



Razón y revolución (1941)

Herbert Marcuse

I. Fundamentos de la filosofía hegeliana

Introducción

1. El marco histórico-social

El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la Revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo. A pesar de su agria crítica al Terror, los idealistas alemanes dieron, unánimemente, la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de la nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba.

Por consiguiente, las ideas de la Revolución francesa están presentes en el propio núcleo de los sistemas idealistas y determinan en gran medida su estructura conceptual. Tal como lo vieron los idealistas alemanes, la Revolución francesa no sólo llegó a abolir el absolutismo feudal, reemplazándolo con el sistema político y económico de la clase media, sino que completa también lo que la Reforma alemana había comenzado, al emancipar al individuo y convertirlo en dueño autosuficiente de su propia vida. La posición del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, no habría de depender ya de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional. El hombre había pasado ya el largo período de inmadurez durante el cual fue víctima de abrumadoras fuerzas naturales y sociales, y se había convertido en el sujeto autónomo de su propio desarrollo. De ahora en adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social habría de ser guiada por los propios progresos de su conocimiento. El mundo habría de ser un orden racional.

Los ideales de la Revolución francesa encontraron su punto de apoyo en el proceso del capitalismo industrial. El Imperio napoleónico liquidó las tendencias radicales y, al mismo tiempo, consolidó las consecuencias económicas de la Revolución. Los filósofos franceses de este período interpretaron la realización de la razón como liberación de la industria. La producción industrial en expansión parecía ser capaz de suministrar los medios de satisfacer todas las necesidades humanas. Así, mientras Hegel elaboraba su sistema, Saint-Simon en Francia exaltaba la industria como el único poder capaz de conducir a la humanidad hacia una sociedad libre y racional. El proceso económico aparecía como el fundamento de la razón.

El desarrollo económico en Alemania estaba muy rezagado con respecto a Francia y a Inglaterra. La clase media alemana, débil y esparcida en numerosos territorios de intereses divergentes, difícilmente podía contemplar la posibilidad de una revolución. Las pocas empresas industriales que existían no eran más que pequeñas islas industriales dentro de un prolongado sistema feudal. El individuo en su existencia social o era un esclavo o mantenía en esclavitud a su prójimo. Como ser pensante, sin embargo, podía al menos aprehender el contraste entre la miserable realidad que existía en todas partes y las potencialidades humanas que la nueva época había liberado; y como persona moral, al menos en su vida

privada, podía preservar la dignidad humana y la autonomía. Así, mientras la Revolución francesa había ya empezado a afirmar la realidad de la libertad, el idealismo alemán se limitaba a ocuparse sólo de la idea de esa libertad. Los esfuerzos históricos concretos por establecer una forma racional de sociedad eran trasladados aquí al plano filosófico y se hacían patentes en los esfuerzos por elaborar el concepto de razón.

El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Este sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la Historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón, y que el Estado es la realización de la razón. Estas afirmaciones no serían comprensibles, sin embargo, mientras la razón sea interpretada como un puro concepto metafísico, ya que la idea hegeliana de la razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional. La deificación de la razón como ser supremo de Robespierre es la contrapartida de la glorificación de la razón en el sistema de Hegel. El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos - libertad, sujeto, espíritu, noción- están derivados de la idea de razón. A menos que logremos revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca, el sistema de Hegel se nos aparecerá como una oscura metafísica, cosa que, en realidad, no ha sido nunca.

Hegel mismo relacionó su concepto de razón con la Revolución francesa, poniendo en ello el mayor énfasis. La Revolución exigía que "no se reconociese como válido en una Constitución nada que no tuviese que ser reconocido de acuerdo al derecho de la razón". Hegel desarrolló más esta interpretación en sus lecciones sobre Filosofía de la Historia: "Nunca desde que el sol ha estado en el firmamento y los planetas han dado vueltas a su alrededor, había sido percibido que la existencia del hombre se centra en su cabeza, es decir, en el pensamiento, por cuya inspiración construye el hombre el mundo de la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el nous gobierna el Universo, pero hasta ahora el hombre no había llegado al reconocimiento del principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esto fue, por consiguiente, una gloriosa aurora mental. Todos los seres pensantes comparten el júbilo de esta época".

En la perspectiva de Hegel, el giro decisivo que dio la historia con la Revolución francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón. Hegel explica este nuevo desarrollo a través de un contraste entre el empleo de la razón y una acrítica condescendencia con las condiciones de vida predominantes. "Nada que no sea el resultado del pensar es razón". El hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes. El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón. Si sigue la dirección que ésta le señala alcanzará ciertas concepciones que pondrán al descubierto los antagonismos entre esta razón y el estado de cosas existente. Puede llegar a descubrir que la historia es una constante lucha por la libertad, que la individualidad del hombre exige que éste posea la propiedad como medio para realizarse plenamente, y que todos los hombres tienen igual derecho a desarrollar sus facultades humanas. Empero, lo que prevalece de hecho es la desigualdad y la esclavitud; la mayoría de los hombres carece de toda libertad y se halla privada del último resto de su propiedad. Por tanto, la realidad "no razonable" tiene que ser alterada hasta que llegue a conformarse con la razón. En el presente caso, es necesario reorganizar el orden social existente, abolir el absolutismo y los restos de feudalismo, establecer la libre competencia, hacer que todos tengan iguales

derechos ante la ley, etc.

Según Hegel, la Revolución francesa enunció el poder supremo de la razón sobre la realidad. Resume esto diciendo que el principio de la Revolución francesa establecía que el pensamiento debe gobernar la realidad. Las implicaciones que encierra esta afirmación conducen al propio centro de su filosofía. Lo que el hombre piensa que es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social. El pensamiento, sin embargo, varía con los individuos, y la diversidad de opiniones individuales que resulta de ello es incapaz de ofrecer un principio para orientar la organización común de la vida. A menos que el hombre posea conceptos y principios de pensamiento que denoten condiciones y normas universalmente válidas, su pensamiento no puede reclamar el gobierno de la realidad. Situado dentro de la tradición de la filosofía occidental, Hegel cree que estos principios y conceptos existen. Y llama razón a su totalidad.

Todas las filosofías de la Ilustración francesa y sus sucesoras revolucionarias entendieron la razón como fuerza histórica objetiva, la cual, una vez liberada de las cadenas del despotismo, hará de la tierra un lugar de progreso y felicidad. Sostenían que "el poder de la razón, y no la fuerza de las armas, propagará los principios de nuestra gloriosa revolución". En virtud de su propio poder, la razón triunfará sobre la irracionalidad social y derrocará a los opresores de la humanidad. "Toda ficción desaparece ante la verdad y todas las extravagancias caen frente a la razón" (Robespierre).

Sin embargo, la suposición de que la razón se mostrará inmediatamente en la práctica es un dogma que el curso de la historia no corrobora. Hegel creía, tanto como Robespierre, en el poder invencible de la razón. "Esa facultad que el hombre puede llamar suya, elevada por encima de la muerte y de la decadencia... es capaz de tomar decisiones por su cuenta. Se anuncia a sí misma como razón. La elaboración de sus leyes no depende de otra cosa, ni puede tomar sus normas de ninguna otra autoridad de la tierra o del cielo". Pero, para Hegel, la razón sólo puede gobernar la realidad si la realidad se ha vuelto racional en sí misma. Esta racionalidad se hace posible cuando el sujeto penetra en el contenido mismo de la naturaleza y de la historia. La realidad objetiva es también, por lo tanto, la realización del sujeto. Esta es la concepción que Hegel resumió en una de sus proposiciones más fundamentales, a saber, que el Ser es, en sustancia, un "sujeto" (Fenomenología del Espíritu). El significado de esta proposición sólo puede ser comprendido a través de una interpretación de la Lógica de Hegel. Trataremos de dar aquí una explicación provisional que será ampliada luego.

La idea de la "sustancia como sujeto" concibe a la realidad como un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias. "Sujeto" denota no sólo el ego epistemológico o consciencia, sino también un modo de existencia, a saber, que una unidad que se está autodesarrollando constituye un proceso antagónico. Todo lo que existe es "real" sólo en tanto funcione como "sí mismo" a través de todas las relaciones contradictorias que constituyen su existencia. Por lo tanto, ha de ser considerado como un "sujeto" que progresa por sí mismo hacia delante, revelando sus contradicciones inherentes. Por ejemplo, una piedra sólo es una piedra en la medida en que permanezca igual a sí misma, a través de su acción y reacción respecto a las cosas y a los procesos que entran en relación con ella. Se moja en la lluvia, resiste al hacha, soporta cierto peso antes de ceder. Ser una piedra es un continuo mantenerse contra todo lo que actúa sobre la piedra; es un proceso continuo de convertirse en piedra y de ser piedra. Naturalmente, el "convertirse" no es consumado por la piedra como sujeto consciente. La piedra es modificada en su interacción con la lluvia, el hacha y el peso; no se modifica a sí

misma. En cambio, una planta se despliega y se desarrolla a sí misma. No es primero un retoño y luego una flor, sino más bien todo el movimiento desde el retoño, pasando por la flor, hasta la declinación. La planta se constituye y se preserva a sí misma en este movimiento. Se acerca mucho más a ser un verdadero "sujeto" que la piedra, ya que las diferentes etapas del desarrollo de la planta surgen de la propia planta; constituyen su "vida", y no le son impuestas desde fuera.

