

# HEGEL, MARXISMO Y EPISTEMOLOGÍA

*Msc. Roberto Ayala Saavedra*  
*Prof UCR*

*Recibido: junio 2007 • Aceptado: julio 2007*

---

## **Resumen**

El artículo discute las relaciones entre Hegel y el Marxismo, particularmente en relación con el debate epistemológico moderno. El pensamiento hegeliano, mediado por la recepción marxista, se convierte en una de las contribuciones fundamentales para la fundación del método de las ciencias socio-históricas. De la Totalidad negativa a la Teoría del desarrollo desigual y combinado, pasando por las teorías de la complejidad y el caos, la perspectiva dialéctica se revela en lo mejor del conocimiento científico actual.

**Palabras clave:** Hegel, Marxismo, Dialéctica, Epistemología, Sociología.

## **Abstract**

This article discusses the mutual influence between Hegel and Marx, particularly in what has to do with the modern debate of the epistemological issue. The hegelian thought, thanks to the marxist recognition as one of its sources, becomes one of the most important and fundamental contributions to the method of the social and historical sciences. From the negative totality to the theory of combined and unequal development, through the theories of complexity and chaos, the dialectic perspective reveals itself in the center of the present scientific knowledge.

**Key words:** Hegel, marxism, dialectic, epistemology, sociology.

*“Quien aspire a la verdad tiene que adentrarse en esta filosofía, aunque la verdad –el materialismo vivo que contiene lo nuevo- no se detenga en ella ni en ella quede encallada. Hegel negó el porvenir; ningún porvenir renegará de Hegel”.*

Ernst Bloch.



**E**n 1806, Hegel terminaba la redacción de la *Fenomenología del espíritu*. Veía la luz así, un texto que ha sido considerado una de las cumbres de la historia del pensamiento filosófico, y con él, la extraordinaria obra de madurez de un hombre notable por sus capacidades intelectuales, erudición e ingenio creativo. El gran intérprete de su tiempo, el filósofo

que apoyado en su infatigable dedicación al estudio y sus pocas veces igualada agudeza y penetración reflexiva, acometerá la empresa de develar la naturaleza de la nueva época, que entre profundos desgarramientos y luchas de destino todavía incierto se abría. Sus resultados, en su perspectiva general y en múltiples momentos específicos, más allá de limitaciones, aspectos fallidos y fracasos dignos de su porte; se han instalado como uno de los más grandes referentes de la historia del pensamiento. No sólo ha aportado toda una nueva perspectiva teórico-metodológica que desplazó el horizonte identificado de las posibilidades del conocimiento, de lo que, conscientemente o no, con honestidad intelectual o sin ella, se ha beneficiado buena parte del trabajo teórico y de investigación científica posterior, en particular, el campo de las ciencias histórico-sociológicas; sino, que su lectura contemporánea provoca la clara impresión de que aún no se agota todo el potencial aporte de su obra. De hecho, tal efecto fertilizador sobre el pensamiento se puede observar en las últimas décadas en su asociación con desarrollos como: la epistemología genética piagetiana, las teorías del caos y la complejidad, y, por supuesto, en la recuperación por el marxismo de sus más sólidos fundamentos.

Por eso y mucho más, escribir sobre Hegel siempre me ha parecido una osadía, sospechada de temeridad; una empresa intimidante, tal la magnitud, la complejidad y los cuasi infinitos pliegues y sutilezas de un pensamiento que se metaforiza a sí mismo en su devenir (auto) constitutivo. Ciertamente, muchos y valiosos han sido los aportes de nombres ilustres, que por otro lado, hacen honor como descendencia a este ‘héroe del pensamiento’. Desde sus discípulos primeros: Feuerbach, Marx y Engels incuídos, hasta intelectuales como: Dilthey, Lenin, Lukacs, Bloch, Koyeve, Hyppolite, Horkheimer, Adorno, Garaudy, Kofler, Lefebvre, Marcuse, Althusser, y en castellano, Llanos, Astrada, Valls Plana, Sánchez Vásquez, etc.

Todo el estudio y el necesario debate han producido un edificio respetable, pero de ninguna manera acabado. Y esto porque de lo que se

trata es de recepcionarlo en esta contemporaneidad cambiante y además localizada, vivida desde América latina. Para ello, para leerlo hoy, hay que tomarlo en su contexto, como condición y posibilidad de su traducción. En ello consiste lo principal, el afán de interpretarlo, no traicionarlo, acomodándolo alegremente a nuestros propósitos; sino construyendo una imagen posible, de la que él mismo no se desmarcaría. Nada de lo anterior choca con el reconocimiento de las diversas posibilidades de lectura, menos aun con el hecho indisimulable de que nos aproximamos, como en todo, desde un lugar particular, que hablamos de una lucha, una lucha por Hegel; la interpretación remite a un campo, no a una línea, pero ese campo tiene contornos, no es indefinido ni permite caprichos. En una frase: la interpretación verosímil debe responder al espíritu y la letra, a la obra de conjunto del autor.

