”, es el espíritu del cristianismo y su destino. Dos caras de una misma moneda, que a partir de entonces no deben considerarse por separado, concomitante con el drama de la libertad de la que goza el hombre, justamente por poseer espíritu y, la elección y manejo de su propio destino. Ineluctable, sí porque es predestinación. .

Dentro de este contexto, la modernidad entendió a la historia como la necesaria reconstrucción de un pasado, inseparable de un proyecto de transformación del presente, tendiente a la construcción de una sociedad futura en la que sólo reinara el derecho. Pero Hegel, al concebir la época posterior como la verdad de la anterior, trastoca con su finalismo el orden histórico, pues ya el presente no se originará en el pasado, sino que será, a los efectos de la importancia para la toma de decisiones, el futuro quien lo determine. Con lo cual tampoco hay *causa* alguna que ordene la sucesión temporal. Pero, el omega o el final no son, ni en la lógica ni en la historia hegeliana, otra cosa que el alfa informada y el retrotraerse de aquel a este comienzo. El alfa del Ser puro se ha desarrollado cuando se ha desenvuelto del todo: el desarrollo aquí es lógico, pues vuelve hacia atrás. Esto se confirma con lo dicho por Hegel en la *Lógica*: “Cabe afirmar pues, que en la actividad teleológica el final es el comienzo, la consecuencia el fundamento y el efecto la causa, que esta actividad no es sino un devenir de lo ya devenido.”

Para Hegel, la historia es obra y determinación humana que transcurre en el tiempo, en el que el hombre deviene historia, por ello es acumulativa, tal como lo demuestran sus manifestaciones artísticas, científicas y religiosas. El fluir del devenir irrumpe en la historia humana con todas sus fuerzas y espíritu mediante, rompe con todos los vínculos que lo ataban a la existencia natural para develar todos los misterios del fenómeno, porque todo lo real, y el espíritu objetivo lo es, es temporal y el tiempo es una magnitud del ser espiritual.

La historia es el proceso temporal del ser espiritual, expuesta en diferentes fases de su evolución y cuya verdad se halla, justamente en el proceso entendido como un todo y no en el resultado final. Sólo lo Absoluto es resultado, esto es la filosofía.

En la filosofía de la historia hegeliana, se encuentra dogmáticamente contenida, más que en ninguna otra parte de su sistema, su tesis metafísica fundamental de que lo Absoluto es razón y si la razón domina al mundo, el curso de la historia universal también es racional.

Para la historiografía, lo dicho es un supuesto, para el filósofo es una cuestión especulativa, porque si la razón es sustancia –materia y forma- en tanto fuerza impulsora, todo surge de ella. De modo tal que, la historia como desenvolvimiento del espíritu objetivo en el tiempo,



es un transcurso que, filosóficamente sólo puede ser pensado desde su esencia o, lo que es lo mismo desde la razón.

La idea de naturaleza, al singularizarse, deja penetrar en ella la contingencia y tanto de la historia natural como también de la historia humana que pertenece a este orden de conocimiento, puesto que si bien la Idea es lo que constituye su esencia, su manifestación cae dentro de la contingencia y la arbitrariedad.<sup>574</sup>

Concebirla filosóficamente significa desde su necesidad, dejando de lado todo factor contingente o exterior, todo acontecimiento que el historiador pudiera tener en cuenta, para atenerse exclusivamente a lo objetivo- teleológico de ella como “fin último del mundo”. Este fin, es el ser el *para sí* del espíritu objetivo que en su devenir se completa, autoconcibe y autorrealiza en la historia universal.

Es claro que para Hegel la historia ha de tener un fin, pero además, dentro de ella, se ha de dejar de lado tanto lo subjetivo como la idea de que para ser objetivo, el historiador ha de proceder con imparcialidad sin emitir juicio ni opinión, lo cual significa no tener ningún interés. Esto para Hegel es tan ridículo como decir que un juez, al emitir un juicio no persigue interesadamente el cumplimiento del derecho como su fin. “Una historia sin dicho fin y sin dicho juicio, sería solamente un abandonarse de idiota a la mera imaginación; no sería ni siquiera un cuento de niños, puesto que también los niños exigen en las narraciones un interés, esto es, un fin que les deje entrever la relación de los acontecimientos y de las acciones de aquel fin.”<sup>575</sup>

Entonces, como el historiador, para Hegel, no es pasivo en su concepción de la historia, de entre ellos quien considere que el mundo es racional, ordenado y que tiende a algo, fundamentalmente al progreso, también como el filósofo lo verá racionalmente, porque cada uno ve lo existente a partir de las categorías que porta.

Dentro de este contexto racional, parece poco probable que la historia hegeliana esté puesta bajo el signo de la fe en la Providencia, pero es así, sólo que tal Providencia no es ingenua, ni sus caminos tan insondables si nos atenemos a que es un tránsito con dirección única: un fin absolutamente cognoscible, aunque no siempre reconocible en lo particular.

Por lo dicho, para Hegel su historia es una *Teodicea* que contiene todos los males concretos de la humanidad: *La historia del mundo no es el terreno de la felicidad*,<sup>576</sup> aunque su idea no es reconciliar el espíritu con lo negativo al estilo de Leibniz, sino que tal reconciliación se opere a partir del conocimiento de que todo lo negativo superado, desaparece en lo afirmativo. La desaparición de lo negativo no lleva a alcanzar la felicidad, sino a realizar la razón. Con la

<sup>574</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, Tomo I, § 16.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 271/3.

<sup>576</sup> HEGEL, G: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I. Trad. José Gaos. Rev. de Occidente, Madrid, 1953. p. 74.



razón el hombre se eleva por sobre el mundo natural y oponiéndosele, entra en el mundo del espíritu autoconciente de devenir historia: por lo tanto, el hombre se hace, se conquista mediante una actividad, de la cual el espíritu es el resultado.

La plenitud del espíritu radica en ser libre y en su forma más pura es el pensamiento abstracto, tal como Hegel lo describe la *Lógica*, pero en su concreta realidad se desenvuelve como espíritu objetivo dentro de la historia universal que es su destino. Como espíritu subjetivo es conciente del acontecer histórico dentro del que supera las ataduras del ser fuera de sí para aprehenderse libre y también es conciente de su estar condicionado por tal acontecer; tal autoconciencia hace del hombre un ser histórico.

Ahora, el espíritu sólo es la representación de lo que es en su naturaleza, no encuentra su contenido, sino que lo captura transformándose en su propio objeto, por ello en su naturaleza es para sí mismo libre, tiene su “forma” en sí sin dependencia de lo otro; sin embargo, la libertad no le es dada, tiene que realizarla en una lucha que consiste en negar permanentemente lo que amenaza su libertad. Y, aquí radica lo contradictorio de su esencia: es, llegando a ser y sólo logra ser, lo que ya es.

De este modo, el espíritu se produce a sí mismo, pero tiene que saberlo, deleitarse en esa sensación de libertad, porque si no la siente se mantiene esclavo; esto que hace al espíritu individual, guía también al espíritu objetivo de la historia que, en tanto naturaleza universal es un individuo determinado: un pueblo. El espíritu de un pueblo –*Volksgeist*– es el espíritu histórico objetivamente individualizado, una figura determinada e irrepetible en su nacer y perecer temporal, dentro del cual se gesta el espíritu singular e individual del hombre.

La mentada singularidad cualitativa del espíritu de los pueblos, no consiste solamente en que tienen un carácter único dentro del suceder universal, sino también en la diferente representación que cada uno hace de sí mismo. Tal representación puede penetrar en mayor o menor profundidad la esencia del espíritu, porque lo que él realiza en la historia es siempre lo que sabe de sí, y este saber se manifestará en la organización de sus instituciones: derecho, eticidad – ligada a la religiosidad- y Estado.

De este modo, la esencia del espíritu de un pueblo se relaciona directamente con el individuo, aunque él no lo sepa porque es su sustancia; el individuo está en la sustancia del espíritu de su pueblo, al mismo tiempo que él hace posible su desarrollo como tal sustancia. Esto conduce a que ningún individuo puede ir más allá de su *sustancia* o lo que es o mismo, a que nunca se diferenciará del espíritu de su pueblo como lo hace de sus semejantes. Dentro de un pueblo, los grandes espíritus son aquellos capaces de concebir y realizar tal sustancia, y de conducir a su pueblo según el dictado del espíritu universal; en ellos la individualidad ha desaparecido.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel diferencia el espíritu del pueblo con sus particulares fases de desarrollo, del espíritu universal como espíritu divino



que se revela en la historia; el primero puede morir porque es sólo una parte del todo hacia el que se dirige: el espíritu universal, que no perece nunca. Los pueblos, con existencia separada, integran un proceso ordenado del principio al fin, último y del todo del desarrollo de la humanidad hacia su saber de la libertad.

El continuo histórico que Hegel desarrolla en las *Lecciones*, tiene cierta analogía con las edades y se despliega en cuatro grandes períodos. El primero es el *mundo oriental*, nuevo respecto de la *Fenomenología*, aunque para la historia representa lo que el capítulo sobre “señorío y servidumbre” y relata el tránsito del hombre primitivo al estado civil, o el paso de la prehistoria a la historia en los imperios asiáticos. Simboliza la niñez de la humanidad y sus formas políticas son deficientes y autoritarias, por lo que en ellas sólo se da en el hombre una lenta separación de la naturaleza y a eso apuntan sus instituciones políticas, de su religión y de su estética.

La segunda época es la del *mundo griego*, edad juvenil de la humanidad en la que la armonía, irrepetible, entre individuo y polis, hace posible la democracia. Esta armonía coincidente con lo estético, con su concepción de los dioses y con su organización política, da lugar por primera vez, al surgir de una individualidad entendida como participación en lo público.

Éste contrasta con el *mundo romano* y el individualismo extremo de los intereses que se apoderan de la vida pública, dentro de la cual la única ley es la conquista y el saqueo desenfrenados que conducen a la autodestrucción. Hegel ve a este mundo como precursor de la “sociedad moderna”, prototipo de la conciencia desgarrada entre lo público y lo privado, entre una libertad individual sin límites y la sumisión a la voluntad arbitraria de un individuo de todos los demás. La Roma imperial significa la destrucción de la vida política y el despojo de los derechos públicos. Hegel condena expresamente la esclavitud en el mundo antiguo, la cual parece no tener otra justificación que la ignorancia que tiene el hombre sobre sí mismo, por ende no achacable a casualidad alguna, negada por él insistentemente.

Seguidamente la historia se desdobra en dos acontecimientos fundamentales: el cristianismo y la Revolución. El primero surge, precisamente, a partir de la Roma Imperial y su degradación, cuya consecuencia es el emerger de la interioridad y el reemplazo del déspota señor terrestre por la dignidad del divino, en la cual el hombre descubre su propio espíritu. Este nuevo principio sobre el que girará la historia se revela en el cristianismo, pero no como un contenido dogmático-religioso. El mensaje cristiano es reinterpretado como el camino en el que la conciencia evoluciona a través de las estructuras racionales que crea; es la “conciencia infeliz” e insatisfecha consigo misma de la *Fenomenología*.

La igualdad de los hombres *ante* el ser superior es transferida por Hegel al ámbito del derecho como igualdad entre los hombres, de ahí que la historia que sigue se transforme en un continuo abogar por la institucionalización de tal igualdad y su concomitante libertad interior.



La esclavitud se torna incompatible con una libertad que es un derecho de todos por igual y no privilegio de unos pocos.

Dentro de este contexto aparece el cuarto período que corresponde al *mundo germánico* y que mienta, no muy acertadamente, la historia medieval y moderna, aunque revela que lo gravitacional dentro de ella es el protestantismo y la Reforma. El eje del problema se desplaza así al existente entre la Iglesia y la política secular, aunque Hegel insiste en mantener el ideal cristiano, que se concreta en la monarquía constitucional como forma de gobierno, porque es la que más se adapta a la insipiente sociedad industrial.

Las descritas instancias fundadas en la libertad, suministran a Hegel la división de la Historia, puesto que la libertad del espíritu, su sustancia, es lo que constituye su más propia naturaleza y la historia es el progreso, que debemos conocer en su necesidad, hacia la conciencia de la libertad. El proceso de la libertad –desenvolvimiento del espíritu, decurso de la razón y despliegue de la Idea- es de suyo una necesidad.

En el capítulo final de las *Lecciones*, se refiere al *Iluminismo y la Revolución*, haciendo un tratamiento de ésta que ha convertido su historia en un enigma de difícil solución: “Con este principio formalmente absoluto llegamos al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días.”

Ahora, “se debe tener en cuenta (...) que las *Lecciones* no fueron publicadas por Hegel y que en la primera edición de ellas, hecha por su discípulo Eduard Gans la proposición citada se lee de otra manera: en vez de ‘historia’ (*Geschichte*) aparece el término de difícil traducción *Welthistorie*, con lo cual se obtendría algo así como ‘llegamos al último estadio del historiador mundial...’, o sea, de la comprensión o narración *subjetivas* de la historia y no a su fase final.”<sup>577</sup>

Respecto al por qué la historia descrita por Hegel, pudiera tener un abrupto final, hay ésta, como tantas otras opiniones; basándome en el sistema total, entiendo que se trata de la finalización de la última de las etapas de la que él puede dar cuenta, porque el filósofo ha de limitarse a la reconstrucción del pasado, o a captar su tiempo en pensamiento, no a pensar lo que vendrá. El pasado se recuerda, lo que se puede representar como experiencia frente a la conciencia –lo sabido- es lo existente, el futuro no es sabido. Aunque sí, bien se puede como lo hizo Hegel, optimistamente, mentar un futuro mejor basado en el derecho y la razón, o plantarse el enfrentarlo con esas herramientas. Además, recordemos que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, o lo que es lo mismo: la filosofía, como reflexión, siempre llega después.

Retomando las *Lecciones*, en la última parte referida a la Revolución, realiza una crítica al formalismo de la razón ilustrada y a la inspiración liberal-contractual-naturalista con que

---

<sup>577</sup> BRAUER, D: *La filosofía idealista de la historia*, en Reyes Mate, M: “Filosofía de la historia”, Trotta, Madrid, 1993. p.115.



fundamenta el poder político, porque la Revolución Francesa, a pesar de sus intenciones, no logró institucionalizar de modo verdadero los principios que la originaron. Y, Hegel insistirá en la necesidad de mantener vigente el nuevo principio, en la necesidad de legitimar ante la razón toda forma de organización y poder estatal, para ello, se estableció una constitución con la idea del derecho y en adelante todo ha de basarse en ella.

La Reforma es sobredimensionada en sus consecuencias políticas, por ello, entendida como el antecedente de un cambio de mentalidad que producirá los mismos efectos que la Revolución, con lo cual ésta y por bastante tiempo más, será privilegio de los países católicos.

El descrito avance de la historia es una “necesidad conceptual” interna, un avance que denota la misma estructura que el curso lógico de la dialéctica y que, entendida desde el Espíritu universal es una actividad mediante la cual, éste avanza para hacer real su esencia. En su despliegue los pueblos son los ejecutores de su realización, de su adecuarse al mundo, por lo que la historia universal es un “proceso divino” en el que lo esencial es llevado a la realidad que es lo racional.

### 2.3.1. Estado y Libertad

Por lo descrito, la filosofía de la historia en Hegel es, o parece ser derecho político, un simple eslabón del derecho del Estado interior y exterior, aunque con un *phatos*: la reversible analogía entre *historia universal* y *juicio final*. Porque, dicha ecuación, más la ubicación de la historia al final de la teoría del Estado, por ser según la lógica de la argumentación hegeliana, el horizonte más abarcador, transforma toda forma de Estado por perfecta que sea en transitoria, en momento fugaz del torrente histórico.<sup>578</sup>

La historia es una sentencia que no admite apelación, esto se debe tanto a que no hay instancia superior ante la que recurrir, como a su juicio absoluto; la historia es el inapelable tribunal de los hombres, el juez es el espíritu del mundo. Entonces, si bien la historia es el relato de las instituciones políticas, en particular del Estado constitucional moderno, es también historia mundial –*Weltgeschichte*–, un proceso que va más allá de la vida particular de las naciones, para convertirse en juicio final –*Weltgericht*–.

Por ello, antes de proceder a describir la concepción de Estado hegeliana es menester adentrarnos en los alcances de la descrita noción de historia, porque es común escuchar que Hegel identifica, sin más, la historia con el estado, lo cual es una verdad a medias. Hegel afirma que los pueblos sin formación política –una nación como tal– no tienen propiamente historia y

---

<sup>578</sup> Cf. *Ibid.*, p.111.



esto es así porque, de lo tribal, de lo familiar, de las vidas particulares sólo se pueden hacer narraciones subjetivas o sentimentales, lejanas de aquel objeto que es pertenencia de la historia.<sup>579</sup>

Ahora, está claro que, para Hegel, la historia pertenece al ámbito del Espíritu objetivo universal –*Weltgeist*- que es imperecedero, sin embargo, la característica del Estado, al ser de un pueblo determinado –*Volkgeist*-, es su temporalidad–*Zeitgeist*-, su fugacidad, su esencia radica en su pasar para dar lugar al predominio de otro, una vez concluido el suyo. Los estados se constituyen así en momentos necesarios en el desenvolvimiento y acrecentamiento del Espíritu del mundo, que deviene historia porque no puede permanecer en la indeterminación, por lo cual se encarna, adquiriendo un contenido objetivo a través de aquellos.