La planta, sin embargo, no "comprende" este desarrollo. No se "percata" de él como suyo y, por lo tanto, no puede racionalizar sus propias potencialidades para alcanzar el ser. Tal "percatarse" es un proceso que se cumple en el verdadero sujeto y se alcanza sólo con la existencia del hombre. Únicamente el hombre tiene el poder de percatarse de sí mismo, el poder de ser un sujeto que se autodetermina en todos los procesos de su conversión, pues sólo él tiene una comprensión de las potencialidades y un conocimiento de las "naciones". Su existencia misma es el proceso de actualizar sus potencialidades, de configurar su vida de acuerdo con las nociones de la razón. Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. El cumplimiento de estos fines pertenece sólo al sujeto que es dueño de su propio desarrollo y que comprende tanto sus potencialidades propias como las de las cosas que lo rodean. A su vez, la libertad presupone la razón porque es sólo el conocimiento comprensivo lo que capacita al sujeto para obtener y ejercer este poder. La piedra no lo posee, como tampoco la planta. Ambas carecen de conocimiento comprensivo y, por lo tanto, de verdadera subjetividad. "El hombre, sin embargo, sabe lo que es y sólo por esto es real. Razón y libertad no son nada sin este conocimiento" (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía).

La razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto. Por otra parte, la misma razón existe sólo a través de su realización, el proceso de su conversión a lo real. La razón es una fuerza objetiva y una realidad objetiva sólo porque todos los modos del ser son, en mayor o menor grado, modos de la subjetividad, modos de la realización. Sujeto y objeto no están separados por un abismo infranqueable, porque el objeto es en sí mismo una suerte de sujeto y porque todos los tipos de ser culminan en el sujeto libre, "comprensivo", capaz de realizar la razón. La naturaleza se convierte así en un intermediario para el desarrollo de la libertad.

La vida de la razón aparece en la lucha constante del hombre por comprender lo que existe y por transformarlo de acuerdo con la verdad comprendida. La razón es también esencialmente una fuerza histórica. Su realización se cumple como un proceso en el mundo espacio-temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad. El término que designa a la razón como historia es Espíritu (Geist), lo cual denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad; no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha por adaptar al mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad.

La historia está organizada en diferentes períodos, cada uno de los cuales señala un nivel de desarrollo distinto y representa un estadio definido en la realización de la razón. Cada estadio debe ser aprehendido y comprendido como un todo, a través de las formas de vivir y pensar predominantes que lo caracterizan, a través de sus instituciones políticas y sociales, su ciencia, su religión y su filosofía. En la realización de la razón aparecen diferentes estadios, pero sólo hay una razón, así

como sólo hay una verdad única y total: la realidad de la libertad. "Ésta es la meta final hacia donde ha estado apuntando continuamente el proceso de la historia del mundo, y para la cual han sido ofrecidos los sacrificios que se han hecho en el vasto altar de la tierra a través de las edades. Es el único objetivo final que se realiza y se cumple a sí mismo; el único punto de reposo en medio de la continua sucesión de acontecimientos y condiciones, y la única verdadera realidad de ellos" (Filosofía de la Historia).

Una unidad inmediata de razón y realidad no existe nunca. La unidad viene sólo después de un largo proceso, que comienza en el nivel más bajo de la naturaleza y alcanza la forma más alta de la existencia, la de un sujeto libre y racional, que vive y actúa teniendo consciencia de sus potencialidades. Mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón. En tanto que la realidad no esté configurada por la razón, sigue sin ser realidad, en el sentido enfático de la palabra. Así, la realidad cambia de significado dentro de la estructura conceptual del sistema de Hegel. Lo "real" viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo "real" es lo racional, y sólo esto. Por ejemplo, el Estado sólo se hace realidad cuando corresponde a las potencialidades dadas del hombre y permite su pleno desarrollo. Cualquier forma preliminar de Estado no es aún racional y, por lo tanto, no es aún real.

De este modo, el concepto de razón en Hegel tiene un claro carácter crítico y polémico. Se opone a toda aceptación ligera del estado de cosas dado. Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas. Trataremos de demostrar que el "espíritu de contradicción" es la fuerza propulsora del método dialéctico de Hegel.

En 1793, Hegel escribía a Schelling: "La razón y la libertad siguen siendo nuestros principios". En sus primeros escritos no existe ninguna separación entre el significado social y filosófico de estos principios, los cuales están expresados en el mismo lenguaje revolucionario utilizado por los jacobinos franceses. Por ejemplo, Hegel dice que el significado de su tiempo radica en el hecho de que "el halo que rodeaba a los principales opresores y dioses de la tierra ha desaparecido. Los filósofos han demostrado la dignidad del hombre; la gente aprenderá a sentir esto y no sólo reclamará sus derechos, que han sido pisoteados, sino que los tomará por sí misma, los hará suyos. La religión y la política han empleado la misma táctica. La primera ha enseñado lo que el despotismo quería enseñar, el desprecio por la humanidad y la incapacidad del hombre para alcanzar lo bueno y cumplir su esencia a través de sus propios esfuerzos" (carta a Schelling de 1795). Es posible encontrar frases aún más extremadas en las que llega a afirmarse que la realización de la razón requiere un esquema social que contraviene al orden dado. En el Primer programa sistemático del idealismo alemán, escrito en 1796, encontramos lo siguiente: "Demostraré que así como no hay una idea de la máquina, no hay una idea del Estado, ya que el Estado es algo mecánico. Sólo lo que es objeto de la libertad puede ser llamado una idea. Es necesario, por tanto, trascender el Estado, ya que todo Estado está destinado a tratar a los hombres libres como los engranajes de una máquina. Y esto es precisamente lo que no debe suceder; de allí que el Estado deba perecer".

Sin embargo, el propósito radical de los conceptos idealistas básicos es abandonado poco a poco y éstos se ven ajustados cada vez más a la forma social predominante. Como veremos, la estructura conceptual del idealismo alemán, que conserva los principios decisivos de la sociedad liberal y no permite ir más allá de

ellos, requería este proceso.

No obstante, la forma particular que asume la reconciliación entre filosofía y realidad en el sistema de Hegel está determinada por la situación real de Alemania durante el período en que éste elaboró su sistema. Los primeros conceptos filosóficos de Hegel fueron elaborados en medio de un Imperio alemán decadente. Como dice en la introducción de su panfleto sobre la Constitución de Alemania (1802), el Estado alemán de la última década del siglo XVIII "no era ya un Estado". Lo restos de despotismo feudal todavía tenían influjo en Alemania y eran tanto más opresivos cuanto que estaban divididos en una multitud de mezquinos despotismos que competían entre sí. (...)

En marcado contraste con Francia, Alemania carecía de una clase media poderosa, consciente y políticamente educada, capaz de dirigir la lucha contra el absolutismo. La nobleza gobernaba sin oposición. (...) La clase media urbana, dispersa en numerosas ciudades, cada una con su propio gobierno y sus propios intereses locales, se veía imposibilitada para cristalizar y efectuar ninguna oposición seria. Naturalmente, existían conflictos entre los patricios que gobernaban y los gremios y artesanos. Pero en ninguna parte tomaban las proporciones de un movimiento revolucionario. Los ciudadanos acompañaban sus peticiones y reclamos con una oración para que Dios protegiese a su tierra del "terror de la revolución".

Ya desde la Reforma alemana, las masas se habían acostumbrado al hecho de que, para ellas, la libertad era un "valor interior", compatible con cualquier forma de servidumbre; de que la obediencia debida a la autoridad existente era un requisito previo para la salvación eterna, y de que el trabajo y la pobreza eran bendiciones ante los ojos del Señor. Un largo proceso de entrenamiento disciplinario había introvertido los reclamos de la libertad y de la razón en Alemania. Una de las funciones decisivas del protestantismo había sido la de inducir a los individuos emancipados a aceptar el nuevo sistema social que había surgido, apartando sus exigencias y demandas del mundo exterior para orientarlos hacia su vida interior. Lutero estableció la libertad cristiana como un valor interior que habría de ser realizado independientemente de cualquier condición externa. La realidad social resultaba indiferente en lo relativo a la verdadera esencia del hombre. El hombre aprendió a volver hacia sí mismo los requerimientos para la satisfacción de sus potencialidades y a "buscar en sí mismo y no en el mundo exterior la realización de su vida" (von Heigel).

La cultura alemana es inseparable de su origen protestante. En ella surgió un reino de belleza, libertad y moralidad, que había de permanecer ajeno a las realidades y a las luchas externas; desligado del miserable mundo social, se anclaba en el "alma" del individuo. Esta evolución da origen a una tendencia claramente visible en el idealismo alemán: el deseo de reconciliación con la realidad social. Esta tendencia conciliatoria de los idealistas entra constantemente en conflicto con su racionalismo crítico. Finalmente, el ideal que el aspecto crítico establece, una reorganización racional del mundo en lo político y social, se ve frustrada y transformada en un valor espiritual.

Las clases "educadas" se aíslan de los asuntos prácticos, y volviéndose por esto impotentes para aplicar su razón a la remodelación de la sociedad, se realizan en los dominios de la ciencia, el arte, la filosofía o la religión. Estos dominios se convirtieron para ellos en la "verdadera realidad", trascendiendo así la miseria de las condiciones sociales existentes. Constituían un refugio para la verdad, la bondad, la belleza, la felicidad, y lo que es más importante, para un temperamento crítico que no podía incidir en lo social. La cultura era entonces esencialmente

idealista, ocupada con la idea de las cosas antes que con las cosas mismas. Situaba la libertad de pensamiento antes que la libertad de acción, la moralidad antes que la justicia práctica, la vida interior antes que la vida social del hombre. Sin embargo, esta cultura idealista, justamente por mantenerse ajena a la intolerable realidad y conservarse, por lo tanto, intacta y sin mancha, sirvió, no obstante sus falsos consuelos y glorificaciones, como depositaria de las verdades que no habían sido realizadas en la historia de la humanidad.