En estas líneas, el objetivo principal es llamar la atención sobre Hegel, invitar a su lectura, enhebrando algunas reflexiones acerca de unos cuantos temas y problemas abordados o abiertos por su trabajo.

Y en ese camino, lo primero es considerar en serio las autodefiniciones. Muy al comienzo de la *fenomenología*... viene la siguiente declaración: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo”<sup>1</sup> (Hegel, página 9, FCE, México, 1994). Y un poco más adelante precisa que sólo en el concepto encuentra la verdad ‘el elemento de su existencia’. Esto es el concepto, el sujeto, alcanzando la cosa, incognoscible para Kant. Ni escepticismo, ni chato empirismo, y tampoco una abstracta razón sacando de sí la realidad. Es el sujeto operando sobre el objeto, transformándolo prácticamente, el que se reencuentra a sí mismo en la medida en que tarde o temprano descubre que es él quien ‘pone al objeto’, que su conocimiento es una construcción realizada en la intersubjetividad de un actuar colectivo: la consciencia emerge en el trabajo, dice. Éste es el significado de su disputada fórmula: ‘la sustancia como sujeto’, la sustancia es también sujeto, además de mundo, ‘necesidad externa’, porque sólo el sujeto puede concebirla, hacerla para sí en tanto la hace concepto. No es para nada casual que todo esto suene muy contemporáneo.

Con la pretensión de arrojar alguna claridad sobre este asunto del contenido y la vigencia del pensamiento de Hegel, el texto que sigue se

organiza como una elaboración de las relaciones de su pensamiento con el marxismo y la epistemología contemporánea.

La filosofía de Hegel surge en un lugar histórico de encrucijada. Un contexto histórico e intelectual privilegiado, que busca un intérprete, alguien que produzca una síntesis superadora, que le dé una forma discursiva capaz de transformarlo en un momento catalizador de su despliegue. Las revoluciones industrial y francesa, el asalto a los cielos de la sociedad burguesa crean el escenario convulso para un nuevo florecimiento de la reflexión creativa. Es un tópico acudir a la decisiva impresión que en Hegel causa el espectáculo de los acontecimientos franceses de fines del siglo XVIII. La revolución, como epítome de una época de monumentales cambios, a la que ve como ‘realización de la libertad’, le lleva a una concepción de la historia humana estructurada por la idea del constante movimiento y progreso. Comenta Lefebvre: “El período revolucionario y napoleónico en tanto que sacudida histórica, en tanto que puesta en movimiento de la historia, encontró en Hegel el gran espíritu capaz de comprender esta sacudida y de inaugurar a la vez la filosofía de la historia y la historia considerada como filosofía, es decir, como progreso del conocimiento y del pensamiento”<sup>22</sup> (Lefebvre, 1969: página 17). La revolución había sido preparada en el terreno teórico e ideológico por los ilustrados franceses, Kant había sido el filósofo de la revolución en el campo de la moral, agrega Lefebvre, pero es Hegel quien la elabora en profundidad y extrae su sentido histórico-universal. La historia como despliegue de la razón, y, por consiguiente, de la libertad.

Desde un punto de vista epistemológico, la filosofía moderna se construye en buena medida a partir del intento de generalizar los avances alcanzados en el ámbito de las ciencias físico-matemáticas. La geometría analítica cartesiana, el algebra del infinito de Leibniz, la síntesis newtoniana para Kant, con Spinoza yendo un poco más allá al proponer una variante de racionalismo naturalista. Hegel no ignorará ni este ni otros resultados del pensamiento moderno, pero el centrarse en la evolución histórica humana es lo que le permite producir un salto en la reflexión. Los antecedentes son ya de considerable importancia, desde Voltaire a Rousseau, pero Hegel se beneficia de la herejía romántica y también de la reacción conservadora que se impone con el clima cultural de la Restauración. Ambas, a su manera cada cual, sintomatizan el comienzo del agotamiento en sus posibilidades generativas del naturalismo mecanicista y el racionalismo universalista

abstracto que despliega, que en su momento habían desempeñado un papel extremadamente progresivo y secularizador.