Es dentro de este contexto y como un derivado de la historia que se inserta la teoría del Estado hegeliana, para quien la idea de la realización de la razón conciente de sí misma encuentra su cumplimiento efectivo en la vida de una nación. El estado es la esencia de la vida política, es el alfa y el omega de ella, de ahí que Hegel niega que se pueda hablar de vida histórica fuera del estado. Las culturas notables, aun los grandes acontecimientos, sin estado quedan fuera de la historia, porque sólo él ofrece la materia apropiada para la producción de la historia, para el progreso de su ser.

Si la realidad se define en términos de historia –no de naturaleza- y si el estado es el requisito previo de toda historia, el estado es la realidad suprema y más perfecta, es la encarnación del Espíritu del mundo mientras perdura. La *civitas terrena* agustiniana se convierte así en la *Idea divina tal como existe en la tierra*, y Hegel debió luchar mucho para imponer esta teoría por sobre la del derecho natural y la del origen contractual del estado.

Para ello, Hegel cambió la idea de moralidad –*Moralität*-, plano de la autonomía y libertad individual en Kant, aduciendo que al ser subjetiva no puede aspirar a validez objetiva alguna, pues la pretensión de una ley universal que obliga a la voluntad individual es impotente frente a la realidad. El cumplimiento del deber moral implica la negación de lo que hay de naturaleza en el individuo, a la vez que una oposición al mundo natural. El reino de los fines es abstracto, incompatible con el conocimiento de lo real, lo cual cambia si se interpreta el orden ético como realizable en la vida del estado.

Surge así la idea paralela a la de moralidad, la de eticidad –*Sittlichkeit*- objetiva, referida a lo que el hombre adquiere dentro de las sociedades y el estado que lo educan, y por la cual al integrarse concientemente al todo concreto y colectivo que es la vida del estado, alcanza la verdadera libertad. Vivir la ley, no sufrirla para dominar la individualidad y liberarse de los intereses egoistas, conjugan en Hegel la autonomía y la universalidad, nacidas del espíritu de participación en lo colectivo.

---

<sup>579</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopedia* op. cit. Tomo III, p. 273.



Ahora, la moralidad vale para la voluntad individual que elige lo racional que es su segunda naturaleza -la primera es la animal-, porque quiere lo universal que es la voluntad del estado; pero éste tiene como único deber su supervivencia, no el reconocimiento de ninguna regla de lo bueno y de lo malo.

El estado es un individuo espiritual articulado y con unidad orgánica, pero esta unidad no es romántica y este individuo tampoco es hermoso, la primera se refiere a la dialéctica de los contrarios y respecto al segundo *el estado no es una obra de arte*, no interesa su belleza si no su verdad. Y, su verdad es que en el pensamiento político exista la seriedad, el sufrimiento, la paciencia, la labor de lo negativo, por lo que acabar con la guerra significaría la muerte de la vida política. Es utópico pensar que por medios legales internacionales se puedan zanjar los conflictos entre las naciones, no existe autoridad alguna que pueda juzgar a los estados, su único tribunal es la historia.

De este modo, aspirar a una *paz perpetua* siempre sería contingente, implicaría una armonía entre los estados, sujeta a las voluntades disímiles de los individuos que los componen y, en cuanto al fin de la voluntad particular de los estados, éste es conservarse, por lo cual se oponen unos a otros y, en cuanto al contenido es el propio bienestar, que es ley de la relación entre ellos.

Dentro de este contexto, el contenido del “amor universal de la humanidad” es un invento, por lo que es preferible aceptar los defectos externos inseparables de la vida política real de los estados, sin olvidar lo afirmativo de la vida que, a pesar de sus defectos, mora en lo interno de estos organismos. Y, lo que interesa del estado es su verdad, la cual no es moral sino que reside en el poder; los hombres a menudo entusiasmados con la libertad de conciencia y la libertad política olvidan la verdad que reside en el poder. Estas palabras escritas por Hegel en 1801, contienen el más claro programa de fascismo que haya propuesto jamás ningún escritor político o filosófico.<sup>580</sup>

Idéntico precepto de omisión moral gobierna a las naciones y a los individuos excepcionales que determinan el curso político del mundo y son los que efectivamente hacen la historia; Hegel recuerda con esto a Maquiavelo en su no diferenciación entre el vicio y la virtud que es fuerza. El amor al estado se enlaza con la grandeza del héroe que es el poder y no hay por que interpretar la historia rebajando los hechos y los héroes, alegando intereses despreciables; tampoco hay que “idealizar” motivos, puesto que la fuerza motora de las acciones políticas son las ambiciones personales. *Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión*, repite Hegel incansablemente: la Idea forma la trama de la Historia Universal entretejiéndola con los hilos de las pasiones humanas.

---

<sup>580</sup> Cf. Cassirer, op. cit. p. 316.



La Idea sin la pasión no tiene contenido, ésta es su arma, la que se lanza a la oposición y al combate, en tanto que ella como Idea, se mantiene al margen del peligro, íntegra e incorrupta. Quien paga las consecuencias de las pérdidas es la pasión que trabaja para la Idea y que ésta astutamente utiliza para sus fines, son las *astucias de la razón*. La razón se vale tanto de propósitos universales de patriotismo y de altruismo, como de actos egoístas o inmorales que no respetan ninguno de los límites que la justicia o la moral quisieran imponerles.

Si esto es así ¿existe la libertad para Hegel? Si, si se entiende que la suprema autonomía del hombre consiste en un saberse determinado por la Idea absoluta, por el *amor intellectualis Dei* de Spinoza, por el que el hombre somete su voluntad y su querer a esa Idea, como síntesis entre el conocimiento y la voluntad, e identidad entre lo verdadero y lo bueno, por los que el sentido y el fin del mundo se realizan en él. Los individuos se convierten así en los "agentes del espíritu del mundo"; dentro de una historia de ese mundo que *es la gran tragedia de la vida ética del espíritu Absoluto*. Hegel asume esta tragedia como el drama escrito por la Idea, como el movimiento de la historia hacia el *conócete a ti mismo*, dentro del cual sólo *la verdad os hará libres*. Historia y verdad son la marcha progresiva y trabajosamente trágica del espíritu hacia la autoconciencia de su libertad, que Hegel advierte que hay que sentirla y que en ese sentimiento, muchas veces nos reconoceremos en Antígona, tal como en él se reconoce el *sentimiento trágico por la vida* de los románticos.

Pero, no es romántico al afirmar que el pensamiento filosófico describe y expresa la historia sin trascender su mundo presente, por lo que no puede crearla ni transformarla; esto, que podría llevar a pensar que su teoría política se limita a ser pura especulación, queda descartado si advertimos que la vida política real habita dentro de ella.

Y lo hace a través del reconocimiento de la validez de las leyes, otorgado por la Razon, que ahora se instala por sobre cualquier autoridad basada en la creencia religiosa o en las leyes positivas del derecho, es la conciencia de lo espiritual como fundamento de lo político y de la filosofía. La idea de derecho sustentada en estos principios y con la que se establece una constitución es la que se afirmó con la *Revolución Francesa*, y contra la cual el *ansien régime* ya no pudo ofrecer resistencia alguna. Esta concepción de derecho es sobre la que ha de basarse toda la legislación futura, porque ahora se percibe que la existencia del hombre se centra en sus pensamientos y que, inspirado por ellos, construye el mundo de la realidad.

Para Hegel, la garantía de una constitución reside en el espíritu inherente y en la historia de la nación que la hace, el cual no se ha de someter a la voluntad de ningún partido político, ni a la de ningún caudillo, porque se caería en un totalitarismo que eliminaría todas las diferentes formas de vida social y política, y con ello también la libertad. Y, justamente porque Hegel idolatró al estado, no se puede, bajo el pretexto de reforzar el poder y la unidad del mismo, ir en contra de su unidad verdadera y orgánica –dialéctica de los contrarios- en favor de la unidad abstracta que él siempre rechazó.



Ahora, luego de lo expuesto: ¿cuál es el ámbito de realización de la libertad humana para Hegel? Dentro de la filosofía, desde los orígenes de la tradición aristotélica, la libertad es un elemento fundamental dentro del pensamiento político, por lo cual se verá cómo Hegel efectiviza su ejercicio en el ciudadano, a quien luego de la *Revolución Francesa* supone en lugar del súbdito y diferente del grecorromano, porque la actividad política es propia de hombres libres e iguales, dentro de la vida objetiva del estado, o si se prefiere que la idea de la realización de la razón conciente de sí misma encuentra su cumplimiento efectivo en la vida de una nación.

Según De Zan,<sup>581</sup> en Benjamín Constant, contemporáneo de Hegel, ya se encuentra la diferencia entre la libertad de los *antiguos* –griegos y romanos-, concebida como participación en el poder, o como distribución del poder político entre todos los ciudadanos y, la libertad de los *modernos* como garantía de derechos personales y seguridad en la esfera privada, es decir como libertades individuales no sacrificables por nada. De la libertad en sentido moderno se derivan dos presupuestos, ya contenidos en Hegel: la libertad positiva que deriva de la pregunta ¿quién me gobierna? y que corresponde al deseo de autonomía de todo individuo, y la libertad negativa que pregunta ¿hasta dónde interfiere el gobierno conmigo?, referida a la imposición de normas por un poder heterónomo, ajeno a la propia voluntad individual.<sup>582</sup> El ejercicio de ambas libertades se constituye así en nuestra facticidad histórica irrecusable.

De cada uno de estos dos significados, nace una noción diferente de lo político: desde la libertad negativa, la constitución de lo político y del derecho son vistos como un mal menor, necesario frente a las amenaza de anarquía o de despotismo, pues la ley limita la libertad y también delimita y racionaliza la arbitrariedad del poder político. Desde la libertad positiva surgen dos posturas frente al Estado: la que entiende que es un mal innecesario, prescindible, pues no sólo limita la libertad de los individuos, sino que también y en algún sentido, supera a la sociedad, por ello la sociedad ideal es la sin Estado, al estilo de la anarquista o marxista, y en menor medida liberal; y, la sostenida por Hegel, para la cual la ley no significa limitación alguna de la libertad, sino su posibilidad de expresión y realización.

Para Hegel, la comunidad fundada en la racionalidad de la ley, reconocida como válida, es una ampliación de la verdadera libertad de los individuos; por ello, el poder político no es visto como represivo, sobre o contra la voluntad libre, sino como el poder *de* la libertad, cuya coincidencia y unión es su fuerza. “Sin la unión, constitutiva de lo político, la libertad permanece abstracta e impotente; solamente en unión solidaria con los otros consigue el poder para realizarse.”<sup>583</sup>

---

<sup>581</sup> DE ZAN, J: *La libertad y el concepto de lo político* (Hegel y las dos libertades), en “Libertad, poder y discurso”, Almagesto, Bs. As, 1993.

<sup>582</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38/9.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p.44.



Teniendo en cuenta que, actualmente dentro de la teoría política la cuestión entre las dos libertades asume la forma de: libertad positiva – privada – civil, libertad negativa – pública – política; De Zan comprueba que Hegel, no sólo ya había distinguido entre estas dos libertades que constituyen la esencia de la dialéctica de lo público y lo privado, sino que también había planteado el conflicto derivado de las condiciones de realización de las mismas, poniendo al descubierto sus contradicciones y la imposibilidad de tomarlas por separado.

De este modo, la teoría hegeliana de la libertad es difícilmente encasillable en ninguna de las dos formas de la dicotomía planteada, pues adopta una posición propia al rebajar tanto la libertad positiva como la negativa a meras abstracciones, aspectos o momentos de la verdadera libertad concreta, aunque de la dialéctica de ambas surge, conteniéndolas y superándolas un nuevo concepto de libertad.

Para definir tal concepto, debemos acudir a la interpretación hegeliana de la historia, según la cual la libertad política en sentido positivo se realizó en Grecia y Roma, no con extensión universal, ya que estaba limitada a los ciudadanos libres y tampoco cabía en ella la dimensión subjetiva propia de la libertad privada, con el que se accede al desarrollo de la libertad autoconciente.

La autonomía y la exterioridad del sujeto respecto del orden jurídico político, que definen el nuevo significado de la libertad, hace su aparición con el cristianismo que afirma el valor absoluto de la persona y su trascendencia frente a la sociedad y al Estado. La libertad negativa se constituye así, en un momento necesario de la verdadera libertad concreta, es el derecho de los individuos a su desarrollo autónomo dentro de la esfera privada, hace posible la libertad de pensamiento respecto de la cultura de la tradición –clara referencia a la heteronomía medieval- y adecua el orden moral al universalismo de la razón. Tal libertad rompe con el mundo social, por lo cual se enajena en la no libertad sin contenido, pero al optar por un fin determinado, renuncia a la independencia total y revierte tal situación realizándose, paradójicamente a costa de su negación como libertad negativa.

La teoría de la libertad en Hegel es fundamentalmente positiva, pues se dirige a clarificar las condiciones de realización de ésta en el mundo objetivo, para lo cual se debe superar tanto la subjetividad como la dualidad entre realidad y libertad. Esto es, con otras palabras, lo dicho por Hegel en la *Enciclopedia*: La voluntad tiene como fin realizar su concepto, que es la libertad en el mundo exterior objetivo; que la libertad *sea* en un mundo determinado por ella, donde la voluntad habite en él como en su casa, reencontrándose consigo misma y, de este modo que el concepto se realice en Idea.

El mundo de la libertad es el del “espíritu objetivo” cultural, social, político, ético y jurídico, que constituye el contenido positivo, la realidad objetiva o la forma de ser que la libertad se da a sí misma, en tanto se realiza concretamente. “(...) la autorrealización de la libertad es la tarea fundamental de la propia acción humana, solamente puede ser la obra de un pueblo libre y



de su constitución como estado ético de derecho. En tal sentido la libertad ha de ser conquistada, este es el sentido y la meta fundamental de la historia.”<sup>584</sup>

Pero, la libertad negativa ha de mantenerse como el espacio de privacidad y de autonomía de los individuos, pues no puede ni debe quedar disuelta en lo universal del “espíritu objetivo”, porque entonces éste también quedaría vaciado de contenido como un universal abstracto. Tal libertad constituye un derecho indiscutible de la subjetividad, el momento de soledad sólo desde la cual es posible la comunicación y la intersubjetividad.<sup>585</sup>

De este modo queda claro que, para Hegel, el *espacio* de la libertad queda reservado al ámbito de la moralidad, de la conciencia personal –de lo privado- que juzga sobre el bien y el mal, pero, en ningún caso ésta debe disgregarse en individualismo, cuya consecuencia sería la inseguridad jurídica que pondría en peligro la vida del Estado. Éste pertenece al ámbito de lo público y es el garante de la propiedad privada y del *ejercicio* de la libertad de la que gozamos todos. El estado es en definitiva el *padre putativo terrenal*, sólo mediante y al amparo del cual, todo hombre tiene asegurada su realización plena como persona –religión de Estado- y como ciudadano; es decir igualdad de *jure*, que es lo que a Hegel le interesa una vez superado el *ancien regime*.

No es difícil ver la relación que mantendrá esta concepción de Estado hegeliana, con la hasta hace poco vigente de *Estado paternalista*; aunque dentro de ella Hegel olvide que los intereses de la humanidad son más importantes que los de cada Estado nacional.

## ***B: SUS ALCANCES EN LA HISTORIOGRAFÍA DECIMONÓNICA***

### **1. La filosofía marxista –postidealista- de la historia**

La experiencia social, las relaciones del hombre con el hombre, florecen en forma de historia; el desarrollo de las sociedades y sus sucesiones son el contenido de ella, y esto entra en relación con un devenir de la naturaleza que no es puramente lógico, en el que se instala la historia del hacerse-hombre, que es el proceso de *humanización* histórico de la naturaleza a lo largo de un desarrollo que pasa por la mediación del trabajo histórico de la sociedad.

Por esto, en opinión de Lefebvre, el marxismo es una *concepción del mundo*, es decir una *filosofía* que propone una visión de conjunto de la naturaleza y del hombre, y que se formula a partir de una realidad social nueva, la moderna sociedad capitalista y sus contradicciones,

---

<sup>584</sup> Ibid, p. 54.