El sistema de Hegel es la última gran expresión de este idealismo cultural, el último gran intento por hacer del pensamiento el refugio de la razón y de la libertad. El original impulso crítico de su pensamiento fue, empero, lo bastante fuerte para llevarlo a abandonar la indiferencia tradicional del idealismo por la historia. Hizo de la filosofía un factor histórico concreto e introdujo la historia en la filosofía. La historia, sin embargo, cuando es comprendida, rompe el marco idealista.

El sistema de Hegel está necesariamente asociado con una filosofía política definida y con un orden político y social también definido. La dialéctica entre la sociedad civil y el Estado de la restauración no es incidental en la filosofía de Hegel, como tampoco es una simple sección de su Filosofía del Derecho; sus principios operan ya en la estructura conceptual de su sistema. Por otra parte, sus conceptos básicos no son más que la culminación de toda la tradición del pensamiento occidental. Sólo resultan comprensibles si se interpretan dentro de esta tradición.

Hasta ahora hemos intentado situar brevemente los conceptos hegelianos en su marco histórico concreto. Nos queda la tarea de buscar el punto de partida del sistema de Hegel, cuyos orígenes se sitúan en la situación filosófica de su tiempo.

2. El marco filosófico

El idealismo alemán rescató a la filosofía del ataque del empirismo inglés, y la lucha entre ambos se convirtió no en un simple encuentro entre escuelas filosóficas diferentes, sino en una lucha por la filosofía como tal. La filosofía nunca había dejado de reclamar el derecho de orientar los esfuerzos del hombre hacia un dominio racional de la naturaleza y de la sociedad, o de fundar esta reclamación en el hecho de que la filosofía elaboraba los más altos y generales conceptos para conocer el mundo. Con Descartes, la situación práctica de la filosofía asumió una nueva forma, que concordaba con el rápido progreso de las técnicas modernas. Anunciaba una "filosofía práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y la acción del fuego, el agua, el aire, las estrellas, el cielo y todos los demás cuerpos que nos rodean... somos capaces de emplearlos en todos los usos para los cuales se adaptan, y convertirnos así en los dueños y señores de la naturaleza" (Discurso del método).

El cumplimiento de esta tarea, estaba ligado de modo creciente con el establecimiento de leyes y conceptos de conocimiento universalmente válidos. El dominio racional de la naturaleza y de la sociedad presupone un conocimiento de la verdad, y la verdad es universal, en contraste con la apariencia multiforme de las cosas o con su forma inmediata percibida por los individuos. Este principio estaba ya presente en los primeros intentos de la epistemología griega: la verdad es universal y necesaria y, por tanto, contradice la experiencia común del cambio y del accidente.

La concepción de que la verdad es contraria a los hechos de la existencia ordinaria e independiente de los individuos contingentes ha prevalecido durante toda la época histórica en que la vida social del hombre ha sido una vida de antagonismos

entre individuos y grupos en conflicto. Lo universal ha sido hipostasiado como una reacción filosófica al hecho de que, en la sociedad, sólo prevalecen los intereses individuales, mientras que el interés común se afirma sólo "a espaldas" del individuo. El contraste entre lo universal y lo individual tomó una forma más intensa cuando, en la era moderna, surgieron las consignas de la libertad general y la idea de que un orden social apropiado sólo podía alcanzarse a través del conocimiento y de la actividad de individuos emancipados. Se declaró que todos los hombres eran libres e iguales; pero al actuar de acuerdo con sus ideas y en persecución de sus intereses, los hombres crearon y experimentaron un orden de dependencia, de injusticia y de crisis recurrentes. La competencia general entre sujetos económicos libres no estableció una comunidad racional capaz de salvaguardar y satisfacer los deseos y necesidades de todos los hombres. La vida de los hombres se hallaba supeditada al mecanismo económico de un sistema social que relacionaba a los individuos entre sí como compradores y vendedores aislados de bienes. Esta carencia real de comunidad racional fue lo que determinó la búsqueda filosófica de la unidad y de la universalidad de la razón.

¿Ofrece la estructura individual del razonamiento (la subjetividad) leyes y conceptos generales que puedan constituir normas universales de racionalidad? ¿Es posible construir un orden racional universal sobre la autonomía del individuo? Al exponer una respuesta afirmativa a estas preguntas, la epistemología del idealismo alemán apuntaba hacia un principio unificador que fuese capaz de preservar los ideales básicos de la sociedad individualista sin convertirse en víctima de sus antagonismos. Los empiristas británicos habían demostrado que ni un solo concepto o ley de la razón podía reclamar universalidad; que la unidad de la razón es sólo la unidad de las costumbres o del hábito, que se pliega a los hechos pero que nunca los gobierna. Según los idealistas alemanes, este ataque amenaza todos los esfuerzos por imponer un orden a las formas de vida existentes. La unidad y la universalidad no pueden ser encontradas en la realidad empírica, ya que no son hechos dados. Además, la propia estructura de la realidad empírica parece confirmar el supuesto de que es imposible derivarlas de los hechos. Sin embargo, si el hombre no logra crear la unidad y la universalidad por medio de su razón autónoma y aun en contradicción con los hechos, se verá obligado a someter, no sólo su existencia intelectual sino también la material, a los ciegos procesos y presiones que representa el orden de vida empírico dominante. Por consiguiente, el problema no era sólo filosófico; también concernía al destino histórico de la humanidad.

Los idealistas alemanes reconocían las manifestaciones históricas concretas del problema; esto se hace evidente en el hecho de que todos relacionaran la razón teórica con la práctica. Hay una transición necesaria del análisis de Kant de la conciencia trascendental a la exigencia de una comunidad (Weltbürgerreich); de la construcción del Yo puro de Fichte a la construcción de una sociedad totalmente unificada y regulada (der geschlossene Handelstaat), y de la idea hegeliana de la razón a la designación del Estado como la unión del interés común y el individual, y, por ende, como la realización de la razón.

El contraataque idealista fue provocado no por la visión empirista de Locke y Hume, sino por su refutación de las ideas generales. Hemos intentado mostrar cómo el derecho de la razón a configurar la realidad depende de la habilidad del hombre para alcanzar verdades generales válidas. La razón es capaz de ir más allá del hecho bruto de lo que es hacia el percatarse de lo que debe ser, sólo en virtud de la universalidad y necesidad de sus conceptos (los cuales son a su vez el criterio de su verdad). Los empiristas negaban estos conceptos. (...) Si se aceptase a Hume, tendría que rechazarse la exigencia de la razón de organizar la realidad. Pues, como ya vimos, esta exigencia se fundaba en la facultad de la razón para

alcanzar verdades cuya validez no se deriva de la experiencia y que podían, de hecho, oponerse a la experiencia. "No es... la razón la que guía la vida, sino la costumbre". Esta conclusión de las investigaciones empiristas hizo algo más que minar la metafísica. Confinaba al hombre dentro de los límites de lo "dado", dentro del orden existente de cosas y acontecimientos. ¿De dónde puede obtener el derecho de someter este orden al juicio de la razón? Si la experiencia y la costumbre han de ser la única fuente del conocimiento y de la creencia, ¿cómo actuar en contra de la costumbre, cómo actuar de acuerdo con ideas y principios que no habían sido todavía ordenados y establecidos? La verdad no podría oponerse al orden dado ni la razón hablar en contra de él. El resultado de esto no era sólo el escepticismo, sino el conformismo. La restricción empirista de la naturaleza humana al conocimiento de lo "dado" suprimía tanto el deseo por trascenderlo como la desesperación ante él. (...)

Los idealistas alemanes consideraban que esta filosofía expresaba la abdicación de la razón. El atribuir la existencia de ideas generales a la fuerza de la costumbre, y los principios por medio de los cuales es comprendida la realidad a mecanismos psicológicos, era para ellos equivalente a la negación de la verdad y la razón. (...) Y si el conocimiento por medio de la razón, es decir, por medio de conceptos que no han sido derivados de la experiencia, significa metafísica, entonces el ataque contra la metafísica era al mismo tiempo un ataque contra las condiciones de la libertad humana, ya que el derecho de la razón a guiar la experiencia es parte esencial de esas condiciones.

Kant adoptó el punto de vista de los empiristas de que todo conocimiento humano empieza y termina en la experiencia, de que sólo la experiencia suministra el material para los conceptos de la razón. No hay una declaración empirista más fuerte que la que abre su Crítica de la razón pura: "Todo pensamiento ha de relacionarse en último término, directa o indirectamente, con sensaciones, y, por lo tanto, en nosotros, con la sensibilidad, ya que de ninguna otra manera puede dárse nos un objeto". Kant sostiene, sin embargo, que los empiristas no lograron demostrar que la experiencia suministra también los modos y los medios con los cuales es organizado este material empírico. Si se lograra mostrar que estos principios de organización son una posesión genuina del entendimiento humano y que no surgen de la experiencia, quedaría a salvo la independencia y la libertad de la razón. La experiencia misma vendría a ser un producto de la razón, pues ya no sería entonces una desordenada multiplicidad de sensaciones e impresiones sino una comprensiva organización de éstas.

Kant se propuso probar que el entendimiento humano poseía las "formas" universales que organizan los datos múltiples suministrados por los sentidos. Las formas de la "intuición" (espacio y tiempo) y las formas del "entendimiento" (las categorías) son los universales a través de los cuales el espíritu ordena las múltiples sensaciones en el continuum de la experiencia. Son un a priori de toda sensación o impresión, de modo que "recibimos" y ordenamos las impresiones bajo estas formas. La experiencia presenta un orden universal y necesario sólo en virtud de la actividad a priori del espíritu humano, el cual percibe todas las cosas y acontecimientos en la forma de espacio y tiempo, y las comprende según las categorías de unidad, realidad, sustancia, causalidad, etc. Estas formas y categorías no se derivan de la experiencia pues, como apuntaba Hume, es imposible encontrar una sensación o impresión que corresponda a ellas; empero, la experiencia como continuum organizado se origina en ellas. Son universalmente válidas y aplicables porque constituyen la estructura misma del espíritu humano. El mundo de los objetos, como orden universal y necesario, es producido por el sujeto, no por el individuo, sino por los actos de la intuición y del entendimiento que son comunes a todos los individuos, ya que constituyen las condiciones

mismas de la experiencia.