En general, Hegel busca encontrar una lógica concreta, un método capaz de darle acceso a la cosa misma, pero no como en las ciencias particulares, orientadas a objetos específicos, sino a todo lo existente, incluyendo la historia humana con su último y brutalmente grandioso momento: la Revolución y la Restauración. Igualmente insatisfechos con el dualismo escéptico kantiano e intentando reinstalar la legitimidad teórica del Absoluto como potencia de la razón humana, Fichte, con su Yo trascendental, apuesta por una teoría del sujeto en general, que dará un igualmente insatisfactorio subjetivismo radical; mientras Schelling tratará de vincular el espíritu con la vida orgánica a través de la intuición intelectual, convirtiéndose en uno de los progenitores destacados del irracionalismo posterior. Pero Hegel no es un ilustrado más, menos aun subjetivista, ni intuicionista; quiere superarlos dialécticamente, lo que supone apropiarse críticamente de sus aportes. Luego de una crucial fase preparatoria, y tomando, como dice Lefebvre, la historia como despliegue, construcción del pensamiento, lo que comporta un monumental trabajo de síntesis de la historia de la filosofía, se decantará por la formulación de un método capaz de alcanzar ‘todos los contenidos’. Un método que no se concibe como separado de la cosa, que no es una exterioridad convencional, que no es una mera ocurrencia más o menos ingeniosa de la subjetividad, que tiene la (¿megalomaniaca?) pretensión de ser nada menos y nada más que ‘el automovimiento de la cosa’. Así, dice en La Lógica: “el método no se diferencia de su objeto y contenido, pues es el contenido mismo, la dialéctica que éste encierra en sí<sup>1</sup>, que lo impulsa hacia adelante. Es por eso que ninguna exposición puede ser considerada científica si no sigue el curso de éste método... pues éste es el de la cosa misma”. Y abunda: “El espíritu subjetivo solamente después que tiene un conocimiento más profundo de las otras ciencias, comienza a darse cuenta de que la lógica no es lo general abstracto, sino lo general que abarca toda la riqueza de lo particular...” (atención con la relación Filosofía/ciencias particulares). De la misma manera, la lógica no puede ser apreciada en su valor, si no se ha vuelto el resultado de la experiencia científica; aparece

<sup>1</sup> He aquí una de tantas formulaciones pasajes enteros en la Lógica de claro carácter materialista (en el sentido marxista) y que radican en el propio Hegel una dialéctica de lo real, objetiva, cuyo primer antecedente, por otro lado, es el propio Heráclito.

entonces al espíritu como la verdad general, no como un conocimiento particular, que trata sobre materias y realidades particulares, sino como la esencia de todas las materias y todas las realidades (...) la expresión de aquel que solo puede ser el verdadero método de la ciencia filosófica, pertenece al tratado de la lógica misma; en efecto, *el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido*. (Hegel, 1968: número de página 40)

Estamos ante un momento estelar en el desarrollo del pensamiento. Uno de esos muchos pasajes en Hegel que nos hacen sospechar de que aún hoy nos desborda en su potencialidad. Para algunos, muy influyentes en la institución académica, tales premisas no son más que la evidencia de una pretensión alucinada. Para otros, peligrosos, la exultante manifestación de la criatura racional, finalmente reencontrada tras una larga y dura lucha contra la inclemencia del mundo natural, el desgarramiento social y la infantilización religiosa.

Pero ¿Cómo se capta el objeto? La respuesta permite mostrar la llamativa actualidad de Hegel. Contra Kant, aunque en negativa, tensionada, continuidad con él, afirma que sí se puede conocer la cosa pero, “construyendo el conocimiento y su objeto y que este pensamiento es mi actividad” (Moreno, 1981: número de página 76), traduce Moreno. Si la modernidad había reconocido que el pensamiento construye las matemáticas, “generaliza este descubrimiento a todo lo existente, desde la historia social hasta los objetos con sus relaciones, afirmando que es el pensamiento quien los fabrica”. En palabras de Hegel: “En el concreto, como unidad sintética, la relación contenida solo es necesaria cuando no es *encontrada*, sino *producida* por el movimiento (del pensamiento) que es lo contrario del pensamiento analítico, es decir, de una actividad exterior a la cosa misma y que cae en el sujeto”(Hegel, 1968: número de página 47). En la *Enciclopedia* dice:

La reflexión aporta en primer lugar una cierta modificación al contenido de la sensación, la intuición, la representación; así, no es más que por medio de una modificación que la verdadera naturaleza del objeto aparece a la conciencia. Así *la reflexión hace aparecer la verdadera naturaleza y este pensamiento es mi actividad*, por lo tanto esa naturaleza es también el producto de mi espíritu, en tanto que sujeto pensante... (Hegel, 2000: número de página 278)