<sup>585</sup> Cf. Ibid., p. 54.



de entre las cuales la fundamental es el proletariado. En su intento de aportar soluciones prácticas racionales, superando las estructuras establecidas, es un *socialismo científico* con consecuencias políticas o su equivalente un *materialismo histórico* -1844/45- y, por ser una concepción de mundo en la que Marx sintetiza y unifica lo aislado y separado en la ciencia y la filosofía de su tiempo –materialismo filosófico, ciencia avanzada de la naturaleza y ciencia de la realidad del hombre: *materialismo dialéctico*, con el cual supera la *dialéctica idealista* de Hegel.<sup>586</sup>

Ahora, siguiendo a Mondolfo,<sup>587</sup> si examinamos con prevención el materialismo histórico en los textos de Marx y Engels, debemos reconocer que no se trata de un *materialismo*, sino de un verdadero *humanismo*, pues el hombre quien se instala en el centro de toda su discusión y consideración, por lo que es un *reale Humanismos*, tal como lo llamaron sus propios creadores. Su aspiración consistía en ver y comprender la realidad efectiva del hombre en la historia y a ésta como su producto a través del trabajo, de su acción social; este en el curso de los siglos en que se desarrolla el proceso de formación y transformación del ambiente en que vive y se desarrolla el hombre mismo, como causa y efecto a la vez de toda evolución histórica.

Tanto Engels como Marx han criticado todo materialismo anterior y las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) contienen esta crítica, incluyendo el llamado materialismo de Feuerbach que, según Marx su mayor defecto reside en haber concebido la realidad como objeto y no como actividad humana sensible, como praxis subjetiva; según esto la doctrina materialista apunta a que los hombres son producto del ambiente y de la educación, olvidando que lo que existe es una interacción continua debido a la intervención del hombre en la modificación del ambiente social e histórico. Con lo cual se verifica una acción recíproca que Marx llama *inversión de la praxis*: el efecto se convierte en la causa y produce, mediante la modificación de sí mismo, la transformación permanente del hombre.<sup>588</sup>

De este modo la filosofía de la *praxis* sostenida por Marx y referida al hombre y a su historia representa un *humanismo historicista*. Por lo tanto esta filosofía *activista*, voluntarista y dinámica es exactamente lo opuesto al *materialismo* pasivo, mecanicista y estático. Marx no busca en un concepto *abstracto* de *materia*, a la que el materialismo atribuye existencia por sí y en sí, una reducción del hombre a producto pasivo de la acción de esa materia o del ambiente en el que vive, sino en la acción del hombre que interviene continuamente, determinando el conocimiento y su propia constitución espiritual, formándola y transformándola ininterrumpidamente.

---

<sup>586</sup> Cf. LEFEBVRE, H: *El marxismo*. Trad. Alberto Pla. Eudeba, Bs. As, 1964. pp. 18/22.

<sup>587</sup> MONDOLFO, R: *Materialismo histórico y humanismo realista* en “El humanismo de Marx”. Trad. Oberdan Caletti. F.C.E, México, 1973. pp. 11/29.

<sup>588</sup> Cf. *Ibid*, p. 30.



En realidad, según Mondolfo, Marx y Engels dieron a su teoría el nombre de *materalismo histórico* para oponerse al *idealismo hegeliano* que era el dominante dentro del ambiente en el que vivían. Éste al considerar a la realidad como idea o espíritu y al proceso histórico como resultado del despliegue dialéctico guiado por ellos, rebajaba la subjetividad humana, la realidad sensible concreta de los hombres a *materia* de la astucia de la razón universal. Para Marx y Engels tal materia –los hombres, la humanidad- es la verdadera realidad fundamental del mundo y de la historia. También querían reivindicar la importancia del concepto de *masa*, de lo *colectivo* dentro de la acción histórica, lo cual ya existía en Feuerbach como concepción fundamentalmente naturalista y que ellos transforman en historicista.

De ambos postulados surge la noción de *humanismo historicista*, dentro del cual la idea hegeliana que hace de la historia un existencia autónoma, cual poder al que se someten los hombres, queda descartada; porque la historia –escribe Marx en *La sagrada Familia*- no hace nada, como la Idea, se mantiene al margen de la lucha, es el hombre el que entra en combate, por lo que la historia no es otra cosa que la actividad del hombre en persecución de sus fines. Para que las ideas se traduzcan en hechos es preciso que los hombres desplieguen una fuerza práctica, con lo cual si bien recuperan la *materia* hegeliana, ésta no es más la Razón, sino la verdadera autora de la historia. Por ello afirma Marx: en la historia, la metafísica del espíritu sucumbirá para siempre frente al *materialismo*, que coincide con el *humanismo*.

Es decir que Marx supera con esto la *materia* de Hegel al ponerla como *realidad esencial* y a Feuerbach en su consideración del hombre como ser fundamentalmente *natural*, al situarlo dentro de una *historia* en la que produce las variaciones *sociales* que reaccionan sobre él. Y, así comienzan las luchas por el dominio del adversario, no sólo sobre la naturaleza, sino también con las clases opuestas, con lo cual comienza efectivamente el proceso histórico de la humanidad.

La autotransformación del hombre tiene como su correlato transformación de la constitución social, pero para esto el hombre debe tener motivos, intereses que lo guíen y que lo impulsen, tiene que haber insatisfacción frente a la situación existente para intentar su superación mediante la transformación. Así se llega a la concepción marxista *crítico-práctica* de la historia, en la cual crítico es sinónimo de *interpretación* –lo que los filósofos ya han hecho sobre el mundo-, ahora de lo que se trata es de transformarlo mediante una *praxis* impulsora que radica en la conciencia de la *necesidad*. Ésta en principio interior y subjetiva, comunicada a una multitud de personas pasa a ser colectiva, de la masa, es decir objetiva. Cuando las condiciones de este mundo gritan: las cosas no pueden seguir así; es necesario cambiarlas, la necesidad da fuerza a *nosotros hombres* para hacerlo y esta férrea necesidad difundida da prosélitos a los esfuerzos.<sup>589</sup>

---

<sup>589</sup> Cf. *Ibid*, p. 23/24.



La necesidad no es fatalidad, por ello los hombres, así como no son piezas de ajedrez de la historia, tampoco son el resultado de condiciones económicas determinantes, porque si bien éstas los condicionan, la economía no es una persona real que tuviera el poder total sobre ellos; sino la economía sería el sustituto de la historia hegeliana. La economía es para Marx y Engels el producto que reacciona sobre su productor, pero a su vez éstos reaccionan limitando o desviando el proceso de su desarrollo y en esto consiste la *inversión de la praxis*, en el intercambio continuo de los términos de una relación dialéctica, a través de la cual el hombre se crea a sí mismo y produce las modificaciones de su propio espíritu.

Por consiguiente no existen en la historia leyes de bronce contra las cuales los hombres no podrían luchar, sino *leyes de tendencia* en el desarrollo de las cosas de una cierta forma, ante las cuales el hombre reacciona desviándolas, anulándolas o modificándolas. Si las fuerzas sociales actúan ciegamente como las de la naturaleza, es necesario comprenderlas para dominarlas y ponerlas al servicio del hombre; para ello es necesaria la conciencia, el conocimiento y la voluntad como exigencia *crítico-práctica* que domina la historia.<sup>590</sup>

De aquí surge la función de la *conciencia* de clase como fenómeno espiritual que Marx y Engels quieren despertar, y que no se logra automáticamente, sino en forma lenta y progresiva a través de la *lucha* entre las clases, que es el factor de las transformaciones sociales del proceso de la humanidad, el que se *forma* y desarrolla a partir de las *fuerzas económicas* productivas. Éstas necesitan protección para su desarrollo, de una forma de organización jurídica y política, que si se convirtiera en un obstáculo, sería preciso eliminar. Es decir que, la lucha de clases aporta la fuerza necesaria para cambiar las formas que entran en contradicción con lo humano en una época determinada, por lo cual sobreviene la revolución. Entonces:

“En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.”<sup>591</sup>

Y, esto es en esencia la historia como proceso de transformación revolucionaria de las instituciones económicas, políticas y jurídicas existentes en un momento dado; al decir de Hegel la revolución se producirá: “*Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes*, entonces ella entra en la existencia; aunque la cosa está, *antes que exista* como esencia o incondicionado.”<sup>592</sup>

Marx y Engels observan que la forma de la sociedad de su época es la capitalista que forja un proletariado en el que el hombre se ve reducido a una fuerza de trabajo, a una mercan-

<sup>590</sup> Cf. Ibid, p. 26.

<sup>591</sup> MARX, K y ENGELS, F: *El manifiesto comunista*, Gradifco, Bs. As. Bs. As, 2001. p. 43

<sup>592</sup> Cf. HEGEL, *Lógica*. Libro Segundo: “La doctrina de la esencia”, Tercer capítulo: El fundamento. p. 419.



cia que debe venderse, lo cual produce el fenómeno de *enajenación* o *deshumanización*, contra el cual el proletariado intenta la reivindicación de su condición de hombre.

Marx retoma la noción hegeliana de *alienación* y de su inevitabilidad en la historia por ser humana, dándole a lo humano un sentido *positivo* y a lo inhumano el sentido *negativo* de alienación, a la que el hombre puede y debe destruir para rescatarse a sí mismo. También demostró que la alienación no se define religiosa, metafísica o moralmente, porque por el contrario estos sistemas contribuyeron a alienar al hombre, a desviarlo de su conciencia y de sus problemas; por ello, la misma no es sentimental, ideal ni teórica, es práctica y se manifiesta en todos los dominios de la vida.<sup>593</sup>

Hegel al describir la subjetividad finita en su propensión al mal –lo inhumano- con trazos semejantes a los empleados por Agustín para definir el pecado original y tratar este problema en el ámbito de la “moralidad” que es el plano de la autonomía y la libertad individual, deja al mal en penumbras y como un acto inderivable de una decisión personal; esto se da especialmente en la *Fenomenología*, donde da la impresión de que el mal sólo se contempla como lo “negativo”, como un estadio de transición, imprescindible e inevitable, para la autorrealización del espíritu.<sup>594</sup>

Por el contrario, dentro de la sociedad de su tiempo, Marx aspira a superar la alienación, a una sociedad igualitaria de hombres libres, resultando manifiesto que en este proceso el factor económico es fundamental y base de los demás factores. Pero, como la base no es el todo, al entrar en intercambio con el hombre social es causa y efecto a la vez, en acción recíproca y continua; así el tránsito de la sociedad primitiva –sin propiedad- a la sociedad patriarcal –implica herencia-, no es sólo un hecho económico, sino también sentimental: la voluntad del padre de transmitir su patrimonio a los hijos.

Lo descrito pauta a la interacción entre *estructura* y *superestructura* como vinculadas indisolublemente, las transformaciones se deben al conjunto y a las relaciones recíprocas de todos los elementos unidos que constituyen la vida del hombre. Por lo mismo la acción histórica del hombre no puede ser arbitraria, ni depender sólo de la voluntad, puesto que se halla siempre condicionada a la situación histórica en la que se cumple. La realidad no se atiene a ningún deber ser que, desde fuera pudiera prescribírselo, sigue un curso inexorable que hay que respetar, caso contrario, como dijera Hegel, no podemos culparla de nuestros fracasos.

Marx en el Prefacio a la *Crítica de la economía política*, determinó como condición necesaria para que se produzca una transformación social en la historia a la madurez: objetiva –de la realidad económico-social- y subjetiva –de la conciencia-; ambas se condicionan y asocian

<sup>593</sup> Cf. LEFEBVRE, op. cit. p. 39/40.

<sup>594</sup> Cf. CORETH, E., EHLEN, P. y SCHMIDT, J: *La filosofía del siglo XX*. Trad. Claudio Gancho. Herder, Barcelona, 1987. p. 119.



recíprocamente. La ausencia de estas condiciones conduce a *utopías* o a fracasos, como por ejemplo: la *Revolución bolchevique* que pretendió saltar del feudalismo al socialismo, sin pasar por el desarrollo del capitalismo y la formación de la conciencia de clase del proletariado, conduciendo irremediamente a una dictadura. De este modo, la revolución rusa no refuta la filosofía de la praxis sino que la confirma.

Ateniéndonos a lo ocurrido, según Mondolfo, con la Revolución bolchevique del '17, se puede afirmar que el *humanismo* marxista, sólo puede inscribirse dentro del contexto de los discursos historiográficos utópicos, desde el punto de vista de la fe ciega que depositó en el futuro del género humano. Y, también podemos afirmar que, el renovado interés actual que suscita, se basa en su visión profética de hacia dónde iría la humanidad si el triunfo fuera del capitalismo. Lo cual se produjo y sus consecuencias son, nuevamente, las previstas por Marx, porque es el capitalismo quien configura y determina nuestra forma de estar insertos en un mundo que, cada vez más ampliado –globalizado–, reduce paradójicamente, cada vez más, nuestro modo de vida humano y junto a él, transforma en vestigios la soñada –por nuestro predecesores– libertad de la especie.

Quizás, los fundamentos filosóficos de la historia de Occidente, dialécticamente concebida como lucha de fuerzas antagónicas, no ha cambiado tanto o, se repite circularmente como lo viera Hegel: el esclavo prefiere ver reducida su libertad antes de superar el miedo que le produce arriesgar su vida frente al amo. No obstante, tanto Marx como Hegel intentan convertir este círculo en virtuoso, a través de una historia que se despliega como progreso hacia una libertad, nacida de un profundo optimismo respecto a las fuerzas desplegadas por el hombre para su logro y, en base a lo cual sus posturas han sido tildadas de utópicas.

### 1.1. Presupuestos hegelianos del marxismo: materia –sustancia- y materialismo

Siguiendo a Carpio,<sup>595</sup> a tenor de la exposición realizada por Hegel en la *Lógica*, para toda la filosofía prekantiana, la realidad se ofrece como un conjunto de *sustancias* o cosas en sí, cada una de las cuales tiene existencia independiente de las otras, es decir es subsistente *en sí*. Y, lo que no es sustancia sólo lo es en ella, como una modalidad suya, dependiente, subordinado; la sustancia es *en sí* lo demás es en *otro*, en la sustancia en que inhiere. Entonces, si bien es cierto que las *cosas* se relacionan entre sí, tales relaciones al ser totalmente exteriores, pueden desaparecer o cambiar, sin afectar a la sustancia que es lo absoluto.

Hume había puesto seriamente en duda tal creencia, al sostener que carecemos de datos objetivos que certifiquen la existencia de *algo* en que se fundarían los accidentes, por lo que

---

<sup>595</sup> Cf. CARPIO, A: *Sentido general del pensamiento hegeliano* en “Principios de filosofía”, Glauco, Bs. As, 1984. pp. 178/286.



nuestro conocimiento se reduce a éstos, siendo la costumbre o el hábito lo que lleva a formar la noción de sustancia o cosa; ambas legítimas desde el punto de vista práctico, pero incaptables desde lo cognitivo. En cuanto a Kant, concluye que la sustancia es una categoría, ley de enlace de nuestras representaciones, operada por el entendimiento; aunque admite más allá de nuestro conocimiento la existencia de la *cosa en sí* como *ideal incognoscible*.

Hegel asume las dificultades planteadas por sus predecesores, advirtiendo que tales posturas conducen a la relatividad del conocimiento porque, si lo que conocemos es sólo lo que "aparece" o los accidentes de las cosas, tal conocimiento es una ilusión fatal, para la verdadera Ciencia: la filosofía. Entonces, si bien no sostiene la inexistencia de la sustancia o cosa, las transforma en aspecto inmediato o abstracto de algo que luego, considerado mediata y concretamente se transformará en realidad plena; es decir va a pensar la *realidad* como *conjunto de relaciones*, porque lo absoluto, para él, son las sustancias en sus relaciones. Así, lo que yo soy, no lo soy en el modo del *ser-en-sí*, sino en el modo de *ser-en-otro*, en relación; lo cual demuestra también que el *yo* es algo bien diferente de lo que creía Descartes.

Lo dicho, no se limita solamente al yo, sino que se transfiere a todo lo existente, porque las cosas no tienen realidad más que *en* y *por* sus relaciones recíprocas. La cosa en sí y la sustancia son, en el fondo nociones ininteligibles, meras abstracciones si se las aleja de las relaciones que ellas mantienen con el espíritu que las piensa –y con las otras cosas- y que constituye la verdadera naturaleza de las cosas.

La realidad es una complicadísima trama de referencias, de la que las *cosas* o *sustancias* no son más que las intersecciones, es el enunciado fundamental de la filosofía de Hegel. Esto es que, al ser todo de índole relacional, ninguna realidad ni pensamiento poseen sentido –realidad y verdad-, sino por su relación con otras realidades o con otros pensamientos; o sea que todo lo que se considere por separado de sus relaciones es abstracto y resulta contradictorio, por lo que termina anulándose a sí mismo. Porque, algo se *pone* como real, cuando a la vez se opone a aquello que ello no es; ahora la cosa no se suprime al negarse como algo diferente de las otras cosas con las que se pone en relación, sino que se afirma y se realiza a través de la negación de ellas en una unidad superior, dentro de la cual, ella misma y su contrario no son más que momentos. Esta operación mediante la cual a los dos primeros momentos se los elimina –en su independencia absoluta- y a la vez se los conserva como momentos de la totalidad es llamada por Hegel, *Aufhebung*, es decir superación. Por ello, para Hegel la dialéctica no es sólo un método de conocimiento, es lo que constituye la estructura misma de lo real, que integrada por oposiciones, contrastes, tensiones entre opuestos, contradicciones, exige de un tercer momento: el de su conciliación –*Versöhnung*-. *La realidad es así, un conjunto de relaciones dialécticas*.