Kant denomina a esta estructura común del espíritu "consciencia trascendental". Está constituida por las formas de la sensibilidad y del entendimiento, que, en el análisis de Kant, no son marcos estáticos, sino formas de operar que existen sólo en el acto de aprehender y comprender. Las formas trascendentales de la sensibilidad sintetizan los múltiples datos de los sentidos dentro de un orden espacio-temporal. En virtud de las categorías, los resultados de esta síntesis son incorporados a las relaciones universales y necesarias de causa y efecto, sustancia, reciprocidad, etc. Y todo este complejo es unificado en la "percepción trascendental", que relaciona toda experiencia con el ego pensante, dando así a la experiencia la continuidad de ser "mi" experiencia. Estos procesos de síntesis, a priori y comunes a todos los espíritus, y por tanto universales, son interdependientes y han de soportar in toto cada acto de conocimiento.

Lo que Kant llama la "más alta" síntesis, la percepción trascendental, es el percatarse del "yo pienso" que acompaña toda experiencia. A través de ella, el ego pensante se conoce a sí mismo como continuo, presente y activo a través de la serie de sus experiencias. La percepción trascendental es, por consiguiente, el fundamento último de la unidad del sujeto y, por ende, de la universalidad y necesidad de todas las relaciones objetivas.

La consciencia trascendental depende del material que se recibe a través de los sentidos. Sin embargo, la multitud de estas impresiones sólo logra convertirse en un mundo organizado de objetos y relaciones coherentes a través de las operaciones de la consciencia trascendental. En consecuencia, como sólo conocemos las impresiones en el contexto de las formas a priori del espíritu, no podemos saber cómo o qué son las "cosas en sí" que dan origen a esas impresiones. Estas cosas en sí, que se presume que existen fuera de las formas del espíritu, permanecen completamente incognoscibles.

Hegel consideraba este elemento escéptico de la filosofía kantiana como nocivo para su intento de rescatar a la razón del asalto empirista. Mientras las cosas en sí permaneciesen fuera del alcance de la capacidad de la razón, ésta seguiría siendo un mero principio subjetivo, sin poder sobre la estructura objetiva de la realidad. Y de este modo el mundo se dividía en dos partes distintas, subjetividad y objetividad, entendimiento y sensibilidad, pensamiento y existencia. Esta separación no era para Hegel un problema primordialmente epistemológico. Una y otra vez subraya que la relación entre sujeto y objeto, su oposición, denota un conflicto concreto en la existencia, y que su solución, la unión de los opuestos, concierne tanto a la práctica como a la teoría. Más tarde, describió la forma histórica del conflicto como la "alienación" (*Entfremdung*) del espíritu, dando a entender que el mundo de objetos, originalmente producto del trabajo y del conocimiento del hombre, se hace independiente de él y llega a ser gobernado por fuerzas y leyes incontroladas en las que el hombre ya no se reconoce. Al mismo tiempo, el pensamiento se hace ajeno a la realidad y la verdad se convierte en un ideal impotente preservado en el pensamiento, mientras que el mundo real queda tranquilamente fuera del alcance de su influencia. A menos que el hombre logre reunir las distintas partes de su mundo y poner a la naturaleza y a la sociedad al alcance de su razón, estará para siempre condenado a la frustración. La tarea de la filosofía en este período de su desintegración general es demostrar el principio capaz de restaurar la unidad y la totalidad perdidas.

Hegel establece este principio en el concepto de razón. Hemos intentado esbozar las raíces sociohistóricas y filosóficas de este concepto, que establece un nexo

entre las ideas progresistas de la Revolución francesa y las corrientes dominantes de la discusión filosófica. La razón es la verdadera forma de la realidad en la que todos los antagonismos de sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas. La filosofía de Hegel es por lo tanto, necesariamente, un sistema que clasifica todos los dominios del ser bajo la omnicomprensiva idea de razón. Tanto el mundo orgánico como el inorgánico, tanto la naturaleza como la sociedad, son puestos aquí bajo el imperio del espíritu.

Hegel consideraba el carácter sistemático de la filosofía como un producto de la situación histórica. La historia había alcanzado un estadio en el cual las posibilidades de realizar la libertad humana estaban a la mano. Sin embargo, la libertad presupone la realidad de la razón. El hombre sólo podrá ser libre y desarrollar todas sus potencialidades en el caso de que su mundo esté enteramente dominado por una voluntad racional de integración y por el conocimiento. El sistema hegeliano anuncia un estadio en el cual esta posibilidad ha sido alcanzada. El optimismo histórico que lo anima proporciona el fundamento para el llamado "panlogismo" hegeliano, que considera toda forma del ser como una forma de la razón. Las transiciones desde la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza y desde esta última a la Filosofía del Entendimiento se realizan en base al supuesto de que las leyes de la naturaleza surgen de la estructura racional del ser y conducen sin solución de continuidad a las leyes del entendimiento. El dominio del entendimiento alcanza en la libertad lo que el dominio de la naturaleza alcanza dentro de la necesidad ciega: el cumplimiento de las potencialidades inherentes a la realidad. Este es el estadio de la realidad al que se refiere Hegel como la "verdad".

La verdad no está ligada sólo a las proposiciones y juicios; en suma, no es sólo un atributo del pensamiento, sino una realidad en devenir. Algo es verdadero si es lo que puede ser, cumpliendo todas sus posibilidades objetivas; en el lenguaje de Hegel, es entonces idéntico a su "noción" o concepto (Begriff).

Esta noción tiene un doble empleo. Comprende la naturaleza o esencia del sujeto objeto de conocimiento y, por lo tanto, representa el verdadero pensamiento de él. Y, al mismo tiempo, se refiere a la realización presente de esta naturaleza o esencia, o a su existencia concreta. Todos los conceptos fundamentales del sistema hegeliano están caracterizados por la misma ambigüedad. Nunca denotan meros conceptos (como en la lógica formal), sino formas o modos de ser comprendidos por el pensamiento. Hegel no presupone una identidad mística de pensamiento y realidad, pero sostiene que el pensamiento justo representa a la realidad porque ésta ha alcanzado en su desarrollo el estadio donde existe en conformidad con la verdad. Su "panlogismo" se acerca mucho a ser contrario de lo que se supone: se podría decir que toma los principios y formas de pensamiento de los principios y formas de la realidad, de modo que las leyes lógicas reproducen a las leyes que gobiernan el movimiento de la realidad. Esta unificación de opuestos es un proceso que Hegel demuestra en el caso de todo existente. La forma lógica del "juicio" expresa algo que ocurre en realidad. Tómese por ejemplo el juicio: este hombre es un esclavo. Según Hegel, significa que un hombre (el sujeto) se ha convertido en esclavo (el predicado), pero aunque sea un esclavo, sigue siendo un hombre y, por lo tanto, esencialmente libre y opuesto a su predicado. El juicio no atribuye un predicado a un sujeto estable, sino que denota un proceso real del sujeto por medio del cual éste se convierte en algo distinto de él. El sujeto es el propio proceso de convertirse en el predicado y de contradecirlo. Este proceso disuelve en una multitud de relaciones antagónicas al sujeto estable que había supuesto la lógica tradicional. La realidad aparece como una dinámica en la cual todas las formas fijas se revelan como meras abstracciones. En consecuencia, cuando en la lógica de Hegel los conceptos pasan de una a otra forma, esto se refiere al hecho

de que, para el pensar justo, una forma de ser pasa a otra, y de que cada forma particular sólo puede ser determinada por la totalidad de las relaciones antagónicas en las que esta forma existe.

Hemos destacado el hecho de que para Hegel la realidad ha alcanzado el estadio en el cual existe dentro de la verdad. Esta afirmación requiere ahora una corrección. Hegel no quiere decir que todo lo que existe, existe conforme a sus potencialidades, sino que el entendimiento ha alcanzado la autoconciencia de su libertad, y se ha vuelto capaz de liberar a la naturaleza y a la sociedad. La realización de la razón no es un hecho, sino una tarea. La forma en que los objetos aparecen inmediatamente no es aún su verdadera forma. Lo que está simplemente dado es, en primera instancia, negativo, distinto a sus potencialidades reales. Se vuelve verdadero sólo en el proceso de la superación de esta negatividad, de modo que el nacimiento de la verdad requiere la muerte de un estado determinado del ser. El optimismo de Hegel está basado en una concepción destructiva de lo dado. Todas las formas son aprehendidas por el movimiento disolvente de la razón, la cual las cancela y las altera hasta adecuarlas a su noción. Es este el movimiento que el pensamiento refleja en el proceso de la mediación (Vermittlung). Si nos guiamos por el verdadero contenido de nuestras percepciones y conceptos, toda delimitación de los objetos estables se desvanece. Se ven disueltos en una multitud de relaciones que agotan el contenido desarrollado de estos objetos y culminan en la actitud comprensiva del sujeto.