**La sustancia como sujeto.** Se podría abundar en citas de Bachelard, Piaget, Bourdieu, Prigogine y múltiples sabios de muy diversas disciplinas, que, conscientemente o no, han hecho suya tal premisa o ‘la han actuado’. La formulación de Bourdieu es: ‘el hecho se construye, se conquista contra la ilusión del saber inmediato, la ‘renuncia empirista’. Aunque el conocimiento sea una relación, el vector principal va del sujeto al objeto, puntualiza Bachelard. Ya para Piaget el asunto está tan saldado que de lo que se trata ahora es de entender cómo conoce el sujeto, cómo van surgiendo en él, otra vez, en la acción, en la relación con el mundo circundante, el otro incluido, y desde el mismo momento del alumbramiento y antes, las estructuras básicas de razonamiento, las que le permitirán a la postre, con la maduración de las facultades, realizar la actividad cognitiva que Hegel, con 150 años de conocimiento científico menos, pudo reflexionar. Del ‘concreto representado’ al ‘concreto concebido’, que es un producto del pensar dialéctico negativo, porque avanza por superaciones, pero que también es ‘positivo’ en la medida que se dirige a alcanzar lo real, el objeto, la cosa, ‘todo lo existente’. Por esto su ‘lógica’ es una ‘onto-lógica’, una lógica de lo real, concreta, no meramente formal, aunque no reniegue de ella, sino que la incluya como un momento de la que propone, es decir, que la lógica tradicional –reglas para la correcta dirección del razonamiento–, se combina con el método para captar los diversos contenidos, generalizado a partir de la experiencia de las ciencias particulares y apoyada en el desarrollo del pensamiento filosófico, la lógica dialéctica.

Desde este punto, la teoría del conocimiento de Hegel se encamina hacia sus (probablemente) dos principales categorías: la de totalidad y la de negación. ¿Qué significa decir que ‘el todo es más que las partes’? Hemos incorporado como algo de sentido común tal proposición, pero, ¿es tan evidente? En lo absoluto. La lógica tradicional, al menos, no puede dar cuenta de la misma, porque no puede comprender que lo ‘idéntico’, lo uno, se siga de lo diferente, de lo múltiple. Para Hegel en cambio, en quien ‘la identidad (la unidad) es la identidad de la identidad y la desidentidad’; el todo es más que las partes, porque el todo es un ‘todo de relaciones’, surgido de la mediación; nada existe como en la indiferencia, que está siempre en relación con un otro y con todo lo existente, es lo que es, por este afectarse mutuo, que es la relación, el todo. Además del concepto del objeto –las definiciones que clásicamente persigue la lógica aristotélica–, el concepto

busca las relaciones entre los objetos. Por eso puede Hegel superar el criterio de la causalidad para orientarse al de acción recíproca o interacción universal, de lo múltiple, que es la forma de existencia de lo fenoménico. Por otro lado, y en la medida que ‘el todo y las partes se condicionan recíprocamente’:

Considerando el hecho más detenidamente, resulta que el todo es la unidad reflejada (reconstruida por el pensamiento, R.A.), que tiene una subsistencia independiente por sí; pero este subsistir suyo es la mismo tiempo rechazada por ella. El todo, como unidad negativa, es relación negativa consigo mismo; tiene su subsistir en su opuesto, es decir, en la inmediatez múltiple, en las partes. *Por consiguiente el todo consiste en las partes*; de manera que no es nada sin ellas (surge de la relación, R.A.). Es, por ende, la relación total y la totalidad independiente; pero, precisamente por el mismo motivo, es solo un relativo, pues lo que lo convierte en totalidad, es más bien su otro, es decir, las partes; y el tiene su subsistir no en sí mismo, sino en su otro<sup>2</sup>. (Hegel, *Logica*, pág. 454)

Todo objeto no existe sino pasando a su otro, negándose: es la totalidad negativa. La epistemología y las ciencias modernas no pudieron ignorar estos hallazgos. Claro que tampoco son una creación del todo original de Hegel, ya en Spinoza, la noción de Sustancia es una anticipación, pero dado el mecanicismo del que todavía es tributario en gran medida, los atributos están simplemente contenidos, sin movimiento, sin génesis, sin deducción. Por otro lado, en su época, Hegel puede observar este concepto de totalidad abriéndose paso, ingenua e inconscientemente en las ciencias más avanzadas: la mecánica del sistema solar o la biología del organismo. Su mérito radica en la genial capacidad para abstraer, generalizar racionalmente y universalizar, un todavía incipiente desarrollo de la actividad científica.

La totalidad es relacional, asunto al que todo el estructuralismo contemporáneo, y Piaget, destacadamente, le darán un considerable desarrollo. Al entrar en relación, fuera de la cual en realidad no son, los objetos se niegan, se superan, en una totalidad superior, pero conservándose en la

<sup>2</sup> Lógica. La relación esencial.