Y, en Hegel, este conjunto de relaciones es posible gracias a la sustancia que es materia animada por el espíritu, por lo cual participa de los atributos divinos de autoactividad y autoconciencia, o sea que la conciencia es la esencia divina y la sustancia es lo absoluto. Así, la



*sustancia* es la totalidad de los accidentes, en los cuales se revela como *potencia absoluta* y a la vez como la riqueza de todo contenido, que es la *forma* absorbida por el poder de la sustancia. La sustancialidad es el absoluto poder de la actividad formal y del poder de la necesidad de convertirse la forma en contenido y viceversa. La sustancia es propiamente *relación* de necesidad y de causalidad.<sup>596</sup>

Siguiendo el camino dialéctico de la causalidad, se encuentra, para Hegel, la síntesis última que es la más rica de todas, porque contiene *dentro* de ella todas las síntesis anteriores como sus momentos, y en tal sentido, la realidad es comparable a un *organismo* espiritual, donde nada se da aislado y todo termina relacionándose entre sí, a la manera de una *estructura* en la que cada elemento cumple una función. Esto marca otra de las diferencias entre Hegel y el *sustancialismo*, que tendía a concebir la realidad de manera atomista, por lo que entre sus componentes no había más que relaciones mecánicas y exteriores, donde la totalidad no era más que la suma o el agregado de partes, o bien un mecanismo de las mismas. Para Hegel, en cambio, la realidad es un sistema total de relaciones, donde las partes no tienen existencia por sí mismas sino en sus relaciones *internas* con las demás, lo cual dota de sentido al organismo mencionado. De este modo, una parte separada de la totalidad es algo *abstracto*, porque lo que en la realidad es verdad, lo es sólo dentro de la totalidad de sus relaciones: *lo verdadero es el todo*, dirá Hegel en el “Prefacio” de la *Fenomenología*.

La *relacionalidad* universal se convierte así en inteligible, al integrarse a la unidad absoluta y final que es la realidad total, el verdadero Absoluto –Dios-, en el que a la manera de un círculo que se cierra, se produce la definitiva conciliación de los opuestos. Por esto en Hegel *la realidad es un organismo de relaciones dialécticas*. Ahora, todo lo que existe, para ser real tiene que manifestarse y lo hace a través del *devenir* que es el movimiento de la vida y del espíritu, por lo que para Hegel *el ser consiste en el aparecer*.

Para la filosofía anterior, el verdadero ser, la sustancia, era una especie de trasfondo misterioso, un “no sé qué” –Locke- del que sin embargo, surgirían el fenómeno o las cualidades, porque al prescindir de los accidentes, no quedaba nada a qué referirse. En cambio, para Hegel, lo que se nos ofrece como sustancia es un momento abstracto de la cosa que, para alcanzar su verdadera realidad, tiene que manifestarse y, para ello tiene que negarse como instancia aislada y articularse en la plenitud de sus relaciones con lo que ella no es: *el ser de algo es su manifestación*, su *salir de sí*; por esto debe *aparecer*, pasar de la potencia, *en sí* de la sustancia al acto de ser *fuera de sí*, sujeto.

El proceso del *aparecer* es la realidad misma y toda la realidad se agota en él, por lo tanto el aparecer es automanifestación ante sí mismo del espíritu humano, que es el *único sujeto* que tiene la propiedad de volver sobre sí, es decir es autoconciente y capaz de autodeterminarse

---

<sup>596</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopedia*, Tomo I. § 151/152.



por lo cual es libre. Libre en cuanto a las relaciones que él mismo constituye y que lo constituyen, libre porque no habiendo nada fuera de él de lo que tendría que depender se da a sí mismo su propio contenido, auto-poniéndose como sujeto. La realidad como sistema cerrado de relaciones dialécticas de automanifestación es *vida espiritual* en proceso de permanente retorno sobre sí misma, en la que el objeto se revela como idéntico al sujeto, el ser como idéntico al pensar.

El sistema de Hegel se propone *reconstruir con el pensamiento toda la realidad*, porque la misma es pensamiento, espíritu, por lo que hay una completa identidad circular entre el pensamiento que piensa la realidad y la realidad que es pensamiento. Para ello, partirá del concepto más simple, el más inmediato e indeterminado del que deducir la realidad en su totalidad, aun en sus aspectos más complejos –historia, arte, religión, filosofía, derecho, etc.–, el de *Idea* como raíz del pensamiento total y sistemático de todas las cosas, con antecedentes tanto platónicos como kantianos.

Y, tal idea es el concepto de ser, porque todo lo que *es* participa del ser y parece que todo desaparecería sin él; éste es entonces el punto de partida absolutamente indeterminado y abstracto del que como categoría parte el pensar. Como contrapartida del ser, Hegel en la *Lógica* incorpora la nada, pero, la verdad de ambos sólo se da en el “movimiento” lógico del *devenir*, por el cual adquieren un sentido que no es cambio temporal, porque éste aparecerá recién en la filosofía de la naturaleza. Ahora, para devenir tiene que haber “algo” que devenga, tiene que fijarse en algo: lo devenido o el ser-determinado –*Dasein*–.

Si en la doctrina del ser, en función de las categorías de éste, la *realidad* se mostraba de forma directa, como algo *dado*, en la lógica de la esencia intentará su explicación en dos planos, el fenoménico y el nouménico –Platón– y por ello, aquí las categorías son pares: Interno-externo, todo-parte, sustancia-accidente, causa-efecto.

Las categorías de la esencia corresponden al grupo de categorías *dinámicas* descritas por Kant y que Hegel divide en categorías de la esencia, el fenómeno y la realidad o actualidad –*Wirklichkeit*–. Para Hegel la esencia representa lo que algo es en tanto analizado y explicado, el momento en que se da razón de algo y el ser queda conectado con su fundamento: qué es, por qué es y de dónde procede obstante; éste es el dominio de la explicación donde la verdad de la esencia encuentra expresión universal en el hecho de que todo tiene un significado sólo en su conexión con lo que lo enfrenta como su otro. La esencia es el *fuera-de-sí*.

Hegel, en la *Lógica*<sup>597</sup> respecto de la esencia dice que ella se determina a sí misma como fundamento, por lo que éste no procede de otro sino que constituye su determinación por reflexión; siendo el fundamento la mediación real de la esencia consigo misma.

---

<sup>597</sup> Cf. HEGEL, *Lógica*. Libro Segundo: “La doctrina de la esencia”, Tercer capítulo: El fundamento. pp. 391.



El fundamento es absoluto, porque la esencia está como base de la relación en la que se determina como *forma y materia* y se da un contenido, lo cual se expresa en el principio: *Todo lo que existe tiene su razón suficiente* y lo que *existe* tiene que ser considerado como algo *puesto*. Leibniz oponía el carácter de *suficiente* de la razón a la *causalidad* considerada como *mecánica*, en la que las determinaciones son puestas en *conexión* de modo *extrínseco y accidental*. Pero, la *relación* entre ellas, que constituye lo esencial de la existencia no está contenida en el mecanismo sino en la unidad que se halla en el *concepto*, en el *fin*. El fundamento *teleológico* es una propiedad del concepto y de la mediación por medio de él que es la razón.

De lo descrito se deduce que, la palabra *materia -materies*, en latín andamiajes-, ha designado a través de los siglos y alternativamente el Ser eterno, los materiales de que está hecho el universo y, en el materialismo histórico del siglo XIX, la vida o aun la historia. Se ha hecho a la materia jugar un doble rol: el de objeto a explicar que designa el conjunto de la realidad accesible a la experiencia ordinaria o científica, y el de principio de explicación, de teoría que sirve para hacer inteligible el universo físico, la aparición y desarrollo de la vida, el advenimiento del hombre y el desarrollo de su historia, en suma la totalidad de lo que *es*.

Entonces, se llama "*materialismo*" a toda doctrina filosófica que da simultáneamente a la *materia* esa doble función de objeto a explicar y de principio de explicación. De ahí que la definición de Engels del materialismo es: "La explicación del mundo por sí mismo."

Con lo cual, se le otorga a la materia una dinamización, deudora de Leibniz, quien para explicar lo que es la sustancia como fuerza activa, inherente a la materia, se remitía a la ciencia de la dinámica, rompiendo así con la concepción cartesiana de *res extensa*. Esta tradición se proyecta al *Romanticismo alemán* en escritos de Goethe, en la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling y en la *Sustancia* de Hegel. Éste toma de Spinoza el concepto de una sustancia única, coextensiva a la totalidad de lo real; pero él la dramatiza, la anima, le insufla la temporalidad y la historia. Así, es como se la encuentra presente en Marx, quien en *La Sagrada Familia* le confiere a la materia, el movimiento no sólo como mecánico, sino como pulsión, espíritu de vida – *Lebensgeist*-, fuerza de tensión, tormento. El arquetipo de la materia hasta el siglo XIX ya no es el mismo que el de los atomistas, sino su opuesto de vida, evolución, tensión, conflicto, mutación, muerte y resurrección.

Hannah Arendt en su ensayo *La crisis de la cultura* -"La tradición y la edad moderna"- dice que: "Al describir su espíritu y su autodeterminación en movimiento, Hegel creyó haber demostrado una identidad ontológica entre la materia y la idea", agregando que Marx no pone en discusión tal identidad. Pero, desde su perspectiva interpreta optimistamente que los hombres pueden cambiar el mundo, partiendo de una materia que secunda sus esfuerzos, al ser ella



misma actividad. Lo esencial para Marx es que esa categoría de *materia* reafirma su concepción del hombre como *ser natural activo*.<sup>598</sup>

Ahora y además, para Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana real seguirá siendo materia indiferenciada e indiferente al tiempo y al espacio, mientras no se vea el dinamismo espiritual que se halla en el corazón mismo de la realidad material. Lo cual es una clara referencia al materialismo antiguo que al oponer el sujeto al objeto, no veía la praxis como actividad sensible del hombre; haciendo de éste un sujeto pasivo y contemplativo.

Si la praxis revela con un mismo y único movimiento, el sentido conjunto de la naturaleza y del espíritu del hombre y de su mundo, el materialismo y el idealismo sólo revelan la identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, que se realiza mediante la actividad humana indisolublemente unida a una cierta materia organizada –historicizada– en la naturaleza transformada por el hombre. Lo cual impide reducir la creatividad humana a un reflejo cosificado de la naturaleza.

Sin embargo, para otros, la filosofía de Marx se funda en un *materialismo dialéctico* absoluto, dentro del cual la única realidad es la materia, cuya evolución necesaria se realiza en una forma dialéctica que invierte y traslada la dialéctica de Hegel de la *Idea* a la *Materia*. La materia que en Hegel es la *alienación*<sup>599</sup>, en Marx es la verdadera y única realidad, en quien la alienación está representada por la idea y el espíritu. Marx nunca define la materia, su esencia es considerada sólo en su movimiento dialéctico entre el *hombre-necesidad*, la *naturaleza-satisfacción*, y el *trabajo* y los *medios de producción* con los que el hombre somete y transforma la naturaleza para una mejor satisfacción de sus necesidades.

Esta realidad material dinámica, a través de sus estadios y según la evolución de los medios de producción, engendra la *sociedad* y la *historia*. Así como en el plano individual la materia engendra la conciencia y el conocimiento mediante el cerebro, a través de la sociedad engendra el *derecho*, la *filosofía*, la *moral* y la *religión*, como tantas otras *superestructuras* o *ideologías*.<sup>600</sup>

---

<sup>598</sup> Cf. SAINT SERNIN, B: "Imágenes de la materia y materialismo". En *Revista Encuentro*, Selecciones para Latinoamérica N° 44, Centro de proyección cristiana, Lima, Perú, Diciembre 1986. pp. 124/128.

<sup>599</sup> Alienación de la esencia divina que se hace carne y que produce la conciliación de la naturaleza del hombre con ella, o teológicamente la redención: reconciliación del hombre con Dios. Cf. FABRO, C: "Libertad y alienación del hombre" en *Rev. Sapientia*, A° XV, N° 58, U.C.A., Bs. As., 1960. p. 250

<sup>600</sup> Cf. DERISI, O: "La ética existencialista y marxista", *Rev. Sapientia*, Año XVIII, N° 69-70, U.C.A., Bs. As. 1963. p. 231.



## 1.2. De la teoría de Hegel a la praxis de Marx.

Marx, como todos los hegelianos de su tiempo,<sup>601</sup> estaba convencido de que tal filosofía era la expresión más acabada de su época, es decir de la sociedad burguesa. Más aun, estaba persuadido de que era el sistema filosófico perfecto, más allá del cual era imposible ir, por lo que ya no se debería hacer filosofía, sino en todo caso realizarla, llevarla a la práctica.

Marx difiere en muchos aspectos de Hegel, pero en el fondo de su pensamiento se mantiene el núcleo del hegelianismo, para el cual la “realidad” –histórico-social, el mundo del hombre- tiene una estructura dialéctica, que se encamina hacia la perfecta racionalidad consciente. Y a esto lo había demostrado Hegel, sosteniendo además que con sus sistema se había logrado la definitiva conciliación de todas las oposiciones, la unidad y armonía entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre individuo y sociedad, etc. Concretamente, Hegel pensó que las formas sociales y políticas de su época eran las adecuadas para el pleno cumplimiento de las exigencias racionales y que mediante el gradual desarrollo del sistema socio-político vigente se llegaría a la realización de las supremas capacidades del hombre. Pero así, objeta Marx, la dialéctica se habría detenido, consagrando los hechos e instituciones políticas y sociales existentes como adecuados a la razón.

Entonces, la dialéctica hegeliana se le presenta a Marx como ambigua, porque por una parte el proceso dialéctico aparece concluido, habiendo llegado a su cumplimiento final y afirmando tanto al régimen vigente –monarquía-, como a la Iglesia oficial, con lo cual mantiene el *status quo* reinante. Por otra parte, si la dialéctica es el movimiento de la vida, de la realidad, no podría detenerse sin que éstas lo hicieran y desaparecieran. Frente a tal disyuntiva y al observar que las contradicciones están lejos de su conciliación, dado que la verdad o plena realización de la esencia en su manifestación, sustentada por los principios de la razón, no coinciden con el orden socio-político existente, Marx decide abrir la dialéctica, configurándola como revolucionaria. Porque, si “lo verdadero es el todo” y en la totalidad tiene que estar presente cada elemento singular conectado racionalmente con el proceso dialéctico general para su cumplimiento, la irracionalidad detectada en el mundo humano y su inadecuación respecto de la Idea, cuestionan y contradicen tal plenitud.

Para Marx, la contradicción que el sistema hegeliano dejó subsistir es la existencia del *proletariado*, el cual contradice la supuesta realidad de la razón al ser su negación. Hegel sostenía en su *Filosofía del derecho* que, la propiedad es la manifestación exterior de la persona libre y, por lo tanto, el proletariado al carecer de ella no es libre, ni es persona. También enseñaba que el hombre es tal gracias a su espíritu, mediante el cual ejerce las actividades que le son pro-

---

<sup>601</sup> Cf. CARPIO, A: *El materialismo histórico de Marx*, op. cit. pp. 308/310.



pías, pero entonces, el proletariado está separado de esa esencia porque sus condiciones son apenas de subsistencia. El proletariado es un hombre que no puede realizarse como hombre, o según Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, el obrero se siente obrando libremente en sus funciones animales: comer, beber, vestirse y engendrar, y en sus funciones humanas sólo como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal.

Según Hegel, es en los modos de producción y en las relaciones entre los hombres donde habrá que buscar el origen de la propiedad privada como principio de libertad; para Marx en *La ideología alemana*, ambas son el resultado de un proceso histórico en el que la burguesía al desplazar a la aristocracia, eleva la propiedad privada a principio universal y derecho fundamental. Tal principio, contrariamente a lo que sostiene la burguesía, no es de libertad, sino que origina su pérdida, no sólo para aquellos cuya única propiedad es su fuerza de trabajo, sino que también somete a la misma enajenación a la clase poseedora. Sólo que esta última en su enajenación desarrolla el poder y su existencia tiene la apariencia de una existencia humana, en tanto que la clase que carece de propiedad y cuya fuerza de trabajo se convierte en el capital de la anterior, tiene en la propiedad privada el origen de una existencia inhumana y su reducción a la impotencia.<sup>602</sup>

De este modo, para Marx, las reconciliaciones del sistema hegeliano están logradas sólo en el pensamiento, pero no en la realidad social y política de su época, por lo que historia y realidad niegan a la filosofía. Entonces, dialéctica mediante, acomete la empresa de hacer inteligible el *mundo* humano en su despliegue como fuerza motriz real de la historia.