La filosofía de Hegel es, en verdad, como la denominó la reacción posterior, una filosofía negativa. Está motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índice positivo de verdad son en realidad la negación de la verdad, de modo que ésta sólo puede establecerse por medio de su destrucción. La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica. La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas del ser están penetradas por una negatividad esencial, y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento. La dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo. Desde Hume hasta los positivistas lógicos de nuestros días, el principio del positivismo ha sido la autoridad final del hecho, y la observación de lo inmediatamente dado ha sido el método final de verificación. A mitad del siglo XIX, y primordialmente en respuesta a las tendencias destructivas del racionalismo, el positivismo asumió la forma peculiar de una "filosofía positiva", omnicomprendensiva, que habría de reemplazar a la metafísica tradicional. Los protagonistas de ese positivismo se afanaron mucho en acentuar la actitud conservadora y afirmativa de su filosofía. Ésta conduce al pensamiento a satisfacerse con los hechos, a renunciar a cualquier transgresión más allá de ellos, y a doblegarse ante el estado de cosas dado. Para Hegel, los hechos en sí mismos no poseen autoridad. Son puestos (gesetzt) por el sujeto que los ha mediado con el proceso comprensivo de su desarrollo. La verificación radica, en último análisis, en este proceso con el que todo hecho está relacionado y que determina su contenido. Todo lo dado tiene que ser justificado ante la razón, que es precisamente la totalidad de las capacidades del hombre y de la naturaleza.

No obstante, la filosofía de Hegel, que comienza con la negación de lo dado y conserva siempre esta negatividad, concluye con la declaración de que la historia ha alcanzado la realidad de la razón. Sus conceptos básicos estaban todavía ligados a la estructura social del sistema dominante, y en tal sentido se puede decir también que el idealismo alemán preservaba la herencia de la Revolución francesa.

Sin embargo, la "reconciliación de idea y realidad" proclamada en la Filosofía del

Derecho de Hegel contiene un elemento decisivo que apunta más allá de la mera reconciliación. Este elemento ha sido conservado y utilizado en las doctrinas posteriores de la negación de la filosofía. La filosofía alcanza su fin cuando ha formulado su posición ante un mundo en el cual la razón está realizada. Si en este punto la realidad contiene las condiciones necesarias para materializar prácticamente la razón, el pensamiento puede dejar de preocuparse por lo ideal.

La verdad requiere entonces para cumplirse una práctica histórica real. Al abandonar lo ideal, la filosofía abandona su tarea crítica y pasa a otra cosa. La culminación final de la filosofía es así, al mismo tiempo, su abdicación. Liberada de sus preocupaciones por el ideal, la filosofía se libera también de su oposición a la realidad. Esto significa que deja de ser filosofía. De esto no se desprende, sin embargo, que el pensamiento haya de condescender con el orden existente. El pensamiento crítico no cesa, sino que asume otra forma. Los esfuerzos de la razón se vuelven hacia la teoría y práctica social.

*

La filosofía de Hegel muestra cinco estadios diferentes de desarrollo:

1. El período de 1790 a 1800 marca el intento por formular una fundamentación religiosa de la filosofía, ejemplificado en los escritos de la época, los Escritos teológicos de juventud (Theologische Jugendschriften).
2. 1800 a 1801, se asiste a la formulación de los puntos de vista e intereses filosóficos de Hegel a través de las discusiones críticas de los sistemas contemporáneos, especialmente los de Kant, Fichte y Schelling. Los principales trabajos de esta época son Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling, Creer y saber y otros artículos en el *Kritisches Journal der Philosophie*.
3. Los años de 1801 a 1806 vieron la aparición del sistema de Jena, forma primitiva del sistema completo de Hegel. Este período está documentado por la *Lógica y Metafísica de Jena*, la *Filosofía de lo real de Jena* y el *Sistema de la eticidad*.
4. 1807, publicación de la *Fenomenología del Espíritu*.
5. Período del sistema final, esbozado ya en 1801-1811 en la *Filosofía propedéutica*, pero consumado sólo en 1817. A este período pertenecen los trabajos más voluminosos de Hegel: la *Ciencia de la Lógica* (1812-16), la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817, 1827, 1830), la *Filosofía del Derecho* (1821) y las conferencias de Berlín sobre *Filosofía de la Historia*, *Historia de la Filosofía*, *Estética* y *Filosofía de la Religión*.

La elaboración del sistema filosófico hegeliano está acompañada de una serie de fragmentos políticos que intentan aplicar sus nuevas ideas filosóficas a situaciones históricas concretas. El proceso de referir las conclusiones filosóficas al contexto de la realidad política y social comienza en 1798 con sus estudios históricos y políticos; se continúa en *La constitución de Alemania* de 1802 y prosigue hasta 1831, cuando escribe su estudio sobre el *Reform Bill* inglés. Debido a la conexión entre su filosofía y los acontecimientos históricos de su época, los escritos políticos de Hegel son parte integrante de su obra sistemática, y ambos deben ser tratados en conjunto, a fin de dar a sus conceptos básicos una explicación tanto filosófica como histórica y política.

II. El surgimiento de la teoría social

Introducción

De la filosofía a la teoría social

La transición de la filosofía al dominio del Estado y de la sociedad había sido una parte intrínseca del sistema de Hegel. Sus ideas filosóficas básicas se habían realizado en la forma histórica específica que el Estado y la sociedad habían asumido, y estos últimos se convirtieron en el centro de un nuevo interés teórico. Así, la filosofía había evolucionado hacia una teoría social. Para entender el impacto de la filosofía hegeliana sobre la teoría social subsiguiente, es necesario apartarse de la explicación habitual... [que] empieza por destacar el hecho de que las escuelas hegelianas, después de la muerte de Hegel, se dividieron en dos alas, la izquierda y la derecha... [Pero] la herencia histórica de la filosofía de Hegel no pasó a los "hegelianos" (de izquierda o de derecha); ellos no fueron los que mantuvieron vivo el verdadero contenido de esta filosofía. Por el contrario, las tendencias críticas de la filosofía hegeliana fueron recogidas y continuadas por la teoría social marxista, en tanto que, en todos los demás aspectos, la historia del hegelianismo se convirtió en la historia de la lucha contra Hegel. Lucha en la que éste fue utilizado como un símbolo de todo aquello contra lo cual se oponían los esfuerzos de los nuevos intelectuales (y en gran medida aun los políticos prácticos).

Con el sistema hegeliano toca a su fin toda la época de la filosofía moderna que había comenzado con Descartes y que había encarnado las ideas básicas de la sociedad moderna. Hegel fue el último en interpretar el mundo como razón, sometiendo tanto la historia como la naturaleza a las normas del pensamiento y de la libertad. Al mismo tiempo, Hegel reconocía, en el orden político y social que el hombre había alcanzado, la base sobre la que habría de realizarse la razón. Su sistema condujo a la filosofía al umbral de su propia negación, constituyendo así el único vínculo entre la vieja y la nueva forma de la teoría crítica, entre la filosofía y la teoría social.

(...) Ya desde el siglo XVII, la filosofía había absorbido definitivamente los principios de la burguesía en ascenso. La razón era la consigna crítica de esa clase, y con ella combatía todo lo que obstaculizaba su desarrollo político y económico. Fue empleada en la guerra de la ciencia y la filosofía contra la Iglesia, en el ataque de la Ilustración francesa al absolutismo, y en el debate entre liberalismo y mercantilismo. En esta época no había una definición clara del término razón, ni éste tenía un solo sentido. (...) Trataremos de recoger sus elementos esenciales y evaluar sus varios impactos históricos.

La idea de razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón permite la posibilidad de que el mundo sea una criatura de Dios y de que su ordenamiento sea divino y tenga sentido, pero esto no podría excluir el derecho que tiene el hombre a configurarlo según sus necesidades y sentimientos. (...) En segundo lugar, se alegaba, la razón humana no está limitada de una vez por todas al orden preestablecido, ya sea social o de otro tipo. (...) La mala organización de la sociedad era tenida en gran medida como responsable de las formas dañinas e inicuas que habían asumido las instituciones. Con el avance hacia un orden social racional, se afirmaba, estas instituciones perderán su carácter viciado. Mediante la educación, el hombre se convertirá en un ser racional en un mundo racional. (...) En tercer lugar, la razón implica la universalidad, ya que el énfasis en la razón revela que los actos del hombre son los actos de un sujeto pensante que está guiado por el conocimiento conceptual. (...) Los conceptos

universales se convertirán en el órgano de una práctica que altera al mundo. Pueden surgir sólo a través de esa práctica, y su contenido puede cambiar con su progreso, pero no dependerán del azar. La abstracción genuina no es arbitraria, ni es tampoco el producto de la imaginación libre; está estrictamente determinada por la estructura objetiva de la realidad. (...) En cuarto lugar, el pensamiento unifica la multiplicidad, no sólo del mundo natural, sino también del mundo sociohistórico. (...) Decir entonces que la realidad del sujeto pensante es la base suprema de la organización racional de la sociedad es, en última instancia, reconocer la igualdad esencial de todos los hombres. Además, el sujeto pensante, como creador de los conceptos universales, es necesariamente libre, y su libertad es la esencia misma de la subjetividad. La libertad del sujeto pensante implica a su vez su libertad moral y práctica. Pues la verdad que éste contempla no es objeto de una contemplación pasiva, sino una potencialidad objetiva que reclama ser realizada. La idea de la razón implica la libertad de actuar conforme a la razón. En quinto lugar, se entiende que esta libertad de actuar según la razón existe en la práctica en las ciencias naturales. (...) Se representaba al universo humano gobernado por leyes objetivas, análogas y aun idénticas a las leyes de la naturaleza, y la sociedad era considerada como una entidad objetiva más o menos sumisa a los deseos y metas subjetivas. Se creía que las relaciones de los hombres entre sí eran el resultado de leyes objetivas que operaban con la necesidad de leyes físicas, y que la libertad del hombre consistía en adaptar la existencia privada a esta necesidad. Un conformismo sorprendentemente escéptico acompañaba así el desarrollo del racionalismo moderno. Mientras más triunfaba la razón en la técnica y en las ciencias naturales, tanto más reacia se volvía para reclamar libertad en la vida social del hombre. Sometidos a la presión de este proceso, los elementos críticos e ideales se desvanecieron lentamente y fueron a refugiarse en doctrinas heréticas y de oposición (por ejemplo, el materialismo ateo de la Ilustración francesa). Los filósofos representativos de la burguesía (particularmente Leibniz, Kant y Fichte) conciliaron su racionalismo filosófico con la flagrante irracionalidad de las relaciones sociales dominantes, e invirtieron la razón humana y la libertad de modo que se convirtiesen en barreras del alma aislada o del espíritu, fenómeno interno bastante compatible con la realidad externa, aun cuando contradijese la razón y la libertad.