superación, en la nueva totalidad; se median con la totalidad, se relacionan, porque ‘la relación pura es la mediación pura’. Pero esta relación, el conjunto al que da lugar, no es una muy pacífica. Utiliza entonces la figura del ‘delirio báquico’, el movimiento permanente, la locura de lo múltiple existente, la lucha, el intento de anularse recíprocamente, en el cual sin embargo se hacen uno, pero en constante mutar. Incorpora así la noción de negación, el alma del movimiento. ‘Todo fluye’ dice Heráclito, pero debido a que todo está regido por la guerra, por la lucha. El todo es un todo internamente desequilibrado, es la unidad de opuestos que no se resignan a la aniquilación, que se interpenetran, se hacen recíprocamente. El desequilibrio activa, dice Piaget, un movimiento al equilibrio, a la integración de lo simultáneamente diferenciado, equilibrio que, por ello mismo, es permanentemente desequilibrado. La negación es el motor del devenir, y permite comprender el cambio, el surgimiento de lo nuevo, la génesis. Contra Parménides, y su nutrida descendencia, Hegel se empeña en demostrar que el movimiento puede ser dicho y pensado. No como el flujo amorfo de la malintencionada caricatura; sino, como un transcurrir que es una movilidad estructurada y estructurante; como en el ‘bajamos y no bajamos al mismo río, somos y no somos’ de su admirado antecesor, Heráclito, para quien las cosas permanecen cambiando y cambian en su permanecer, por lo cual pueden mantener una identidad, reconocerse. ‘La estructura como un sistema de transformaciones’, precisa Piaget, cuya lejanía del barroco lenguaje de Hegel sólo es comparable con su proximidad conceptual y su optimismo racionalista.

Todo es génesis y estructura según Piaget; materia y movimiento, Engels; complejidad y devenir para Prigogine. Términos distintos para una misma idea, elaborada para fines diversos, en épocas y ámbitos muy diferentes. A ‘la determinación es una negación’ de Spinoza, gran anticipación, le falta no obstante, para Hegel, interiorizar la negación, y esto es a lo que él procede. De esta manera llega a formulaciones que hacen época del tipo: ‘lo verdadero es el todo, pero el todo es proceso’. “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo” (Hegel, 1994: página 16). Unas cuantas páginas antes, ya había puntualizado que: “la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir”. Por eso, los momentos (cada uno) son reales, concretamente ‘necesarios’, en

tanto que manifestaciones de la esencia deviniente, en tanto justamente que momentos del proceso. Y por eso, el método no puede presentarse sino como la estructura del todo expuesta en su pura esencialidad; el método se ‘realiza como un sistema de totalidad’. Sólo lo que deviene es; lo que no se mueve está muerto, es abstracto, vacío. De ahí las invectivas de Hegel contra el pensar del entendimiento, que abstrae y fija, define y clasifica, y por ello es desgarrado y desgraciado. Una filosofía triste, en suma.

Se puede continuar por un muy largo rato, y no por mero afán celebratorio, apenas maquillado, sino por la conocida capacidad de nuestro filósofo para darle vueltas exhaustivamente a un asunto, revelando con cada giro (el conocimiento verdadero es circular, dice, una espiral ascendente, diríamos; lo cual también conecta con el tema del mal infinito, lineal, y el buen infinito, autoproducción) nuevos y recónditos matices del problema. Pero me parece que en relación con el tema sugerido, es suficiente.

En lo anterior está pues muy comprimido al menos una parte del Hegel que las ciencias sociales y su complejo objeto necesitan, y del que reconozcámoslo: sólo muy parcialmente se han aprovechado, al menos conscientemente. El concepto de totalidad negativa, que sin embargo se dirige una y otra vez a lo positivo, a la producción de conocimiento efectivo, racional, verdadero, de lo real, es el que todo el conocimiento científico, en general, requiere para enfrentar la inestabilidad, la incertidumbre, que caracterizan lo real en su despliegue temporal. Cuando se entiende que fuera de la totalidad no hay diversidad sino fragmento, y que la fragmentación es la cancelación de la posibilidad del conocimiento, en tanto que destruye la unidad de la experiencia, que la fragmentación afirmada es el suicidio de la razón, un inescapable derrapar hacia el irracionalismo, de no importa qué calaña, y que esta totalidad, como concepto onto-lógico, se automueve por el propio impulso de sus tensiones internas; entonces, se puede comenzar a extraer un verdadero ‘saber real’. Se puede replantear, por ejemplo, el evolucionismo biológico, se puede hacer física de la complejidad y teoría del caos, epistemología genética, construir campos interdisciplinarios, reflexión transdisciplinaria, y por supuesto, una metodología general de las disciplinas histórico-sociológicas.

El problema que se plantea inmediatamente es: ¿por qué hablar de especificidad metodológica de las ciencias sociales?, ¿en qué consiste? El origen de las ciencias sociales se da en un clima cultural marcado por la llamativa combinación del naturalismo positivista y la reacción románti-

co-conservadora de la Restauración. Luego del ambivalente precursor de Saint Simon, Comte inaugura convencionalmente la sociología, fundándola en dos premisas: primero, una suerte de naturalismo social, que asimila epistemológicamente la vida social al mundo natural, concebido positivísticamente. Segundo, la postulación de leyes naturales de lo social, esto es, leyes invariables, independientes de la voluntad y la acción humanas (cf.: Lowy: 1982). Como expresión del rechazo de la denuncia y ruptura con el pasado proclamada por La Ilustración, el positivismo sociológico enfatiza la continuidad, la tradición, el sentimiento de comunidad y la religión. El presente, las gentes que lo habitan, no puede disponer discrecionalmente del pasado heredado, a lo sumo pueden acrecentarlo al cumplir su deber fundamental que no es sino transmitirlo a las generaciones futuras. Éste es el punto de vista de un influyente pensador conservador de la época, Edmund Burke, en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (cf.: Zeitling: 1973) Así se va imponiendo un punto de vista histórico-evolutivo y orgánico de la sociedad. Según Zeitling, para Burke:

La sociedad es un ‘organismo’, pero sus diversos órganos no se hallan necesariamente coordinados de manera perfecta, como lo están en un organismo natural. En el organismo social *algunas partes pueden cambiar más rápidamente que otras* (tal acotación porta un crucial elemento dialéctico, claro que indeseado e insospechado por Burke). Y cuando esto sucede, es necesario introducir reformas para poner nuevamente en armonía las partes. Reformas, no revolución (Zeitling, 1973: página 50).

Por supuesto, el despliegue de la sensibilidad positivista dista mucho pese a sí misma, de la homogeneidad, ‘porta en sí mismo los gérmenes de su negación’ (los positivistas pueden intentar ignorar la contradicción, pero la contradicción no los ignora a ellos!). En algunos lugares se enfatiza el sentimiento nacional; en otros, repunta el universalismo abstracto. Como sea, el siglo XIX es culturalmente, en lo fundamental, positivista. La teoría de los tres estadios de Comte, así como su consigna de ‘orden y progreso’, incorporada en la enseña del Brasil, contribuyen a reforzar la atmósfera evolucionista que lo atraviesa. Spencer, dando lugar al llamado ‘darwinismo social’, y Durkheim, proponiendo un organicismo funcionalista, así lo confirman.

La apoteosis del naturalismo positivista en lo social, no podía transcurrir sin desatar más temprano que tarde, una virulenta reacción de signo contrario. Dejando para más adelante el marxismo, hay que señalar brevemente lo que podríamos llamar ‘culturalismo’ de deriva neorromántica y declarada inspiración kantiana. Al acuñar la célebre distinción ‘ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu’, inauguran todo un debate epistemológico, no del todo superado, que postula una discontinuidad radical, absoluta, entre ambos dominios. Como es de suponer, todo tipo de elucubración subjetivista se ve alimentada por una tal ruptura. Son de sobra conocidas las inconsecuencias del individualismo metodológico de Weber y las fracturas de la obra de Simmel (más allá de sus igualmente reconocidos y valiosos aportes) que entran en una relación problemática con esta tendencia, aunque desarrollando su mejor costado. El camino del infierno se asfaltó de buenas intenciones. Boleto con destino a ninguna parte, limitado a sí mismo, el culturalismo paradójicamente alimentará tanto cursos irracionalistas como crítico-rationales.

En tal escenario, plagado de organicismo sin génesis y de subjetivismo sin estructura; el rescate de Hegel por el marxismo, fundamentalmente, permite proyectar la tradición de pensamiento dialéctico hacia el siglo XX. La fuerza del pensamiento del ‘gran maestro de dialéctica’ (Lefebvre), permitirá dar lugar a toda una y diversa corriente de pensamiento crítico de lo real social, a través de la cual Hegel conseguirá fertilizar en forma amplia –si bien no reconocida– el desarrollo de la teoría sociológica en el último siglo. Conceptos como: totalización y negatividad, categorías, atributos del ser, centrales en el filósofo alemán, junto a otros como: sistema, unidad de opuestos, complejidad, devenir, proceso, contradicción (tensión, conflicto, lucha, lo agonal), acción recíproca e interacción universal, relación estructurada o estructura relacional, automovimiento y autoproducción, historicidad de lo social; se han instalado en la base de la mejor tradición de pensamiento-investigación social a partir la obra de Hegel. Más allá, o más acá, del marxismo, Hegel contribuye directa o indirectamente a la historia de las diversas teorías holísticas, expresadas en las distintas variantes del estructuralismo; enriqueciendo el clima evolucionista del siglo XIX; incorporándose como decisivo insumo intelectual en el surgimiento de la moderna teoría de sistemas, como correctamente supo reconocer Von Bertalanffy; constituyéndose en una presencia desafiadora de un clima in-

telectual institucional copado por un kantismo subrayado en sus aspectos más debatibles: dualista, subjetivista, formalista, empírico-experimentalista. Aquel a quién una vez trataron como a un perro muerto, con la protesta de Marx, acabó sobreviviéndose, como parte de los juegos de una astuta razón, en el ‘espíritu del mundo’, del cual él –inmodestamente claro– se consideraba la personificación filosófica.