Marx intentará lograr la coincidencia entre los hechos y la razón, pero no en el plano especulativo y abstracto del pensamiento sino en el sociopolítico, y tal tarea sólo puede ser emprendida mediante una *praxis revolucionaria* cuyo sentido está contenido en la undécima *Tesis sobre Feuerbach*: Los filósofos [hasta ahora] se ha limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata [ahora] es de *transformarlo*. Su finalidad es modificar el mundo natural sobre el que se monta el humano, por tanto toda la filosofía hasta Hegel ha sido pura teoría tendiente a dejar las cosas como están y, solucionar tal inadecuación es tarea *vital* de una filosofía no entendida *únicamente* como teórica.

En tal sentido, el interés del joven Marx en *La cuestión judía*, apunta ante todo a la liberación de la *autoconciencia* humana de todos los poderes que impiden su desarrollo, esto es: la fe religiosa en Dios y el poder autoritario-monárquico del Estado que se apoya en la misma. La plena *emancipación humana* llegará a término con la creación de un Estado democrático ateo que elimine los privilegios de la religión estatal y equipare de todos los ciudadanos ante la ley. Tales reformas acotadas, por ahora, al campo de la mera emancipación política –

---

<sup>602</sup> Cf. VASQUEZ, E. *La filosofía postidealista (materialista) de la historia*. En Reyes Mate "Filosofía de la historia", Trotta, Madrid, 1993. p. 127.



Revolución Francesa- no han de frenarse, porque son las últimas formas de emancipación alcanzadas dentro del orden mundano existente, aunque sólo se realizarán totalmente cuando cada hombre haya reconocido y organizado su fuerza individual como fuerza social, no separada en la forma de la fuerza política.

Esa separación, según Marx viene dada con la *esencia del Estado*, porque siempre que existe un Estado político, el hombre sólo se encuentra a sí mismo a través de un *mediador*. De ahí que, en principio el Estado no pueda ser el sostén de una verdadera emancipación. Se trata aquí de una divergencia profunda con Hegel, cuya concepción sobre el Estado es la del espíritu que vive en el mundo y se realiza conscientemente dentro de él; es el paso de Dios por el mundo y su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad.

Por lo cual e igualmente, para Marx, la religión que sólo reconoce al hombre a través de un mediador, es el fenómeno indiscutible de esa alienación del individuo respecto de su vida y de ese reconocimiento del hombre a través de un rodeo estatal. Por ello, y cualquiera sea la forma en la que pueda presentarse, la religión se adecua al espíritu de sociedad burguesa, esta- talmente constituida.

Entonces, Marx reclama exigirá avanzar del fenómeno al fundamento de la alienación, subrayando la importancia de la crítica religiosa, para el conocimiento que permita su subver- sión y la creación de un nuevo *orden universal* humano, porque para él, la conciencia religiosa no es sólo el producto de un pensamiento abstracto y deformado –Feuerbach-, sino el producto real de un *mundo deformado*.

Aquí, y una vez más, Marx es un hegeliano de ley, porque para él, igual que para Hegel “No hay nada en el fundamento que no esté en lo fundado y viceversa, porque ambos son la forma completa y su contenido. El fundamento –la *esencia*- como determinación se refleja – se *manifiesta*- en el contenido de la existencia que él funda, pero es también lo opuesto: es aquello por medio de lo cual la existencia –el *fenómeno*- tiene que ser comprendida, por lo que el fundamento es comprendido merced a la existencia -la *realidad*-”<sup>603</sup>

Esto explica que en la superficie, que es el *fenómeno* se reflejan los desarrollos dialéc- ticos de la *esencia* que es su *fundamento*, por ello el fenómeno es la manifestación total y ade- cuada de una esencia, gracias a la cual las cosas surgen a la existencia, a la realidad, y ésta es, tanto para el joven Hegel, como para el joven Marx la historia de la religión con sentido dife- rente.

Recordemos que, ambos inician sus procesos especulativos a partir de ella: Hegel es- cribe en 1795 *La vida de Jesús*, al año siguiente *La positividad de la religión cristiana* y en 1799 *El espíritu del cristianismo y su destino*; Marx comienza sus especulaciones filosóficas con su ya mencionada tesis de doctorado, a posteriori, en París en 1843 escribe sobre *La cues-*

---

<sup>603</sup> Cf. HEGEL, *Lógica*. Libro Segundo: “La doctrina de la esencia”, Tercer capítulo: El fundamento. p. 451.



ción judía, en 1845 y en colaboración con Engels publica *La sagrada familia* en respuesta a la *Esencia del cristianismo* escrita por Feuerbach. Si bien Hegel profesa la fe cristiana protestante, y Marx por su ascendencia es judío, uno y otro ven en la religión la *esencia*, el fundamento de una concepción de mundo que es la génesis de la historia humana universal; sólo que el *mundo deformado* está puesto por Hegel en el catolicismo y por Marx en la religión misma, por lo cual aspira al ateísmo como fin de toda alienación.

Ahora, para el viejo Marx, la alienación política subsiste sostenida por la religión de estado, por lo cual hay que suprimir a los dos para que la historia sea verdadera, es decir para que se de la emancipación de la sociedad humana de las cadenas que la someten a lo inhumano. Hegel en cambio hará hincapié en la religión como la mejor manera de organizar éticamente el Estado, sin el cual no hay historia posible, ni tránsito hacia la libertad.

De este modo, queda expuesta la divergencia fundamental entre Hegel y Marx: en el primero la historia es la marcha –no exenta de lucha- del espíritu –la Idea absoluta- hacia la autoconciencia de su libertad, como destino ineluctable que los hombres deben conocer; en el segundo la lucha por la libertad se transforma en praxis revolucionaria, que llevan a cabo los hombres concretos de carne y hueso, por transformar las condiciones sociales –económicas, jurídicas y culturales- que impiden su liberación.

De ahí que, una historia es idealista guiada por Dios –Idea-, que es siempre uno y el mismo, por lo cual se manifiesta circularmente –incluso en lo temporal: Yo soy el Alfa y el Omega- manteniendo el status quo, y la otra materialista, porque las relaciones fundamentales entre los hombres –*Homo faber*- que se dan dentro de la economía, unida a sus fuerzas de producción –trabajo-, son de sometimiento –alienación- y esto puede cambiar si la naturaleza humana deja de interpretarse como pasiva, para convertirse en actividad –lineal, sin retorno- que como producto y resultado de tales relaciones puede transformar la realidad vivida. Esta realidad, igual que para Hegel es lo absoluto como resultado de un proceso racional, por lo cual inteligible, cognoscible para el hombre; sólo que para Marx y por lo mismo modificable, porque sólo hay una razón: la humana.

La interpretación de la historia, orientada al “para qué” y evidente en el drama del cristianismo que remite a la *finalidad* que tiene en mente el Hacedor y cuyo sentido es la *salvación*, ha subvertido en praxis, que busca el “por qué” y lo descubre en la razón como ley que la historia se da sí misma, junto al sentido de progreso lineal y ascendente, unido al *fin* de emancipación de las viejas estructuras para establecer un *nuevo orden universal y humano*, por ello *secular*. El pasaje al “por qué”, implica la sustitución de la *razón de la historia* por la *razón histórica*, como razón que puede, por sí misma, explicar toda la historia.

Así, “la crítica de la religión es el supuesto de toda crítica”, es la frase con la que Marx inicia su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* e implica la idea de que el *autodesgarriamiento* de la “vida específica” se inserta en una conciencia religiosa, que luego es utilizada por



el Estado como condición política de poder y por la sociedad en la distribución de los bienes, por lo que la *emancipación* debe ser de las “fuerzas humanas esenciales” y “el cometido de la historia es, tras haber desaparecido el más allá de la verdad, establecer la verdad del más acá.”

Y, el cometido de la filosofía es dar al proletariado las armas *espirituales*, así como en ellos la filosofía encuentra sus armas *materiales*, es decir que pasan a estar unidos por un destino común de superación y realización. De este modo, la filosofía de la que habla Marx no es ya la de la *Idea* hegeliana, sino la de su traducción en una realidad histórica que, al trascender la teoría, convierte a la filosofía en praxis, cuyo instrumento y medio de realización es la colectividad. Dicho lo cual, la filosofía ha dejado de tener por objeto la *idea* imperecedera para pasar a ser confesa *ideología* de cambio o de permanencia, en todos los casos de relativismo de la perspectiva desde la que enfocar la cuestión del sentido que, hasta Hegel, aparecía ligado con la *cuestión de Dios*; de ahora en más: sólo secular y humano -ateo-.

## **2. La historiografía marxista: Materialismo histórico y dialéctico, superestructura e ideología. La importancia de Engels.**

En 1844 Marx había llegado a lo mismo que Engels respecto al desarrollo de las líneas generales de la teoría materialista de la historia, aunque nunca dio una denominación especial a su doctrina sobre la historia de la sociedad humana. Fue Engels quien la definió como “concepción materialista de la historia” en su polémica contra *Dühring* y como “materialismo histórico” en la introducción a la edición *Del socialismo utópico al socialismo científico*, para designar los derroteros de la historia universal que vio como causa final y propulsora de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones de los modos de producción y de cambio, y en la consiguiente división de la sociedad en clases y en las luchas de estas clases entre sí.<sup>604</sup>

Engels no sólo puso nombre a la teoría de Marx, sino que expuso de manera sistemática el materialismo histórico en tanto ciencia filosófica y sociológica, develando su unidad interna con el materialismo dialéctico. La tarea central de las investigaciones de Engels y Marx consistió en la creación de la teoría materialista dialéctica del conocimiento, de la auténtica dialéctica entre el ser y el pensar, que enfoca el análisis del pensamiento desde una conciencia material y social.

---

<sup>604</sup> GORSHKOVA, G: *Engels y la concepción materialista de la historia* en “Engels y el materialismo histórico”. Trad. Juan J. Juddengloben. Publicación de la Academia de Ciencias de la URSS, Instituto de filosofía - Moscú. Paidós, Bs. As, 1976. pp. 14/15.



El análisis de los fenómenos síquicos conduce al problema del lugar que ocupa el hombre en el mundo y a éste como inseparable de los nexos entre el hombre y su actividad. Y, si el conocimiento apunta a tal fin, el grado del desarrollo de las posibilidades cognitivas del hombre depende del desarrollo social del sistema histórico concreto de las relaciones sociales. Con lo cual se explica la conciencia del hombre a partir de su ser, en lugar de explicar su ser a partir de su conciencia como lo hacía Hegel.

Es decir que, sólo partiendo de la elaboración de la *dialéctica materialista*, Marx pudo derivar el pensamiento y toda la vida espiritual de las relaciones económicas fundamentales de la sociedad, consideradas en sus contradicciones y en su desarrollo. De este modo se fundamenta el principio marxista de unidad y de relación recíproca entre el *materialismo dialéctico* y el *histórico*.

La concepción materialista de la historia constituye una parte orgánica de la filosofía marxista y al mismo tiempo es una ciencia diferente de las sociales por el objeto de investigación, que si bien es material no es un dogma, sino sólo el hilo conductor de las investigaciones históricas; caso contrario la dialéctica corre el riesgo de transformarse en una construcción a priori que se le impone a los hechos desde fuera.

La necesidad de estudiar nuevamente la historia, coloca en un primer plano el problema del papel metodológico que desempeña la concepción materialista de la historia en tanto teoría general y método de conocimiento de los fenómenos sociales. La tesis de Marx es que, si los países avanzados marcan el camino de los pueblos retrasados, el método debe ser el histórico comparativo de los procesos paralelos operados en aquellos países, complementado con el análisis de las leyes internas de una determinada época histórica en un período dado, lo cual conduce a un conocimiento más completo y multifacético de la realidad.<sup>605</sup>

De aquí surge el papel determinante de la producción material en el proceso histórico, del fundamento material del desarrollo de la sociedad, comprobada por Engels en *Anti-Dühring*: “La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y, junto con ello, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social...”<sup>606</sup> Esto plantea la diferencia entre la naturaleza y la historia como actividad conciente dirigida a un fin preestablecido por los hombres, porque la historia de la vida social es un flujo incesante de cambios, cuyo sujeto y objeto es el hombre mismo.

Las relaciones económicas son la *base* determinante de la historia de la sociedad en acción recíproca con la *superestructura*: “(...) la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la

---

<sup>605</sup> Cf. *Ibid*, 20/21.

<sup>606</sup> ENGELS, F: *Anti-Dühring*. Trad. Juan J. Juddengloben. México, Grijalbo, 1964. p. 264.



superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, como también los tipos de representación religiosos, filosóficos y de otra naturaleza de cada período histórico.”<sup>607</sup>

Marx y Engels rechazaron la idea de que lo económico influyera de manera *exclusiva* sobre la historia, porque no sólo negaría el papel activo de la superestructura dentro de lo social sino que además transformaría a la economía en “sobrehumana” y “extrahistórica”, negando que sean los hombres mismos quienes crean la historia.

Marx enfatizó la interacción entre los fenómenos materiales y espirituales, entre la teoría y la práctica, y la necesidad de indicar al proletariado el motivo de su lucha, porque la conciencia es algo que el mundo –ellos- debe adquirir por sí mismo lo quieran o no.

Por ello, es preciso preparar a las masas, esclarecerlas política e ideológicamente es un elemento clave en el proceso de su formación *subjetiva*, que no puede madurar por sí mismo e influir sobre las condiciones *objetivas* que las someten. De ahí el énfasis puesto por Engels en el sentimiento de indignación apasionada y revolucionaria, sin el cual no existirían esperanzas para la emancipación del proletariado.

La madurez y el grado de organización política de la clase obrera y las masas trabajadoras, constituyen un componente importante del factor subjetivo de la revolución y, para que las masas cumplan con esta misión histórica es preciso desplegar una labor prolongada y perseverante en dicha dirección. Lo cual se relaciona con la necesidad de insertar la *conciencia socialista* en el seno de la clase obrera y con su “preparación” ideológica, en estrecha vinculación con la elaboración y la propaganda de la teoría revolucionaria. Aquí, queda claro que el pluralismo de ideas dentro de lo social, o incluso la divergencia respecto de cuál sea la verdad acerca de lo que conocemos, queda excluido tanto para Marx como para Engels; no es casual entonces que su doctrina fuera interpretada como totalitarista.

De aquí el papel activo que desempeña la conciencia social, la superestructura en su conjunto reactuando sobre la base económica, lo inverso haría que el *contenido* hiciera olvidar la *forma*, es decir el proceso de *génesis* de esas *ideas* o *ideología*.

Marx y Engels utilizaron el término ideología en el sentido de conciencia ilusoria, fantástica y falsa de la realidad, tal conciencia caracteriza a las clases dominantes en las sociedades basadas en la explotación del hombre por el hombre. “La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador concientemente, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas por él: de otro modo, no sería tal proceso ideológico.”<sup>608</sup>

A la ideología, concebida de esta forma, Engels le oponía el conocimiento científico de la realidad; por ello, hace un análisis materialista histórico del origen y el desarrollo de formas

---

<sup>607</sup> Ibid, p. 12.

<sup>608</sup> ENGELS, F: *Carta a Mehring* del 14 de julio de 1893, en GORSHKOVA, op. cit. p. 17.



ideológicas como el derecho, la religión, la moral y la filosofía. Lo cual se vincula directamente con la ley de la independencia relativa de la conciencia social respecto de las leyes específicas de su propio desarrollo, que actúan en el marco de la dependencia de la ideología del desarrollo económico de la sociedad. Cada esfera de la vida social cuenta con un determinado material discursivo, que se ha acumulado durante el proceso de pensamiento de generaciones anteriores y que ha pasado al cerebro de las generaciones sucesivas por un proceso propio e independiente de evolución.<sup>609</sup>

La esencia de las formas ideológicas estriba en que éstas no sólo se desarrollan con arreglo a las leyes del ser, sino también a las de la lógica; no sólo de la materia sino también de la conciencia. El contenido y el carácter de la ideología está determinado por las relaciones económicas, pero Engels subraya que la causa fundamental –lo económico- está fuera de los límites de las ideas mismas y aunque es premisa para el desarrollo de la ideología, por su carácter activo, la complejidad de su desarrollo depende del ser material. Esta complejidad se media-tiza en la interrelación con las diversas formas de conciencia social y se manifiesta en el vínculo sucesivo de las ideas, y Engels encuentra este mecanismo sobre todo en la filosofía como “ideo-logía de orden más elevado”.

La economía influye sobre el material filosófico existente suministrado por los predecesores, pero no crea nada, sólo determina el modo cómo se modifica y desarrolla lo provisto por las ideas preexistentes; y esto de modo indirecto, porque son los reflejos políticos, jurídicos y morales los que ejercen, en mayor grado, una influencia directa sobre la filosofía.<sup>610</sup>

Engels analiza la complejidad del proceso ideológico, como reflejo de la realidad en la conciencia de los hombres y devela el mecanismo de dicho reflejo frente a los ideólogos bur-gueses que piensan que la producción espiritual, el desarrollo de las ideas, puede aislarse de la vida material de la sociedad. Engels compara la dinámica propia de las leyes de la producción espiritual, con las del comercio cuando los productos se independizan de la producción: esto marca el desarrollo de la ideología.