(...) Los conceptos filosóficos vienen a reflejar ahora el movimiento actual de la realidad, pero como se modelaban según el contenido social, se detenían donde se detenía el contenido, es decir, en el Estado que gobernaba la sociedad civil, mientras que las ideas y valores que apuntaban más allá de ese sistema social eran almacenados en el campo del espíritu absoluto, en el sistema de la filosofía dialéctica.

Sin embargo, el método que operaba en este sistema tenía mayor alcance que los conceptos que lo llevaron a su fin. A través de la dialéctica, la historia se había convertido en una parte del contenido mismo de la razón. Hegel había demostrado que las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad estaban ya lo bastante desarrolladas como para que la práctica social y política del hombre realizase la razón. La filosofía misma se aplicaba, así, directamente a la teoría y práctica social, no como una fuerza externa, sino como su heredera legítima. Si había de existir algún progreso más allá de esta filosofía, tendría que ser un avance más allá de la filosofía misma y, al mismo tiempo, más allá del orden social y político al que la filosofía había unido su destino.

Es ésta la conexión intrínseca que nos induce a abandonar el orden cronológico y a discutir los fundamentos de la teoría marxista antes de ocuparnos de la primitiva sociología francesa y alemana. El impacto de la filosofía hegeliana en la teoría social, y la función específica de la moderna teoría social, sólo pueden llegar a ser

comprendidas a partir de la forma plenamente revelada de la filosofía de Hegel y de sus tendencias críticas, tal como pasaron a la teoría marxista.

II.1 - Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad

1. La negación de la filosofía

La transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos. Veremos que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todos conceptos filosóficos. Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con un lenguaje filosófico. Naturalmente, algunos de los conceptos fundamentales de Hegel se dejan ver en el desarrollo de Hegel a Feuerbach y a Marx, pero no es posible abordar la teoría marxista mostrando la metamorfosis de las viejas categorías filosóficas. Cada uno de los conceptos de la teoría marxista tiene una fundamentación materialmente diferente, así como la nueva teoría tiene un nuevo marco y una nueva estructura conceptual que no puede ser derivada de teorías anteriores.

Para abordar el problema, diremos en primer lugar que en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en Marx se refieren a la negación de ese orden. La teoría de Marx es una "crítica" en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente.

Marx consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva. (...) Marx destaca particularmente las decisivas contribuciones del concepto hegeliano del trabajo. Hegel había dicho que la división del trabajo y la interdependencia general del trabajo individual en el sistema de las necesidades iguales determinan el sistema del estado y de la sociedad. Además, el proceso del trabajo determina igualmente el desarrollo de la consciencia. La "lucha a vida o muerte" entre el amo y el esclavo abre el camino a la libertad autoconsciente.

Asimismo, es necesario recordar que la filosofía de Hegel se basa en una interpretación específica de la relación sujeto-objeto. Hegel convierte el antagonismo epistemológico tradicional entre sujeto (consciencia) y objeto, en la reflexión de un antagonismo histórico definido. El objeto aparece primero como objeto de deseo, algo que ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una necesidad humana. En el curso de la apropiación, el objeto se manifiesta como la "otredad" del hombre. El hombre no está "consigo mismo" cuando trata con los objetos de sus deseos y de su trabajo, sino que depende de un poder externo. Tiene que vérselas con la naturaleza, el azar y los intereses de otros propietarios. El desarrollo más allá de este punto de la relación entre la consciencia y el mundo objetivo constituye un proceso social. Conduce primero al total "extrañamiento" de la consciencia; el hombre se ve abrumado por las cosas que él mismo ha hecho. Por lo tanto, la realización de la razón implica la superación de este extrañamiento, el establecimiento de una condición en la que el sujeto se conozca y posea a sí mismo en todos sus objetos.

Esta demostración del papel desempeñado por el trabajo y del proceso de la reificación y su abolición es, según Marx, la mayor realización de la Fenomenología

del Espíritu. Pero en ésta se pierde toda la fuerza de la demostración, ya que Hegel afirma que la unidad del sujeto y del objeto ya había sido consumada, y el proceso de la reificación, superado. En su Estado monárquico, los antagonismos de la sociedad civil han sido relegados, y todas las contradicciones se reconcilian finalmente en el reino del pensamiento o del espíritu absoluto.

¿Coincidió efectivamente la "verdad" con el orden político y social dado? Entonces, ¿la historia había dispensado a la teoría de toda necesidad de trascender el sistema de vida dado en la sociedad? La respuesta afirmativa de Hegel se basaba en el supuesto de que las formas sociales y políticas habían llegado a adecuarse a los principios de la razón, de modo que las más altas potencialidades del hombre podían ser desarrolladas en el marco de las relaciones sociales existentes. Esta conclusión implicaba un cambio decisivo en la relación entre la realidad y la teoría; se sostenía que la realidad coincidía con la teoría. En la forma que finalmente le da Hegel, la teoría, la depositaria adecuada de la verdad, parece recibir los hechos tal como son y proclamarlos conformes a la razón.

La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía y era el proletariado. La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. El destino del proletariado no es la realización de las potencialidades humanas, sino lo contrario. Si la propiedad constituye la principal dotación de una persona libre, el proletario no es libre ni tampoco es una persona, ya que no posee propiedad alguna. Si el ejercicio del espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía, constituyen la esencia del hombre, el proletario está excluido definitivamente de esta esencia, pues su existencia no le permite tener tiempo libre para dedicarse a esas actividades.

Además, la existencia del proletariado vicia no sólo la sociedad racional de la Filosofía del Derecho de Hegel; vicia también toda la sociedad burguesa. El proletariado se origina en el proceso del trabajo, y es el ejecutor efectivo o el sujeto del trabajo en esta sociedad. No obstante, el trabajo, como lo mostró el mismo Hegel, determina la esencia del hombre y la forma social que ésta adopta. Entonces, si la existencia del trabajo testimonia "la pérdida completa del hombre", y esta pérdida es el resultado de la forma de trabajo en que se basa la sociedad civil, la sociedad está totalmente viciada y el proletariado expresa una negatividad total: "el sufrimiento universal" y "la injusticia universal" [Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel]. La realidad de la razón, del derecho y de la libertad se convierte entonces en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud.

La existencia del proletariado ofrece así un vivo testimonio del hecho de que la verdad no ha sido aún realizada. La historia y la realidad social mismas "niegan" así la filosofía. La crítica de la sociedad no puede ser llevada a cabo por la doctrina filosófica, sino que se convierte en tarea de la práctica sociohistórica.

Antes de dar los lineamientos del desarrollo de la teoría marxista, es necesario distinguirla de otras formas contemporáneas construidas en base a la "negación de la filosofía". La profunda convicción de que la filosofía había llegado a su fin impregnó las primeras décadas posteriores a la muerte de Hegel [1831]. Se expandió la creencia de que la historia del pensamiento había alcanzado un momento decisivo y de que sólo quedaba un medio en el que podía encontrarse la "verdad" y ponerla a funcionar, a saber, la existencia concreta material del

hombre. Las estructuras filosóficas hasta entonces habían situado la "verdad" fuera de la lucha histórica del hombre, bajo la forma de un complejo de principios abstractos y trascendentales. Sin embargo, ahora, la emancipación del hombre podía convertirse en obra del hombre, en meta de su práctica autoconsciente. El verdadero ser, la razón y el sujeto libre podían transformarse ahora en realidades históricas. De acuerdo con esto, los sucesores de Hegel exaltaron la "negación de la filosofía" como "realización de Dios" a través de la deificación del hombre (Feuerbach), como "realización de la filosofía" (Feuerbach y Marx), y como realización de la "esencia universal" del hombre (Feuerbach y Marx).

3. Feuerbach

Feuerbach toma como punto de partida el hecho que Kierkegaard había dejado de reconocer, a saber, que en los tiempos presentes el contenido humano de la religión sólo puede ser preservado abandonando la forma religiosa, la forma ultraterrena. La realización de la religión requiere su negación. La doctrina de Dios (teología) ha de ser cambiada en doctrina del hombre (antropología). La felicidad eterna comenzará con la transformación del reino de los cielos en república de la tierra.

Feuerbach está de acuerdo con Hegel en que la humanidad ha alcanzado su madurez. La tierra está lista para ser transformada mediante la práctica consciente y colectiva de los hombres, en un reino de razón y libertad. Por consiguiente, esboza una "Filosofía del futuro" a la que considera como la culminación lógica e histórica de la filosofía de Hegel. "La nueva filosofía es la realización de la filosofía hegeliana y, aún más, de toda la filosofía anterior". La negación de la religión había comenzado con la transformación feuerbachiana de la lógica en antropología, concebida como filosofía que tiende hacia la emancipación concreta del hombre, y bosqueja, por tanto, las condiciones y cualidades de una existencia humana efectivamente libre. Una filosofía semejante no puede ser idealista, ya que los medios para llevar a cabo una existencia humana libre están al alcance de la mano. El gran error de Hegel fue el de aferrarse al idealismo en una época en que la solución materialista del problema estaba al alcance de la mano. La nueva filosofía es, entonces, una realización de la filosofía hegeliana, pero sólo como su negación.