La relación del marxismo con Hegel es una de discontinuidad en la continuidad. Si la historia de la filosofía hegeliana es un diálogo apropiador que busca develar el despliegue del espíritu, entendido como despertar de la razón, Engels y Marx le dan continuidad intentando poner en relación su legado con las nuevas condiciones de su momento histórico. Sin embargo, los escasos 40-50 años que separan sus primeros trabajos importantes constituyen un período determinante en la configuración de la nueva sociedad. Hegel paga el precio de vivir en un momento de transición, en el que la inmadurez del proceso le impide beneficiarse de la posibilidad de contemplarlo en sus momentos fundamentales. Tal circunstancia en realidad no hace sino resaltar el valor de sus notables anticipaciones, la grandeza de su pensamiento. Por todos lados asoman, ahora, los síntomas que permitirán construir una síntesis conceptual de las formas económicas, políticas, sociales e intelectuales propias de la era burguesa, desde el trabajo de los economistas británicos y las primeras grandes luchas del proletariado europeo, hasta la revolución industrial-tecnológica en marcha y la teoría de la evolución de Darwin.

Como Hegel, Marx y Engels toman como referencia decisiva los fenómenos históricos y los resultados de las ciencias. El punto de quiebre fundamental, en el plano de las ideas, es la enfática ruptura con el idealismo, precedidos por la crítica de Feuerbach. Mientras que en Hegel, la historia es la historia del despliegue de la razón como realización de la libertad: “...el único pensamiento que aporta -la filosofía- es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (Hegel, 1974: página 57); para el marxismo no es sino la larga lucha de los seres humanos concretos, de carne y hueso, por superar la necesidad.

En el ineludible *Prefacio* de 1859, Marx da la fórmula de su perspectiva teórico-metodológica:

El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente del siguiente modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia<sup>7</sup>. (Marx, 1978: página 4)

Y Engels, contra el tosco fervor vulgarizador, puntualiza: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última* instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta [...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado” (Engels Friedrich. EL MATERIALISMO HISTÓRICO SEGÚN LOS GRANDES MARXISTAS. Ed, Roca, México, pág. 28).

Y continua con aquello de ‘que somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra propia historia, pero con arreglo a premisas y condiciones muy concretas’. Y, para despejar toda duda relacionada con un supuesto determinismo: La historia se hace de tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones

especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de los que surge una resultante –el acontecimiento histórico-, que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. No me resisto a añadir un fragmento más de esta carta: “De lo que adolecen todos estos señores, es de falta de dialéctica... para ellos, no ha existido Hegel...”<sup>3</sup> (idem, pág. 40).

El idealismo de Hegel es tributario de unas particulares condiciones sociales e intelectuales ya superadas en la época de Marx y Engels. Es el precio que hay que estar dispuesto a pagar al enfrentarse a lo nuevo con los viejos recursos, con resultados que justamente contribuyen a decretar la obsolescencia de tales recursos. Es lo típico de un período de transición. Kant al generalizar teóricamente los resultados de Newton contribuyó a superar no sólo el mecanicismo, sino, a sí mismo.

Una de las más problemáticas expresiones del idealismo en Hegel es su particular elaboración de la noción de absoluto, característica de los idealistas postkantianos; aunque el suyo sea un Absoluto inmanente –‘lo universal es en lo particular’, ‘aprehender el concepto en el fenómeno’–, paradoja de un racionalismo extremo, que sin embargo, se niega a renunciar a lo real existente, resolución que a ratos llega al curioso e insospechado límite de incorporar tonos hiper-empiristas.

Con la postulación del Absoluto, superobjeto ideal, como elemento central de una filosofía del espíritu fundada en la preeminencia del concepto sobre lo real, viene la pretensión de haber logrado superar la escisión, la contradicción, la desigualdad, entre el sujeto y el objeto en el concepto o la Idea, lo cual lleva al filósofo a una variante de panlogismo (en el sistema, lo real se explica por el desenvolvimiento de la Idea), desde la cual resulta inevitable la ilusoria cancelación de la irreductible tensión entre el pensamiento y el mundo, la cosa, el contenido, como dice muchas veces. Si esta desigualdad no es permanente, dice Moreno, es posible superarla, el conocimiento puede tener un fin. Más allá de las oscilaciones que una y otra vez lo adentran en formulaciones realistas, reconstruyendo incluso,

<sup>3</sup> Engels. Carta a Joseph Bloch.

desde Schelling, una filosofía de la naturaleza de resonancia claramente materialista, que Engels defenderá contra la chatura empirista de las ciencias particulares, Hegel, siempre y cada vez, retorna a su concepción de una dialéctica de las ideas, pensada.