En la sociedad dividida en clases, en la esfera ideológica actúan, diferentes hombres pertenecientes a diversos campos particulares de la división del trabajo: legisladores, juristas, filósofos, científicos, etc., que son los que crean las ideas y las teorías de las clases dominantes. Éstos las más de la veces aislados de la producción material, llegan a la conclusión de que el proceso discursivo es un mundo autónomo, independiente de lo material y ajeno a él, y del hecho de que el proceso ideológico se produce mediante el pensamiento, los *idealistas* concluyen que todos los actos del hombre, tienen en el pensamiento su fundamento último.<sup>611</sup>

---

<sup>609</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>610</sup> ENGELS, F: *Carta a Bloch* del 21 y 22 de septiembre de 1890, en GORSHKOVA, op. cit. p.20.

<sup>611</sup> *Carta a Mehring*, op. cit. p. 22.



El filósofo Engels difiere de Hegel, para éste se trata de un sujeto pensante que se manifiesta mediante la actividad libre del espíritu, para aquel pertenece a una clase social histórica y políticamente situado ideológicamente. Para Engels es imposible comprender la esencia del conocimiento filosófico y los nuevos planteos de la filosofía, al margen del examen de los condicionamientos sociales e históricos que generaron las concepciones filosóficas.

En este sentido, Engels se manifiesta en contra de un enfoque negativo de la herencia histórica y a favor de la unidad orgánica de la sucesión de las ideas del pasado como herencia que ofrece el material discursivo necesario para su reelaboración crítica. De este modo, no se puede justificar el carácter activo de la ideología con la idea de independencia de su base material histórica, dado que en ella se manifiesta el avance o el atraso de la conciencia social respecto del ser social. Para Marx, la teoría se convierte en fuerza material cuando prende en las masas, lo cual señala el papel activo de la ideología, porque las ideas y teorías se convierten en una fuerza poderosa en el proceso histórico y fuerzan a actuar a los hombres en consonancia con sus necesidades, debido a que reflejan las exigencias materiales y económicas del desarrollo social.

Para Engels el carácter activo de las ideas se manifiesta con mayor claridad en la actuación de las clases avanzadas, indican los caminos y anticipan los resultados de la actividad revolucionaria. Donde los hombres actúan concientemente, quieren saber cuál es el objetivo de su lucha, y aquí es donde las ideas penetran en las masas y prenden en ellas convirtiéndose en una fuerza material, organizada y transformadora, que preconiza ideales de futuro y de progreso comunes. Ejemplo de esto son los ideales que inspiraron la Revolución Francesa y las ideas iluministas burguesas que promovieron la lucha contra el feudalismo y condujeron a la revolución burguesa.

En ambos casos, también se manifestó la influencia decisiva de la superestructura política sobre la economía, porque aquella según Engels se convierte en una poderosa fuerza económica mediante el Estado, en tanto que éste expresa y ejecuta las necesidades de la clase que domina la producción. El Estado es así, el primer poder ideológico sobre los hombres, creado por la sociedad para la defensa de sus intereses comunes frente a los ataques de dentro y de afuera.

Resumiendo: Engels, en su obra *Esbozo de crítica de la economía política* -la cual influye en Marx-, no sólo aspiraba a superar las contradicciones de la economía política burguesa desde el socialismo científico en formación, sino que también planteada los problemas de la concepción *materialista dialéctica* del mundo. Porque, al señalar el carácter contradictorio del mundo económico burgués, que residía en la propiedad privada y el sentido de la evolución social y de la lucha de clases como tendientes a la superación de la misma, accedía de lleno a la *concepción dialéctica del desarrollo histórico*, que se opera mediante la lucha de contrarios. Y, si Marx descubrió la *concepción materialista de la historia*, es porque como dijera Hegel, ya estaban dadas todas las condiciones necesarias para que de la esencia las cosas surgieran a la



existencia y dicha teoría cobrará una significación imperecedera en la historia posterior al marxismo, ocupando un lugar prominente en la lucha contra la vulgarización y contra las simplificaciones de la noción de historia, dentro de las nuevas condiciones históricas.

Cabe aclarar que lo dicho se refiere, fundamentalmente, a la superación de la identificación, que entre otros efectúa Marx, entre la historia de las ciencias naturales –visión naturalista de la historia- y la historia humana como actividad conciente con una finalidad específica y no sujeta a leyes de inexorable cumplimiento.

### 2.1. Humanismo –naturalismo-, sociedad y religión. La importancia de Feuerbach<sup>612</sup>

Marx intenta afirmar su humanismo especialmente frente al idealismo hegeliano que veía en los hombres reales y concretos sólo la materia de la historia, el medio del que se sirve la Razón –sustancia- a través de sus astucias para lograr sus fines. Marx quiere demostrar que tal Razón –Idea- es intemporal y que los hombres son los únicos sujetos que hacen, crean, padecen y cargan con toda la civilización humana, realizándola en el tiempo de la historia. El hombre tiene así no sólo el poder de crear la historia sino también libertad personal para hacerlo, lo cual queda claro en los escritos de su juventud (1843 a 1845) en los que expresa sus concepciones filosóficas.

En la “Crítica de la dialéctica de Hegel”, el Tercero de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx dice que el naturalismo o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo, porque sólo el naturalismo está en condiciones de comprender la acción de la historia universal. El naturalismo a que hace referencia es el de Feuerbach que considera al hombre como ser natural viviente y activo, que no puede tener realidad si no es real el mundo exterior que es su objeto, y que como ser humano vive y actúa dentro de su especie. Pero, este naturalismo conlleva un materialismo teórico, que en el plano práctico sólo es superado por el socialismo y por el comunismo sucesor del materialismo antiguo, por lo que Marx anuncia su síntesis de ambos en el “materialismo que es lo mismo que el humanismo”. Para él, materia, naturaleza y realidad sensible son, bajo diversas denominaciones, el contenido único de la experiencia.<sup>613</sup>

En cambio, para Marx, Hegel en la *Fenomenología* reducía toda la realidad a espíritu o sujeto absoluto, considerando toda objetividad como enajenación del espíritu, quien debe re-

---

<sup>612</sup> Transmitido por Marx y por Engels, el ateísmo –simplificado- de Feuerbach, va a configurar la visión del mundo del movimiento obrero socialista.

<sup>613</sup> Ya el escolástico Duns Escoto se preguntaba *si la materia no podría pensar* y para realizar tal milagro recurrió a la omnipotencia de Dios, con lo cual la teología predicó un materialismo esencialmente ligado a su nominalismo.



conquistarla para reapropiársela, con la cual queda anulada la realidad objetiva exterior o reducida a mero tránsito.

Para Hegel, la *alienación* es una de las categorías fundamentales del pensamiento o teoría del conocimiento y está estrechamente unida a la dialéctica; sin la categoría de alienación es imposible conocer la historia de la cultura en su verdadero desenvolvimiento interno. En todo lo que el hombre realiza, ve Hegel la alienación, desde los productos más bastos hasta las más altas elaboraciones del espíritu; en todo lo que el hombre empeña su esfuerzo teórico o práctico, enajena algo de su naturaleza más íntima. También la Idea absoluta realiza un acto de alienación, para después en forma de espíritu superarla y volver a sí misma; el logro de la autoconciencia de dicho acto es la historia del pensamiento humano.<sup>614</sup>

Marx entiende que Hegel al superar el objeto de la conciencia, la objetividad como actividad del hombre enajenada, que no corresponde a la esencia humana o autoconciencia, hace que la reapropiación valga sólo para el hombre como esencia espiritual. Por ello, le opondrá su concepción de un hombre que exige la realidad de la naturaleza, en tanto es inmediatamente un ser natural activo –impulsos- y pasivo –condicionado-, por lo que los objetos de sus impulsos están fuera de él, son independientes, pero son objetos de su necesidad e indispensables. *Ser* nosotros objetivos, naturales, sensibles, y al mismo tiempo tener objeto, naturaleza y sentidos fuera de nosotros, o ser nosotros mismos objeto, naturaleza y sentidos en relación a un tercero, es la misma cosa. Un ser no-objetivo es un *no ser*.<sup>615</sup>

Pero el hombre no es únicamente un ser natural, es también humano y genérico, por eso los objetos humanos no son los naturales como se presentan de inmediato. Ni la naturaleza objetivamente ni subjetivamente, se halla presente en el ser humano en forma adecuada. Y así como todo lo que es natural debe tener un origen, así también el hombre tiene su proceso de génesis, la historia de la que tiene conocimiento. La historia es la verdadera historia natural del hombre.<sup>616</sup>

Queda planteada la afirmación del naturalismo de Marx frente al idealismo hegeliano, en la consideración del animal como perteneciente a la naturaleza y el hombre, en cambio, como perteneciente a la historia, por lo que el punto de partida de Marx es la afirmación de la realidad de la naturaleza humana, pero el de llegada es el historicismo, que considera cabalmente al hombre como un ser natural humano.

Es en este contexto, que la afirmación de Marx en el “Primero” de sus *Manuscritos* cobra cabal sentido: “La relación del hombre consigo mismo no es para el hombre *objetiva*,

<sup>614</sup> Cf. TERRÓN, E: *Prólogo* en “Introducción a la historia de la filosofía de Hegel”, Aguilar, Bs. As, 1956. p. 9.

<sup>615</sup> Cf. MARX, K: *Critica de la dialéctica de Hegel*, Tercer Manuscrito económico-filosófico en Fromm, E: “Marx y su concepto del hombre”. Trad: Julieta Campos. F.C.E., México, 1991. pp.187/8

<sup>616</sup> Cf. *Ibid.*, p. 189.



efectiva, más que mediante su relación con los demás hombres”; por ende, la primera operación productora mediante la cual se operaba la mediación entre el hombre y la naturaleza, culmina con la *producción del hombre mismo* mediante la reproducción íntegra de la naturaleza. Y esta operación mediadora del hombre por sí mismo es la *historia*: su contenido es el hombre produciéndose a sí mismo en cuanto tal, vale decir en cuanto ser *social*.

Queda claro que Marx no quiere basarse en ningún hipotético y abstracto hombre natural, en el cual se basó toda la teoría contractualista desde Demócrito<sup>617</sup> hasta Hobbes y Rousseau. Para ella, el hombre como ser natural es el individuo abstracto de la sociedad con caracteres similares a sus congéneres, por los cuales prescindiendo de todo principio de individuación llegamos al concepto de especie humana entendida como tipo abstracto, fuera de toda determinación de tiempo y de lugar. Cada individuo aislado tiene en sí la esencia de la especie, por lo que la especie constituye el vínculo natural entre ellos; pero se debe pasar de esto a la sociedad y no puede hacerse a la manera de los átomos, mediante un acercamiento mecánico que al mismo tiempo es lucha entre egoísmos, y que nos da la sociedad burguesa, cuyo principio es la competencia, la guerra de los individuos por el predominio.

Entonces, contra el antiguo punto de vista de la sociedad burguesa –de la que Hegel es su filósofo–, surge el nuevo de la sociedad *humana* o de la humanidad asociada, donde el hombre vive como pez en el agua. Ahora, Marx para establecer lo que diferencia al hombre del animal, recurre a Feuerbach, que la instala en la conciencia, como capacidad del hombre para conocerse a sí mismo como especie, que sólo se logra satisfaciendo una necesidad esencial de la vida: el amor de a dos, de la comunidad de la conciencia real y completa del otro yo.”El amor es pasión, y sólo la pasión es el signo distintivo de la existencia.”<sup>618</sup> Es evidente que para la posibilidad de esta relación entre las personas es menester suponer la *sociedad*, la cual es declarada como la primera condición para “la producción del hombre espiritual, de igual modo que para el hombre físico.”<sup>619</sup>

Por el contrario, para Hegel, la sustancia de la sociedad civil, en cuanto espíritu particularizado abstractamente en mucha personas se hace de este modo nada más que una conexión universal y mediadora de intereses particulares, la totalidad desarrollada de esta conexión es el Estado como sociedad civil. Donde están ambos, tiene lugar las clases en su distinción; porque la sustancia individual, en cuanto viviente es la historia de la formación de estas clases, de las relaciones jurídicas que los individuos tiene con ellas, y de ellas entre sí y con su centro.<sup>620</sup>

<sup>617</sup> La tesis de doctorado de Marx tenía por título: *Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y de Epicuro*, el motivo de la misma era ya un enfrentamiento inicial con la idea de religión hegeliana.

<sup>618</sup> FEUREBACH, L: *Principios de la filosofía del futuro*. Trad. Eduardo Subirats Rüggeberg. Orbis, Bs. As. 1984. p. 102.

<sup>619</sup> MONDOLFO, R: *Marx y el marxismo*. Trad. M. Alberti. F.C.E, México, 1969. p. 54.

<sup>620</sup> Cf. *Ibid*, Tomo III. § 523/527.



Feuerbach, retoma lo dicho negando intereses ajenos a una convivencia fraterna porque, el primer sujeto que se siente como límite es el semejante, por lo que para llegar a la conciencia del mundo se debe pasar por la de otros hombres; de este modo, el *otro* es el vínculo entre yo y el mundo. De suerte que, si el hombre debe su existencia a la naturaleza, debe su propia humanidad a sus hermanos; lo positivo es la relación directa del hombre con la naturaleza y con el otro hombre. La totalidad del ser humano se halla así contenida sólo en la colectividad, capaz de desarrollo ilimitado porque su ser es infinito.

Feuerbach, entendiendo que la idea de la especie y el significado de la vida social, fueron desconocidos por el *cristianismo* y que a una existencia plena *sólo* la realiza la humanidad, coloca en la unanimidad de los hombres el criterio de cada verdad: lógica o moral. Porque la conciencia de la ley moral, del derecho, de la convivencia, de la verdad misma, está vinculada necesariamente con la conciencia del *otro*, considerado como representante de la especie humana, de la colectividad social.

Basándose en esto, Marx retoma a Feuerbach en su crítica a la religión, ésta tiene que aparecer en su no-verdad, para que aparezca libremente la verdad; su mentira consiste en la afirmación de una esencia específicamente humana como distinta del hombre y en no comprender que todas las determinaciones de la esencia divina son determinaciones de la esencia humana. “*La divinización de lo real, de lo materialmente existente (...) la negación de la teología es, sin embargo, la esencia de la época moderna elevada a esencia divina, a principio filosófico-religioso.*”<sup>621</sup> Así la fe en Dios es la fe del hombre en la infinitud, en la verdad de su propia esencia y en lo ilimitado de su libertad; lo *divino* no es la humanidad del individuo sino la *esencia de la especie humana*. “La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana (...) por ello todas las determinaciones de la esencia divina son determinaciones de la esencia humana.”<sup>622</sup>

Como causa del origen de la religión señala Feuerbach en su *Teogonía*, el deseo inconsciente de querer se Dios, porque como el querer y el poder humanos no se equiparan, el hombre unifica las dos realidades en Dios. Por eso originariamente Dios no es más que la otra mitad que le falta al hombre, la mitad limitada de su capacidad operativa y cognitiva, por la contradicción con sus deseos. Por ello, “La nueva filosofía es la *completa, absoluta y sin contradicción disolución de la teología en la antropología*. (...) sólo ella es la *verdad* en tanto que nueva, *autónoma*; pues sólo la *verdad convertida en carne y sangre es verdad.*”<sup>623</sup>

---

<sup>621</sup> FEUREBACH, *ibid*, 69.

<sup>622</sup> FEUREBACH, L: *La esencia del cristianismo*, Trad. F. Huber. Claridad, Bs. As. 1963. pp. 26/27.

<sup>623</sup> FEUREBACH, L: *Principios*, op. cit. p. 120.



Y Marx, en la *Crítica de la filosofía hegeliana*, aduce otro motivo importante para su negación de Dios: Encarnación e historia son absolutamente inconciliables entre sí: si la divinidad entra en la historia, la historia desaparece.<sup>624</sup>

Lo que se puede afirmar es que al desaparecer Dios de la historia, deja como sustituto un *humanismo* que es ya, de por sí, una *ideología* atea y con nombre propio: *marxista*. Y también, que Hegel no se sentiría muy a gusto con esta reducción del humanismo, como descripción de una naturaleza meramente viva, pues, para él no es en verdad en ella donde hay que buscar la naturaleza de la idea espiritual como punto de partida para el pensamiento. Porque para éste, respecto del contenido, no se puede dar nada más pobre que el ser y sólo puede ser más pobre lo que con la palabra ser se quiere representar: una existencia exterior y sensible, como el papel que tengo delante de mí.<sup>625</sup>

Lo concreto es que Marx, a pesar o quizás mediante todo lo incorporado de Feuerbach, sigue siendo un heredero convencido de Hegel en su afirmación de que la historia *necesariamente* conduce a una forma de convivencia humana cualitativamente superior, aunque entiende la *necesidad* de un cambio dentro de ella, el cual se inserta en la totalidad contradictoria y dinámica de su tiempo presente. Y obviamente, también se entiende que para lograr esto la propuesta marxista es de negación total de la concepción de sociedad civil concebida por Hegel; ella conduce de la sociedad civil de Estado al socialismo comunista.