Al aceptar el estado dado del mundo como adecuado a las normas de la razón, Hegel contradecía sus propios principios y uncía la filosofía a un contenido externo, el de la época. Sus distinciones críticas son, en última instancia, meras distinciones dentro de lo dado, y su filosofía tiene "un significado crítico y no un significado genético-crítico". Este último tipo de filosofía no sólo demuestra y comprende su objeto, sino que investiga su origen y pone así en cuestión su derecho a existir. (...) Hegel, según Feuerbach, no llevó a cabo dicho análisis. Su construcción de la historia suponía que la etapa de desarrollo alcanzada en su tiempo constituía el fin inmanente de todas las etapas anteriores.

(...) En su análisis genético del pensamiento, Feuerbach parte del hecho obvio de que la naturaleza es la realidad primaria y el pensamiento la secundaria. "La verdadera relación del pensamiento con el Ser es ésta: el Ser es sujeto, el pensamiento es predicado. El pensamiento brota del Ser, pero el Ser no brota del pensamiento". La Filosofía, por tanto, debe comenzar con el Ser, no con el ser abstracto-en-cuanto-tal de Hegel, sino con el ser concreto, es decir, con la naturaleza. Sin embargo, la nueva filosofía no ha de ser una filosofía de la naturaleza en el sentido tradicional. La naturaleza adquiere relevancia sólo en la medida en que condiciona la existencia humana; es el hombre el que ha de constituir el contenido propio y el interés de esta filosofía. La liberación del hombre

requiere la liberación de la naturaleza, de la existencia natural del hombre. (...)

(...) A pesar de todo el progreso histórico, dice Feuerbach, el hombre está todavía necesitado, y el hecho profundo que encuentra la filosofía es el "sufrimiento". Esto, y no el conocimiento, es lo primordial en la relación del hombre con el mundo objetivo. "El sufrimiento precede al pensamiento". Y no es posible vislumbrar una realización de la razón en tanto ese sufrimiento no haya sido eliminado.

Hemos dicho ya que "el sufrimiento universal" que veía Marx en la existencia del proletariado negaba para él la realidad de la razón. El "principio del sufrimiento", según Marx, estaba enraizado en la forma histórica de la sociedad y se requería la acción social para lograr su abolición. Feuerbach, per contra, introduce a la naturaleza como el fundamento y el medio para la liberación de la humanidad. La Filosofía es negada y consumada por la naturaleza. El sufrimiento del hombre es una relación "natural" del sujeto viviente con su contorno objetivo, ya que el objeto se opone y abruma al sujeto. La naturaleza configura y determina el ego desde afuera, volviéndolo esencialmente "pasivo". El proceso de la liberación no puede eliminar esta pasividad, pero sí puede transformarla de fuente de privaciones y penas en fuente de abundancia y disfrute.

La concepción que Feuerbach tiene del ego invierte la concepción tradicional, que había motivado la filosofía moderna desde Descartes. El ego, según Feuerbach, es primordialmente receptivo, no espontáneo; es determinado, no autodeterminante; es el sujeto pasivo de la recepción, no el sujeto activo del pensamiento: "El pensamiento objetivo verdadero, la filosofía objetiva verdadera surge sólo de la negación del pensamiento, del ser determinado por el objeto, de la pasión, fuente de todo placer y necesidad" (Tesis provisionales para la reforma de la filosofía). De este modo, el naturalismo de Feuerbach sostiene que la percepción, la sensibilidad, la sensación, son los órganos propios de la filosofía (...).

Es en este punto donde comienza la crítica de Marx a Feuerbach. Marx defiende a Hegel en este punto en contra de Feuerbach. Hegel había negado que la certidumbre sensible fuese el criterio supremo de la verdad, basándose en que, primero, la verdad es un universal que no puede alcanzarse en una experiencia que implica lo particular, y segundo, que la verdad encuentra su plenitud en un proceso histórico llevado a cabo por la práctica colectiva de los hombres. (...) El argumento de Hegel es que el trabajo introduce la certidumbre sensible y la naturaleza en el proceso histórico. Por concebir la existencia humana en términos de los sentidos, Feuerbach descuidó por completo esta función material del trabajo. "Insatisfecho del pensamiento abstracto, Feuerbach recurre a la percepción de los sentidos, pero no comprende nuestra naturaleza sensible como actividad práctica, humano-sensible" (Tesis sobre Feuerbach).

El trabajo transforma las condiciones naturales de la existencia humana en condiciones sociales. Por lo tanto, al omitir el proceso del trabajo de su filosofía de la libertad, Feuerbach omitía el factor decisivo a través del cual la naturaleza puede llegar a convertirse en el medio para la liberación. Su interpretación del libre desarrollo del hombre como desarrollo "natural" dejaba de lado las condiciones históricas de la liberación y hacía de la libertad un acontecimiento enmarcado dentro del orden existente. Su "materialismo contemplativo" sólo percibe "individuos separados dentro de la sociedad burguesa".

Marx centraba su teoría en el proceso del trabajo, y al hacerlo se acogía y llevaba a cabo el principio de la dialéctica hegeliana de que la estructura del contenido (la realidad) determina la estructura de la teoría. Hacía de los fundamentos de la

sociedad civil los fundamentos de la teoría de la sociedad civil. Esta sociedad opera sobre el principio del trabajo universal, y considerando el proceso del trabajo decisivo para la totalidad de la existencia humana; el trabajo determina el valor de todas las cosas. Puesto que la sociedad se perpetúa por el continuo cambio universal de los productos del trabajo, la totalidad de las relaciones humanas está gobernada por las leyes inmanentes de la economía. El desarrollo del individuo y el alcance de su libertad dependen de la medida en que su trabajo satisface una necesidad social. Todos los hombres son libres, pero los mecanismos del proceso del trabajo gobiernan esa libertad. El estudio del proceso del trabajo es, en última instancia, absolutamente necesario para descubrir las condiciones de la realización de la razón y de la libertad en sentido real. Un análisis crítico de este proceso constituye, pues el tema final de la filosofía.

7. La dialéctica marxista

Podemos ahora intentar resumir las cualidades que distinguen la dialéctica marxista de la hegeliana. Hemos destacado el hecho de que la concepción dialéctica que Marx tiene de la realidad estaba motivada originalmente por el mismo rasgo que la de Hegel, es decir, por el carácter negativo de la realidad. En el mundo social, esta negatividad era portadora de las contradicciones de la sociedad de clases y constituía, por lo tanto, el motor del proceso social. Cualquier hecho o condición era introducido dentro de este proceso, de modo que su significado no podía ser captado sino dentro de esta totalidad a la cual pertenecía. Tanto para Marx como para Hegel, "la verdad" radica sólo en el todo, en la "totalidad negativa".

No obstante, el mundo social sólo se convierte en totalidad negativa en el proceso de una abstracción, que le impone al método dialéctico la estructura de su objeto, la sociedad capitalista. Se puede llegar a decir que la abstracción es obra del mismo capitalismo y que el método marxista no hace más que seguir este proceso. El análisis marxista ha demostrado que la economía capitalista está construida sobre la constante reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto y que ésta a su vez la perpetúa. Esta economía se aleja, paso a paso, de la actividad y las necesidades humanas concretas, y sólo logra la integración de las actividades y necesidades individuales a través de un complejo de relaciones abstractas en el que el trabajo individual cuenta sólo en la medida en que represente un tiempo laboral socialmente necesario, y en el que las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas (mercancías). El mundo de las mercancías es un mundo "falsificado", "mistificado", y el análisis crítico que se haga de él tiene que seguir primero las abstracciones que lo constituyen y, luego, partir de esas relaciones abstractas a fin de obtener su contenido real. El segundo paso es, pues, la abstracción de una abstracción o el abandono de una falsa concreción, con el fin de restaurar la verdadera concreción. De acuerdo con esto, la teoría marxista elabora primero las relaciones abstractas que determinan el mundo de las mercancías (tales como mercancías, valor de cambio, dinero, salarios), y retorna, a partir de ellas, al contenido plenamente desarrollado del capitalismo (las tendencias estructurales del mundo capitalista que conducen a su destrucción).

Hemos dicho que, para Marx tanto como para Hegel, la verdad reside únicamente en la totalidad negativa. Sin embargo, la totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según

el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica. Dicho de otro modo, se convierte en una condición social, asociada a una forma histórica particular de sociedad. La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace a sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases. La totalidad dialéctica también incluye a la naturaleza, pero sólo en la medida en que esta última entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social. (...)

El método dialéctico, pues, se ha convertido por naturaleza propia en un método histórico. El principio dialéctico no es un principio general que se puede aplicar por igual a cualquier objeto. (...) La dialéctica toma los hechos como elementos de una totalidad histórica definida, de la que no pueden ser aislados. (...) Todo hecho puede ser sometido al análisis dialéctico sólo en la medida en que cada hecho esté influenciado por los antagonismos del proceso social.

El carácter histórico de la dialéctica marxista abarca tanto la negatividad imperante como su negación. La situación dada es negativa y sólo la liberación de las posibilidades inmanentes en ella puede transformarla en positiva. Esto último, la negación de la negación, se efectúa estableciendo un nuevo orden de cosas. (...) La verdad, en suma, no es un reino separado de la realidad histórica, ni una región de ideas eternamente válidas. Naturalmente, trasciende la realidad histórica dada, pero sólo en la medida en que pasa de una etapa histórica a otra. Tanto el estado negativo como su negación constituyen un acontecimiento concreto dentro de la misma totalidad.