## 2.1. Historia y Estado.

La preocupación de Marx en la *Ideología alemana* es una explicación de la historia en la que se abandone la gran sabiduría espiritual histórica de los alemanes que, a falta de material positivo esgrime argumentos políticos y literarios de su desarrollo, los cuales no ofrecen ninguna clase de historia sino que retrotraen a tiempos *prehistóricos*, dejando sin respuesta cómo se pasa de ellos a la historia en sentido propio.

Para ello, el culto del hombre abstracto –modelo de la nueva religión de Feuerbach-, debe ceder su puesto a la ciencia real del hombre y de su desarrollo histórico; tal superación emprende Marx con su concepción de *hombre social*, como creador y resultado de la sociedad en la que vive, tanto en la *Ideología alemana* como en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845.

En efecto, tan pronto se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una acción de sujetos imaginarios como para el idealismo, dado que donde termina la especulación comienza la ciencia real y positiva, y, junto a ella la exposición práctica del proceso de desarro-

---

<sup>624</sup> Cf. CORETH, E., EHLEN, P. y SCHMIDT, J. op. cit, p. 184/185.

<sup>625</sup> HEGEL, *Enciclopedia*, Tomo I, § 50, 51.



llo de los hombres. “Lo contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende desde la tierra al cielo.”<sup>626</sup>

La peculiaridad de la historia marxista consiste en haber descubierto un nuevo criterio de periodización de la historia: los modos de producción de bienes materiales y sus consecuencias jurídico-políticas e ideológicas de consumo, distribución e intercambio, tanto del capital como del trabajo.

Si Hegel veía en el Estado el elemento determinante para el despliegue de la historia, y en la sociedad civil el elemento condicionado por aquél, para el marxismo, en cambio, el Estado, el régimen político, se subordina a la sociedad civil que es el reino de las relaciones económicas, lo principal. “La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos (...) toda la vida comercial e industrial (...) y, en este sentido trasciende los límites del Estado y de la nación.”<sup>627</sup>

En este texto, la sociedad civil se identifica con la estructura económica y el Estado con las superestructuras jurídico-políticas e ideológicas; éstas no serían sino un mero fenómeno de lo económico. La teoría de la historia pasaría así del criterio de periodización de la historia a partir de la evolución dialéctica de la historia, al criterio de periodización a partir de la evolución dialéctica de la economía.

Ahora, Marx no se limita a un nuevo criterio de periodización de la historia, sino que transforma la manera de plantear el problema, al construir un nuevo concepto de tiempo a partir de la sucesión de las diferentes problemáticas filosóficas; ya no se trata de una temporalidad histórica y homogénea de tipo hegeliano, sino de ciertas estructuras específicas de la historicidad. “De la misma manera que no existe producción en general, tampoco existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad –de la existencia humana-.”<sup>628</sup> “La teoría marxista de la historia es, por tanto, un estudio científico de la sucesión discontinua de los diferentes modos de producción.”<sup>629</sup>

Lo que configura esas estructuras específicas son las ideas de la clase *dominante* que son las ideas dominantes en cada época; dicho de otro modo, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes y el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época. Se sigue de aquí que todas

---

<sup>626</sup> MARX, K: *La ideología alemana*, en Fromm, op. cit. p. 206

<sup>627</sup> *Ibid*, p. 219.

<sup>628</sup> *Ibid*, p. 207.

<sup>629</sup> HARNECKER, M: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI, Bs. As. 1974. p. 227.



las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una *forma* política. De ahí la ilusión de que la *ley* se basa en la voluntad y, (...) en la voluntad *libre*.<sup>630</sup>

Está claro que, para Marx, la *Revolución Francesa* significó un fracaso *político* en lo que respecta a sus aspiraciones de restauración de la libertad y la igualdad prometida a las masas, por lo que él propone una revolución *económica*, entendiendo que lo material está en la base de la división del trabajo, la división de clases y la instauración de la propiedad privada, como *formas* que, sostenidas por el Estado conculcan dichos valores.

Por ello, en la etapa que Marx –el joven- se libera de la filosofía, se acerca a la política para profundizar sus estudios sobre la sociedad burguesa, donde sospecha se encuentran las fuentes de la corrupción y de la tiranía, encontrando en la propiedad privada la causa radical de la que proviene la corrupción de la naturaleza humana y del actual sistema socio-político. Y, el Estado es la encarnación de esos sórdidos intereses particulares, por tanto la encarnación de la opresión y de lo irracional; tal pesimismo sobre el Estado está en claro antagonismo con Hegel.

La propiedad privada es el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, del hombre y de la vida enajenada, que se consigue a partir de un excedente de productividad que es acaparado por un grupo de individuos pertenecientes a la clase social dominante. Y, aquí aparece la idea fundamental del marxismo respecto al papel histórico y significación del Estado: existe porque las contradicciones de clase son irreconciliables.

Esta función política del Estado se apoya en otra de sus funciones: la técnico-administrativa, que surge cuando el Estado, cuyo objeto era servir intereses comunes, asume la tarea de mantener coercitivamente las condiciones vitales y de dominio de la clase dominante respecto de la dominada; sólo así se puede hablar de aparición del Estado en cuanto tal.

El Estado maneja y dirige la producción en la sociedad de clases y su objetivo es la organización y dirección de la sociedad en su conjunto para producir las condiciones políticas y económicas de la explotación de una clase por otra. Es decir, que el Estado pone su aparato técnico-administrativo al servicio de la dominación política. Lo dicho, va en contra de la interpretación burguesa del Estado, que lo reduce al ejercicio de sus funciones técnico-administrativa por cuestiones de organización, ocultando su verdadero motivo que es su función de dominación política.

De todos modos, la existencia del Estado no está ligada sólo a la voluntad de dominio de la clase dominante, porque ésta no crea el Estado, sino que se sirve del aparato jurídico-político ya existente, modificándolo para el logro de sus objetivos.

“En todas partes subyace al poder político una función social; y el poder político no ha subsistido nunca a la larga más que cuando ha cumplido esa función social.”<sup>631</sup>

---

<sup>630</sup> Cf. MARX, K: *Prefacio a la crítica de la economía política*, en HARNECKER, M: “Los conceptos elementales del materialismo histórico”, Textos escogidos sobre el materialismo histórico. Siglo XXI, Bs. As. 1974. Pp. 319 y 321.



Tal distinción de funciones lleva a entender la tesis marxista acerca de la *extinción* del Estado, como opuesta a la tesis anarquista de *supresión* del Estado. La supresión del aparato burocrático para los anarquistas tiene que ser inmediata, para permitir la libre organización de la población en sus frentes de masas. Cosa que, la extinción se dará lenta y progresivamente cuando el proletariado no necesite más ampararse en él, y para ello es preciso desmontar el aparato anterior y construir uno nuevo de carácter proletario, porque como la lucha de clases continuará se deberá reprimir a las clases que se opongan al socialismo.

No obstante, aun este Estado proletario será transitorio, porque con el tiempo devendrá superfluo al transformarse el gobierno sobre las personas en administración de cosas y dirección de procesos de producción. Al decir de Engels en *Anti-Dühring*: “El estado no desaparece, se suprime.”

Por ello, el objeto fundamental de estudio de la teoría marxista de la historia no es el Estado, sino la interacción entre las relaciones sociales y las diferentes modos de producción, por lo cual está puesta al servicio de realidades concretas, con la intención de producir conocimientos históricos que se sitúan a nivel de las transformaciones sociales y de sus coyunturas políticas.

Producción y transformación posibles por la participación creadora de los hombres materiales que hacen la historia, en condiciones determinadas; por ello es la lucha de clases y no la acción de los individuos aislados lo que determina la marcha de la historia. Las *masas* son el motor de la historia, y acerca de mismas advierte en al Tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* que, no existe un educador para ellas, pues esto supondría no sólo que el mismo debería ser educado por otro, sino que también dividiría la sociedad en dos partes, una superior a la otra que le transmitiría un *sentido* e influiría sobre ella de modo decisivo.

Sin embargo, Marx no se amedrenta y estructura todo un programa educativo para evitar la condena de las masas a la esterilidad política y su desarraigo de tal realización, para despertar en ellas la conciencia de su misión histórico revolucionaria y conducir las a la acción, que en ningún caso debe ser voluntarista o improvisada, porque derivaría en su fracaso y marginación.

Resumiendo, para Marx el Estado no hace la historia, sino que la historia ha producido el estado en función de la necesidad de una clase dominante, de organizar la opresión y explotación de los pueblos, para un mayor disfrute y goce de los beneficios obtenidos de su trabajo. Por ello, a diferencia de Hegel que coloca en su filosofía de la historia como eje central al Estado nacional, Marx rechaza al mismo porque supone un conflicto con la sociedad civil y como no se ha desarrollado a partir de ella, se le enfrenta impidiendo su libre desarrollo.

---

<sup>631</sup> ENGELS, *Anti-Dühring*, p 173.



### 2.3. Trabajo y Libertad.

Los hombres para poder vivir, deben producir los medios materiales necesarios para su propia subsistencia, entonces, en condiciones de vivir podrán “hacer historia”; así el primer hecho histórico es la producción de esos medios a través del trabajo.

Mediante la técnica y el trabajo el hombre obra sobre el ambiente natural y social en el que se desarrolla, de esta manera tiene lugar la creación de la historia como autocreación de sí mismo dentro de un mundo objetivo al que intenta transformar y por lo cual se muestra como un ser genérico, perteneciente a una especie conciente.

Ahora, no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia humana, y en su desarrollo se evidencia la naturaleza social que la caracteriza. La conciencia humana no se realiza en el individuo aislado, sino sólo en las relaciones recíprocas entre los hombres, que se forman y se desarrollan en la sociedad. Y, es con la división del trabajo que el interés común de todos los individuos relacionados entre sí entra en contradicción con el interés del individuo concreto.

Dentro de este contexto, para Marx, el trabajo es el que permite esa relación activa del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, la creación de un mundo nuevo, incluyendo la creación del hombre mismo. Pero, a medida que la propiedad privada y la división del trabajo se desarrollan, el trabajo pierde su poder de expresar las facultades del hombre y asume una existencia separada de su voluntad y planeación; el producto del hombre se le opone ahora como un ser *ajeno* al productor.<sup>632</sup>

Tal enajenación, produce la *negación de la productividad*, porque el trabajador experimenta su propia actividad como algo *ajeno* y que no le pertenece, por lo que lo padece como dominación; su producto se ha convertido en un objeto ajeno que lo domina. Por ello, para Marx, sólo en el *trabajo no enajenado* el hombre se realiza como individuo y como especie;<sup>633</sup> es decir, se torna dignamente productivo y creador. En el trabajo el hombre es hombre, porque en el trabajo se afirma como lo que es según su esencia; en el trabajo -y no en el medio abstracto de la conciencia-, muestra su *ser genérico*,<sup>634</sup> su *referencia a lo universal*, a la naturaleza en su totalidad, porque a través de su pensamiento capta la universalidad –conceptos- y es solidario con del género humano.

De ahí que, para Marx, la emancipación de la sociedad de la propiedad privada –el trabajador se siente parte de ella, como *cosa-*, de la servidumbre, asuma la forma política de la

---

<sup>632</sup> Cf. FROMM, E: *Marx y su concepto del hombre*. Trad: Julieta Campos. F.C.E., México, 1991. pp. 55/59.

<sup>633</sup> Cf, *ibid.* p. 60.

<sup>634</sup> Las expresiones *ser genérico*, ente genérico o *esencia genérica*, equivalen en Marx a *Razón*, definida como conocimiento de lo universal, de la esencia de la que participa el hombre en tanto *universelles Wesen-*. Cf. Carpio, *op.cit.* p. 314.



*emancipación de los trabajadores*, aunque no se trate sólo de éstos, sino de la *emancipación de la humanidad entera*. La restitución de la actividad libre a todos los hombres y a una sociedad en la que él, y no la producción de cosas sea el fin, es el único medio para que se convierta en un ser humano plenamente desarrollado.

Si agregamos que, tanto para Hegel como para Marx, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre esencia y existencia, en clara referencia a una existencia enajenada de su esencia; la enajenación del hombre del producto de su trabajo tiene como consecuencia la enajenación de sí, con el agravante de la enajenación en su relación con los demás; por lo cual se enajena de la esencia de la humanidad, de su *ser como especie*, tanto en sus cualidades naturales como espirituales: se enajena de la vida humana.

La enajenación o extrañamiento –*Entfremdung*–, en términos teístas equivale al pecado, a la adoración de los dioses o “idolatría” por parte del hombre a los objetos de su propia creación y al hacerlo se transforma en cosa –objeto–, porque transfiere a su creación su propia vida, en lugar de reconocer las riquezas de sus propias potencialidades como creador. El sustituto de estos ídolos es para Marx la superestructura, a la que el hombre se somete y rinde culto, sin reconocerse su propio creador; lo mismo acontece con su propia esencia humana enajenada de su existencia, por lo que *no es lo que debiera ser*.<sup>635</sup>

Así, el hombre nunca se reconcilia de su alienación –*Entäusserung*– con la esencia divina que se hace carne –*naturaleza*–, nunca es una y la misma cosa con la esencia divina, y por tal separación la *nada* como para Hegel, sino que simplemente *no es lo que debiera ser*: su propia creación.<sup>636</sup>

Entonces, si para Hegel la libertad es *hija a priori del espíritu* y supera la contradicción de la enajenación, conciliando la naturaleza del hombre con la esencia divina, o teológicamente se produce la *redención* como *reconciliación* del hombre con Dios, cuando el espíritu logra la autoconciencia de esto y alcanza finalmente, atravesando las diferentes etapas en que históricamente se despliega la humanidad: *ser lo que debe ser*; resta ver ahora cuál es el desarrollo de la libertad marxista, indisolublemente unida al problema del trabajo.

Éste es, para Mondolfo,<sup>637</sup> el punto en que el espíritu se convierte sólo en humano, o en que el *humanismo* marxista se hace evidente, porque según él, Marx transfiere la visión hegeliana al mundo real, al mundo del trabajo y de los trabajadores, no como opuestos a la sociedad –el hombre *es* la sociedad en la que vive–, sino libremente asociados para ser los dueños de su creación, de los medios socializados de producción. Porque, para Marx:

<sup>635</sup> Cf. *Ibid*, 58.

<sup>636</sup> FABRO, C: “Libertad y alienación del hombre” en *Rev. Sapientia*, Aó XV, Nº 58, U.C.A., Bs. As., 1960. p. 250.

<sup>637</sup> Cf. *Marxismo y libertad*, en MONDOLFO, R: “El humanismo de Marx”, op. cit. p. 103.



“Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden ser explicadas por sí mismas, ni por el llamado desarrollo general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las relaciones materiales de la vida, cuyo concepto resume Hegel (...), bajo el nombre de sociedad civil, por ello, a la autonomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.”<sup>638</sup>

Por ello, la influencia de la acción histórica de los hombres reales sobre la economía se consolida en su teoría en la *Crítica de la economía política* -1859-, la cual se vuelve historia de la lucha de clases en *El capital* -1867- y se desarrolla en el capítulo sobre la jornada de trabajo. La lucha obrera por la reducción del horario de trabajo –problema muy actual- le descubre el nuevo conflicto, que ya no consiste simplemente en reivindicar el plusvalor del trabajo, sino también el de la libertad del obrero.

Y, no se trata de una jornada limitada por la ley, que pueda determinar cuándo termina el tiempo vendido por el operario -reducido a instrumento en sus horas de trabajo- y cuándo comienza el que le pertenece, sino que se trata de reivindicar un cotidiano retorno a su cualidad de hombre, de persona *libre* con posibilidades de desarrollo.

“Al otro lado de sus fronteras [del reino de la naturaleza] comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.”<sup>639</sup>

La reducción de la jornada laboral se hace posible gracias al aumento de la producción promovido por el uso de las máquinas y ello supuso para el trabajador disponibilidad de tiempo libre, la posibilidad de recuperar diariamente, durante algunas horas, su autonomía de hombre, para dedicar su tiempo y sus energías a la satisfacción de sus tendencias y exigencias humanas.

Sin embargo, esto significó una compensación parcial del ingrato trabajo alienado, porque transformó al hombre en un apéndice de la máquina –conflicto también actual-, sometido a su dominio y un nuevo desafío para el “reino de la libertad” del que habla Marx. Éste es el espacio vital que se le arranca a la necesidad y que debe ampliarse de continuo, en él el desarrollo de las fuerzas humanas cuenta como un fin en sí mismo. La libertad como autorrealización del ser social, nada tiene que ver con el ocio, sino que es autorrealización, objetivación del sujeto y por ende libertad real, cuya acción es precisamente el trabajo.<sup>640</sup> Y, en los *Manuscritos* sostiene Marx que: La libertad no se ve restringida por la necesidad de trabajar -salvo que el trabajo sea enajenado-, puesto que el trabajo permite la *autorrealización* como verdadera libertad de la persona.

<sup>638</sup> MARX, K: *La ideología alemana*, en Fromm, op. cit. p 295.

<sup>639</sup> MARX, K: *El capital*, en HARNECKER, M, op. cit. p. 320.