La dialéctica marxista es un método histórico aún en otro sentido; trata de una etapa particular del proceso histórico. Marx critica la dialéctica hegeliana por generalizar el movimiento dialéctico en un movimiento de todo el ser, del ser-en-cuanto-tal, y por obtener así sólo "la expresión abstracta, lógica y especulativa del movimiento de la historia" (Manuscritos de 1844). Aún más, el movimiento al que Hegel dio dicha expresión abstracta y al cual creyó general, caracteriza efectivamente sólo una fase particular de la historia del hombre, a saber, "la historia de su maduración" (Entstehungsgeschichte). La distinción que hace Marx entre la historia de su maduración y la "historia efectiva" de la humanidad se reduce a una delimitación de la dialéctica. La Entstehungsgeschichte de la humanidad, que Marx llama su prehistoria, es la historia de la sociedad de clases. La historia efectiva del hombre comenzará cuando esta sociedad sea abolida. La dialéctica hegeliana da la forma lógica abstracta del desarrollo prehistórico, y la dialéctica marxista su movimiento concreto real. Por lo tanto, la dialéctica marxista está todavía ligada a la fase prehistórica.

(...) El método dialéctico de Marx refleja todavía el influjo de fuerzas económicas ciegas en el curso de la sociedad. El análisis dialéctico de la realidad social en términos de las contradicciones que le son inherentes y de su resolución muestra a esta realidad subyugada por mecanismos objetivos que operan con la necesidad de las leyes (físicas) "naturales"; sólo de este modo puede la contradicción ser la última fuerza que mantiene a la sociedad en movimiento. El movimiento es dialéctico en sí mismo en la medida en que aún no esté dirigido por la actividad autoconsciente de individuos libremente asociados. Las leyes dialécticas son el conocimiento desarrollado de las leyes "naturales" de la sociedad, y por lo tanto un paso hacia delante en el proceso de su anulación, pero siguen siendo un conocimiento de leyes "naturales". Naturalmente, la lucha con el "reino de la necesidad" continuará con el paso del hombre a la etapa de su "historia efectiva", y

la negatividad y la contradicción no desaparecerán. Empero, cuando la sociedad se haya convertido en el sujeto libre de esta lucha, ésta se llevará a cabo bajo formas enteramente diferentes. Por esta razón, no es lícito imponer la estructura dialéctica de la prehistoria a la futura historia de la humanidad.

El concepto que conecta definitivamente la dialéctica de Marx con la historia de la sociedad de clases es el concepto de necesidad. Las leyes dialécticas son leyes necesarias; las distintas formas de sociedad de clases parecen necesariamente debido a sus contradicciones internas. Las leyes del capitalismo trabajan con "una necesidad férrea hacia resultados inevitables", dice Marx. Esta necesidad no se aplica, sin embargo, a las transformaciones positivas de la sociedad capitalista. (...) Sería una distorsión completa de la significación de la teoría marxista el deducir de la inexorable necesidad que rige el desarrollo del capitalismo una necesidad similar del paso al socialismo. Cuando se niega al capitalismo, los procesos sociales ya no caen bajo el régimen de leyes naturales ciegas. Esto es precisamente lo que distingue la naturaleza de lo nuevo y de lo viejo. La transición de la muerte inevitable del capitalismo al socialismo es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario el pleno desarrollo del individuo. Asimismo, la nueva unión social de los individuos es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario emplear las fuerzas productivas disponibles en la satisfacción general de todos los individuos. Es la realización de la libertad y la felicidad la que necesita el establecimiento de un orden dentro del cual los individuos asociados determinen la organización de sus vidas. Hemos recalcado ya que las cualidades de la sociedad futura se reflejan en las fuerzas actuales que tienden a su realización. No puede haber una necesidad ciega en tendencias como éstas que culminen en una sociedad libre y autoconsciente. La negación del capitalismo comienza con el propio capitalismo, pero aun en las fases que preceden a la revolución está activa la espontaneidad racional que habrá de animar las fases postrevolucionarias. La revolución depende, en efecto, de condiciones objetivas, requiere que se haya alcanzado un cierto nivel de cultura material e intelectual, una clase obrera autoconsciente y organizada en escala internacional, una lucha de clases muy acentuada. Sin embargo, estas condiciones sólo se convierten en condiciones revolucionarias si son captadas y dirigidas por una actividad consciente, que tenga en cuenta el objetivo socialista. No existe ni el atisbo de una necesidad natural o inevitabilidad automática que garantice la travesía del capitalismo al socialismo.

El capitalismo mismo ha extendido, de manera considerable, el alcance y el poder de las prácticas racionales. (...) La planificación, por ejemplo, no es exclusiva de la sociedad socialista. (...) La posibilidad de planificación racional en el capitalismo no menoscaba, por supuesto, la validez de las leyes fundamentales que Marx descubre en este sistema; el sistema está destinado a perecer en virtud de estas leyes. Pero el proceso puede entrañar un largo período de barbarie, que sólo puede ser evitado mediante la acción libre. La revolución requiere de la madurez de muchas fuerzas, pero la de mayor magnitud entre ellas es la fuerza subjetiva, es decir, la clase revolucionaria. La realización de la libertad y de la razón requiere la libre racionalidad de los individuos que la llevan a cabo.

La teoría marxista, por tanto, es incompatible con el determinismo fatalista. Es cierto que el materialismo histórico implica el principio determinista de que la conciencia está determinada por la existencia social. Sin embargo, hemos tratado de demostrar que la dependencia necesaria enunciada en este principio se aplica a la vida "prehistórica", es decir, la vida de la sociedad de clases. Las relaciones de producción que restringen y distorsionan las potencialidades del hombre determinan inevitablemente su conciencia, precisamente porque la sociedad no es un sujeto libre y pensante. En tanto el hombre no sea capaz de dominar estas relaciones y de emplearlas en la satisfacción de las necesidades y deseos del todo,

éstas tomarán la forma de una entidad objetiva independiente. La consciencia, atrapada dentro de estas relaciones y abrumada por ellas, se convierte necesariamente en ideológica.

(...) Cuando está determinada por condiciones sociales racionales, la razón está determinada por ella misma. La libertad socialista abarca los dos lados de la relación entre la consciencia y la existencia social. El principio del materialismo histórico conduce a su propia negación.

El proceso del trabajo, que se presenta como algo fundamental en el análisis marxista del capitalismo y de su génesis, es el fundamento sobre el que operan las distintas ramas de la teoría y la práctica en la sociedad capitalista. Una comprensión del proceso del trabajo es, por lo tanto, al mismo tiempo, una comprensión del origen de la separación entre la teoría y la práctica, y del elemento que establece su interconexión. La teoría marxista es, por naturaleza propia, una teoría de la sociedad integral e integradora. El proceso económico del capitalismo ejerce una influencia totalitaria sobre toda la teoría y la práctica, y un análisis económico que quebrante la simulación capitalista y se abra paso a través de su "reificación" llegaría al subsuelo común de toda teoría y toda práctica en esta sociedad.

La economía marxista no deja cabida a una filosofía, sociología o psicología independientes. (...) Con la separación entre la teoría y la práctica, la filosofía se convirtió en el santuario de la verdadera teoría. A la ciencia se la ponía "al servicio del capital" o se la degradaba a una posición de pasatiempo para ociosos, alejada de toda preocupación por las luchas actuales de la humanidad, mientras que la filosofía emprendía, mediante el pensamiento abstracto, la custodia de las soluciones de las necesidades, temores y deseos de los hombres. La "Razón Pura", la razón purificada de toda contingencia empírica, se convierte en el dominio adecuado de la verdad.

Un poco antes de la conclusión de su Crítica de la razón pura, Kant plantea las tres preguntas que más preocupan a la razón humana; ¿Cómo puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Estas preguntas y los intentos de solucionarlas abarcan, en efecto, el propio centro de la filosofía, su preocupación por las potencialidades esenciales del hombre, en medio de las privaciones de la realidad.

Hegel había situado esta preocupación filosófica en el contexto histórico de su tiempo, de modo que se hizo evidente que las preguntas de Kant conducían al proceso histórico efectivo. El conocimiento, la actividad y la esperanza del hombre estaban dirigidos al establecimiento de una sociedad racional.

Marx se abocó a demostrar las fuerzas y tendencias concretas que estorbaban o promovían ese objetivo. La conexión material de su teoría con una forma de práctica histórica definida negaba no sólo a la filosofía, sino también a la sociología. Los hechos sociales que Marx analiza (la alienación del trabajo, el fetichismo de la mercancía, la plusvalía, la explotación) no presentan semejanza con los hechos sociológicos, tales como divorcios, crímenes, cambios en la población y ciclos comerciales. Las relaciones fundamentales de las categorías marxistas están fuera del alcance de la sociología o de cualquier otra ciencia que se preocupe por describir y organizar los fenómenos objetivos de la sociedad. Sólo aparecerán como hechos ante una teoría que los vea desde la perspectiva de su negación. Según Marx, la teoría correcta es una consciencia de la práctica, que tienda hacia la transformación de lo dado.

Sin embargo, el concepto de la verdad que tiene Marx está muy lejos del relativismo. Hay sólo una verdad y sólo una práctica capaz de realizarla. La teoría ha demostrado las tendencias que posibilitan el logro de un orden racional de vida, las condiciones para crearlo y los pasos iniciales que se deben tomar. Ya ha sido formulado el objetivo final de la nueva práctica social: la abolición del trabajo, el empleo de los medios de producción socializados en el libre desarrollo de todos los individuos. El resto es una tarea que pertenece a la propia actividad liberada del hombre. La teoría acompaña la práctica en todo momento, analizando las situaciones cambiantes y formulando sus conceptos de acuerdo con ellas. Las condiciones concretas de la realización de la verdad pueden variar, pero la verdad sigue siendo la misma y la teoría su guardián supremo. La teoría preservará a la verdad aun si la práctica revolucionaria se desvía del camino recto. La práctica sigue a la verdad y no viceversa. Este absolutismo de la verdad completa la herencia filosófica de la teoría marxista y separa, de una vez por todas, la teoría dialéctica de todas las formas subsiguientes de positivismo y positivismo.