<sup>640</sup> Cf. *Ibid*, pp. 325/7.



Se ve de este modo, que no se trata para el viejo Marx de la libertad burguesa consistente en “el poder de hacer todo lo que no perjudique a otro”, según la *Declaración francesa de los derechos del hombre -1791-*, y donde además, el derecho del hombre a la libertad se reduce al derecho a la propiedad privada, a disfrutar de su fortuna y a disponer libremente de ella, independientemente de la sociedad y de su relación con los otros, o sea: derecho de interés personal.<sup>641</sup>

Marx ya no acepta el reconocimiento del hombre como sujeto de derechos fundamentados y garantizados por el Estado o una dignidad dada de antemano como un valor intocable por parte de la sociedad; la portadora de la dignidad es la especie y el individuo contribuye a la realización de la misma. La vida, en tanto *esencia social*, es a la vez el proceso y la realización de la libertad.

Este proceso y realización de la libertad en la existencia, que en Hegel constatábamos seriamente limitado por las *astucias de una razón*, para la cual los individuos estaban predestinados a ser sus “agentes en el mundo” y a trabajar para la realización de sus fines espirituales, no desaparece en Marx sino que se transforma en *astucia humana* de dominio sobre el trabajo de la mayoría de los hombres por parte de algunos con fines materiales. En una historia, la idealista, los hombres son instrumentos de una *Idea* cuya finalidad es universal; en la otra, postidealista, los *hombres* son instrumentos de otros hombres cuya finalidad es particular.

Y aquí podemos agregar que, luego de la pedagogía desarrollada, tanto por Marx como por Engels, a los efectos de concienciar a las masas de su misión revolucionaria que: si el hombre de Hegel no se deshacía de un destino prefijado para él por Dios –Idea-, al hombre de Marx le es imposible deshacerse de lo que él tiene en mente como su destino propicio.

Resumiendo, si filosóficamente, para Marx, la única realidad es la materia –*en sí*-, que no es producto del pensamiento sino de la realidad –*fuera de sí o en otro*- que es la existencia humana alienada en la contradicción entre el hombre consigo mismo y con su naturaleza, el hombre supera tal contradicción mediante su libertad que es la síntesis –*en sí y para sí*- de materia y realidad. Es por medio de la alienación en su existencia real que el hombre se reconcilia con su propia naturaleza material, que es la de su especie; traducido a la vida social el hombre se reconcilia con el hombre, no con Dios como en Hegel. De ahí que la palabra adecuada resulte liberación.

Marx, al sacar la libertad del ámbito de lo teórico y ponerla en el práctico, hace de la libertad una *hija a posteriori del conocimiento* cuya aspiración no es la verdad teórica o su contemplación, sino la praxis, transformadora, eficiente y productiva. Es, por tanto, también emancipación del hombre de la enajenación o necesidad de proyectar en un poder ajeno que lo domina, lo que es producto de su creación y que él domina, de modo tal que la historia pasa a ser su

---

<sup>641</sup> Cf. RODRÍGUEZ DE YURRE, op. cit. p. 260.



“propia” historia y con un fin en si misma; ya no es designio providencial de *salvación* del género humano. Y si lo fuera, su realización ya no estará nunca en el más allá, ahora laicizada está en el mundo profano.



## CONCLUSIÓN

El esforzado trabajo que el hombre civilizado emprende es tener que edificar su historia y lo hace a través de la palabra, que es el pan que se comparte. La palabra se conserva sin consumirse, aunque a veces es fuego que arrebató al transformarse de idea en imperiosa ideología, por lo que ya no es el alimento que se comparte sino lo que parte, lo que separa, es fanatismo, fundamentalismo que sepulta la palabra haciéndola silencio, deshaciendo la universalidad y la historia que en comunidad humana compartimos.

Esto, hasta que una nueva oleada de racionalidad se impone, haciendo resurgir de entre las ruinas de su historia a la palabra albergada en su silencio dentro de ellas, y nuevamente es palabra que alimenta, metafórico pan que revive unificando al compartirse. La historia se convierte así en el relato de los periodos de predominio o de ocultamiento de la racionalidad del sujeto, su protagonista y ésta es su verdad en tanto hecha o escrita, verdad mediante la cual supera y se impone a la leyenda.

La historia es el pan y la palabra que a través del tiempo alimenta el eterno juego entre lo visible y lo invisible, surgido de la reciprocidad entre lo que hacemos y nos hace, reducto inapelable de la libertad, resquicio dejado al hombre por su Creador para trascender su animalidad y demostrar su humanidad como comprensión del *por qué* lo dotó de razón o de la posibilidad de interpretación del *para qué* de la historia, o del *para qué* del tiempo implacable testigo de la donación finita.

Con Hegel la Razón es el Espíritu de Dios que se hace historia, porque cuando están dadas todas las condiciones las cosas surgen a la existencia, al tiempo, que es kairós como momento preciso y oportuno para que algo ocurra, y esto que ocurre es la encarnación de lo infinito en lo finito como acontecimiento manifiesto, preservado desde siempre en la idealidad de lo infinito para cuando fuera *ese* tiempo.

Este tiempo es el de la palabra que re-liga al otro y está escrita para que no olvidemos compartirla generosamente con amor, lo cual Hegel hace suyo fundamentando su sistema en el Espíritu, por el cual somos todos hijos por adopción, al igual que de la filosofía que constituye nuestra herencia y tradición. Filosofía y religión se funden así en la tarea inacabada de interpretación de la palabra, del tiempo invisible y de su incidencia en la historia visible que obramos, pero nunca al margen de aquella.

Básicamente y en dichos del propio Marx, él puso el hombre de Hegel –estaba en la cabeza, en el pensamiento- sobre los pies. Afirmación grávida de consecuencias, por ser la antecámara de la crisis del sujeto para dar cuenta de la totalidad, de la necesidad de su presencia para establecer en la historia un orden racional, que legitime la verdad de ella como reflejo de la estructura del ser, lo cual dará paso en lo sucesivo a proyectos fragmentarios, a narraciones basadas en la experiencia precaria; esto es, al abandono de los grandes relatos como sistemas de re-



presentación histórico-filosóficos, de sus pretensiones de universalidad y sus intenciones de conciliar la Idea con la Vida o el pensar con el ser, que Engels admitirá como *problema supremo de toda la filosofía*.

La pérdida del sujeto como centro, posibilita el surgimiento del individuo como sujeto empírico constructor del mundo mediante una voluntad a la que urge aniquilar el pasado e instaurar un orden social nuevo y definitivo; tal el sentido de la revolución que no percibe en el pasado ni en el presente otra cosa que no sea el futuro ideal que los reemplazará. Ya en el siglo XVIII, las religiones y las formas de gobierno anteriores se comprendían como imposturas, como falsificaciones deliberadas que el interés inspiraba a algunos hombres, y es bajo este signo y como reacción a Hegel que surge el pensamiento de Marx, cuya “idea” de que el pensar opuesto y anterior es engañoso –por lo que debe ser desacreditado-, da nacimiento a la “ideología” como disfraz que oculta, tras razonamientos perfectos intereses espurios y partidarios, que marcan el inicio de las luchas políticas contemporáneas.

Así, el exceso de rigor con el que Hegel hace uso de la razón, para sostener la autonomía del pensamiento que conduce a la autoconciencia de la libertad que radica en el Espíritu que hace la historia y otorga a su avance un *sentido*, es desconectado por Marx al poner bajo sospecha la filosofía que sustenta tales valores y haciendo uso del mismo instrumento: el método dialéctico. Ahora, si bien la razón dialéctica hegeliana, por ser fundamentalmente cíclica –su fin está ya contenido en su principio- se mostrará incapaz de comprender la realidad realizante de la historia, la marxista se convertirá en un arma para la realización de la *utopía* revolucionaria dentro de ella, ejerciendo para tal fin violencia sobre la realidad. Con lo cual se rompe también con la relación entre la teoría entendida como fundante de un ideal de vida y la praxis como ejercicio concreto de arquitectura de la misma. La historia ha dejado de ser la siempre renovada experiencia vivida, para pasar a ser la experiencia que se construye con miras a un futuro cuya planificación metódica permite disponer de él transformándolo en *certidumbre* de progreso.

Entonces, sobre la base de Hegel, Marx se convierte en el símbolo de un futuro histórico nuevo –anhelado por él- mediante la *transformación de la filosofía en praxis* social revolucionaria, lo cual acarreará como lógica consecuencia la pérdida del prestigio filosófico esforzadamente construido por la modernidad, la *desublimación* del Espíritu, la omisión del tratamiento de la cuestión de Dios en la historia que la dotaba de sentido e imponía su Razón de ser y no sólo una racionalidad immanente a ella para dar cuentas de su acontecer, junto al fracaso del intento de justificar, dentro de él, la capacidad de autonomía del pensamiento humano para guiarse por intereses ajenos a toda manipulación.

Porque, la interpretación de la historia, orientada al “para qué” y evidente en el drama del cristianismo que remite a la *finalidad* que tiene en mente el Hacedor y cuyo sentido es la *salvación*, subvierte en praxis, que busca el “por qué” y lo descubre en la razón como ley que la



historia se da sí misma, junto al sentido de progreso lineal y ascendente, unido al *fin* de emancipación de las viejas estructuras para establecer un *nuevo orden universal y humano*, por ello *secular*. El pasaje al “por qué”, implica la sustitución de la *razón de la historia* por la *razón histórica*, como razón que puede, por sí misma, explicar toda la historia. Tal explicación se hace extensiva también al porvenir que, sometido a un cálculo que dispone de lo existente futuro con total objetividad, lo anticipa –paradójicamente como profecía de novedoso cambio-, intentando evitar así su esencial incertidumbre.

Por lo expuesto, permítaseme decir que mi corazón está junto al Hegel que, sin negar la naturaleza humana,<sup>642</sup> siente que es lo primero que el hombre tiene que superar –asumiendo algunas críticas- para demostrar racionalmente el sentido que anida en la historia, para develar el arcano escondido en ella, no es otra cosa que descubrir y admitir que lo que lo hace libre para el reconocimiento autoconciente de sus propias limitaciones es el Espíritu, cuyo despliegue temporal dentro de la historia le fuera asignado como misión providencial. De este modo “Deus sive historia”, es causa immanente de una historia objetiva, fuera de la cual nada existe, como tampoco nada existe fuera de Él.

Y es ante esa historia, que a cada paso es el ayer, erigida en tribunal de las acciones humanas y conformado hoy por las generaciones futuras, que tendrá el hombre que rendir cuentas del ejercicio de su obrar racional intencional y autónomo.

---

<sup>642</sup> Es la materia infinitamente determinable mediante el proceso dialéctico de la Razón, que perdura a través de los cambios; es Sustancia sobre la que se despliega el Espíritu que nos hace libres: es Sujeto.



## BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH, E: *El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces, F.C.E., 1949.
- BRAUER, D: “Negación y negatividad en Hegel” en *Escritos de filosofía*, nº 25-26, Academia Nacional de Ciencias, Centro de estudios filosóficos, Buenos Aires, 1994.
- BRAUER, D: *La filosofía idealista de la historia*, en Reyes Mate “Filosofía de la historia”, Trotta, Madrid, 1993.
- CARPIO, A: *Principios de filosofía*, Glauco, Bs. As, 1984. pp. 178/286.
- CASSIRER, E: *El mito del Estado*, Trad. Eduardo Nicol. F.C.E, México, 1947.
- CORETH, E., EHLEN, P. y SCHMIDT, J: *La filosofía del siglo XX*. Trad. Claudio Gancho. Herder, Barcelona, 1987.
- DELFGAAUW, B: *La historia como progreso*. Tomo 2: La historia del hombre. Trad. J. Rovira Armengol. Lohlé, Bs. As. 1968.
- DE ZAN, J: *La libertad y el concepto de lo político* (Hegel y las dos libertades), en “Libertad, poder y discurso”, Almagesto, Bs. As, 1993.
- DERISI, O: “La ética existencialista y marxista”, Rev. *Sapientia*, Año XVIII, Nº 69-70, U.C.A., Bs. As. 1963.
- FABRO, C: “Libertad y alienación del hombre” en Rev. *Sapientia*, Año XV, Nº 58, U.C.A., Bs. As., 1960.
- ENGELS, F: *Anti-Dühring*. Trad. Juan J. Juddengloben. Grijalbo, México, 1964.
- FERRATER MORA, J: *Cuatro visiones de la historia universal*, Losada, Bs. As., 1945.
- FEUREBACH, L: *La esencia del cristianismo*. Trad. F. Huber. Claridad, Bs. As. 1963.
- FEUREBACH, L: *Principios de la filosofía del futuro*. Trad. Eduardo Subirats Rüggeberg. Orbis, Bs. As. 1984.
- FROMM, E: *Marx y su concepto del hombre*. Trad: Julieta Campos. F.C.E., México, 1991.
- GORSHKOVA, G y TCHAUGUIN, B. y otros: *Engels y el materialismo histórico*. Trad. Juan J. Juddengloben. Publicación de la Academia de Ciencias de la URRS, Instituto de filosofía - Moscú. Paidós, Bs. As, 1976.
- HARNECKER, M: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI, Bs.As. 1974.
- HARTMANN, N: *La filosofía del idealismo alemán*. Tomo II: Hegel. Trad. Emilio Estiú. Sudamericana, Bs. As. 1960.
- HEGEL, G: *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E., México, 1987.
- \_\_\_\_\_ : *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I. Trad. José Gaos. Rev. de Occidente, Madrid, 1953.
- \_\_\_\_\_ : *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Librería Gral. de Victoriano Suárez, Madrid, MCMXVII.



- \_\_\_\_\_ : *Ciencia de la lógica*, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Hachette, Bs. As, 1976.
- \_\_\_\_\_ : *Filosofía del derecho*, Trad. Angélica Mendoza. Claridad, Bs. As. 1937.
- \_\_\_\_\_ : *Introducción a la historia de la filosofía*. Trad. Eloy Terrón. Aguilar, Bs. As, 1956.
- HEIDEGGER, M: *El concepto hegeliano de la experiencia*, en “Sendas perdidas” (Holzwege), Trad. José Rovira Armengol. Losada, Bs. As. 1960.
- KOSELLECK, R: *Futuro pasado*. Trad. N. Smilg. Paidós, Barcelona, 1979.
- LEFEBVRE, H: *El marxismo*. Trad. Alberto Pla. Eudeba, Bs. As, 1964.
- MARITAIN, J: *Filosofía de la historia*. Trad. Jorge García Venturini, Troquel, Bs. As. 1971.
- MARX, K y ENGELS, F: *El manifiesto comunista*, Gradifco, Bs. As. Bs. As, 2001.
- MARX, K: *Crítica de la dialéctica de Hegel*, Tercer Manuscrito económico-filosófico en Fromm, E: “Marx y su concepto del hombre”. Trad: Julieta Campos. F.C.E., México, 1991.
- MARX, K.: *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.
- MARX, K.: *Manuscritos económico-filosóficos*, F.C.E., México, 1971.
- MARX Y ENGELS: *Obras escogidas*. Trad. J.J. Juddengloben. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951.
- MARX, K: *La Ideología alemana*, en Fromm, E: “Marx y su concepto del hombre”. Trad: Julieta Campos. F.C.E., México, 1991.
- MARX, K: *El capital*, en Harnecker, M: “Los conceptos elementales del materialismo histórico”. Textos escogidos. Siglo XXI, Bs. As. 1974.
- MONDOLFO, R: *Marx y el marxismo*. Trad. M. Alberti. F.C.E, México, 1969.
- MONDOLFO, R: *El humanismo de Marx*. Trad. Oberdan Caletti. F.C.E, México, 1973.
- RODRÍGUEZ DE YURRE, G: *El marxismo*. Tomo I. B.A.C., Madrid, 1976.
- SAINT SERNIN, B: “Imágenes de la materia y materialismo”. En *Revista Encuentro*, Seleccion para Latinoamérica N° 44, Centro de proyección cristiana, Lima, Perú, Diciembre 1986.
- SERREAU, R: *Hegel y el hegelianismo*. Trad. León Sigal. EUDEBA, Bs. As. 1978.
- TERRÓN, E: *Prólogo* a la “Introducción a la historia de la filosofía” de Hegel, Aguilar, Bs. As, 1956.
- TORNOS, A: “Tres rupturas posmodernas y cuestión de Dios” en *Areté*, Rev. de filosofía, Vol. VIII, n° 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996.
- VASQUEZ, E. *La filosofía postidealista (materialista) de la historia*. En Reyes Mate “Filosofía de la historia”, Trotta, Madrid, 1993.
- VIRASORO, M. A: “Resonancias contemporáneas de la Fenomenología del Espíritu, Sobre una nueva interpretación de la Fenomenología”. Reseña bibliográfica de “Genese et Structure de la Phenomenologie de L’Esprit de Hegel de Jean Hyppolite”. En *Cuadernos de Filosofía*, U.B.A, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, N° 2, Año 1, Fascículo II, CONI, Bs. As. 1949.