Por supuesto que el texto hegeliano es complejo, y se pueden extraer caprichosamente fragmentos para todos los gustos, y también, sobre todo, cada pasaje y fórmula, así como, finalmente, su pensamiento de conjunto, puede ser leído y traducido en términos materialistas, realistas y ateos, lo que efectivamente pasó; pero, finalmente, la cosa no se presta a excesivos juegos, ni a tergiversaciones, para Hegel, el suyo es un método absoluto de conocimiento. Por eso, dice en la *Lógica*, que el método es el alma y la sustancia, y que cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está totalmente sometida al método, porque éste es el método de cada cosa, porque su actividad es el concepto; sin sujeto, el objeto es sin sentido, está muerto; el concepto es la verdad del objeto; lo cual es cierto, pero unilateral, porque también el objeto, el mundo, opera sobre el sujeto, siendo el conocimiento, construido por el sujeto, una posibilidad únicamente surgida en la relación. La unidad de sujeto, o concepto, y objeto en la Idea, el *saber absoluto*, que traduce la concepción hegeliana de la filosofía como construcción de sistema, cancela epistémicamente la desigualdad dialéctica real, porque al mantenerse Hegel, más allá de todas las idas y venidas, en una dialéctica pensada de las ideas, no puede terminar de transformar su filosofía en un pensar de lo complejo en devenir, que asume conscientemente el carácter abierto, incierto, del futuro, de la ‘flecha del tiempo’, futuro luchado en el presente, en condiciones forjadas en el pasado; para ello, tendría que decidirse a reconocer la autonomía dinámica de lo real, del mundo; sólo desde una perspectiva materialista (teóricamente asumida o ingenua, si es que no disimulada con pusilanimidad, como en la mayor parte de la ciencia moderna) se puede concebir y conceptuar efectivamente la tensión sujeto/objeto, como desequilibrio real, que desde ahí sólo puede ser pensado. Con Hegel culmina, grandiosamente, grávido de su superación, el idealismo. Al coronar el sistema con la idea de ‘la Idea’, acaba por ‘negar el porvenir’, el porvenir no lo ha ignorado, en los dos sentidos de la expresión.

En fin, uno de los efectos de lo anterior es que para Hegel el criterio de verdad, ya no sólo de construcción del conocimiento, es especulativo, interno al todo construido por el pensamiento. Igualmente contundente, re-

sulta que el saber epistemológico posterior, considerablemente contrastado, reduce esta pretensión a la mera condición de error: el método es relativo, se construye por generalización de las experiencias y la praxis cognitiva ('el búho de Minerva alza el vuelo al atardecer...'), de lo que se sigue que sólo existen o podemos aspirar a verdades objetivas, éstas son: relativas y parciales, de alcance limitado en cuanto a su rango de validez, provisionales, intersubjetivamente controlables, que pueden darnos efectivamente lo real, pero por aproximaciones sucesivas, asintóticamente.

Finalmente, el criterio de verdad tiene por fuerza que ser objetivo, realizado en la relación del sujeto con el mundo, en la praxis. Es en la lucha de los seres humanos con la exterioridad, mediada por las relaciones interhumanas, en la que sólo se puede establecer finalmente el valor de nuestros conocimientos. El conocimiento es una lucha con el objeto. Todo el conocimiento alcanzado sobre la evolución humana así lo establece, hoy más allá de toda duda. Lo paradójico es que esto también 'ya está en Hegel', por ejemplo cuando dice, en la *Fenomenología*, que es en la praxis, en el trabajo, que emerge la conciencia', y en la lucha por el reconocimiento, la autoconciencia. El sujeto se conoce y reconoce en la oposición/captación de la exterioridad. De nuevo, este hallazgo genial es esterilizado al ser subsumido en la autogénesis del concepto; es decir, en la manipulación por el pensador de objetos ideales. Pero la realidad es más rica que cualquier esquema teórico.

La Idea, la verdad absoluta, como coronación del método, se constituye en la base para el cierre del sistema y la cancelación de la contradicción, no como 'juego de lenguaje'; sino, como lo incierto del autoproducirse de lo real, con lo cual, aparte de traicionar la característica principal de su propio pensamiento, acaba por dar pie a las murmuraciones sobre una inexistente teología secularizada. En efecto, es alrededor de este problema del absoluto, y sus implicaciones teóricas y políticas, que se trabará en gran medida, el debate que separará a sus seguidores entre las llamadas derecha e izquierda hegelianas.

Estas 'vías a ninguna parte' del pensamiento de Hegel, decidieron la crisis de su escuela y el cuasi abandono de sus enseñanzas, que no produjo un sólo continuador sólido tras su muerte y por el resto del siglo XIX (el caso de Dilthey, en el arranque del siglo pasado, ha sido valorado por Lukács y otros autores). Es entonces cuando Marx y Engels acuden al rescate, a la

reivindicación de la obra de Hegel sosteniendo ‘el núcleo racional’, ‘revolucionario’ contra la ‘envoltura mística’; en los términos de Engels:

La verdadera importancia y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana... radica en que pone fin de una vez por todas al carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y la actividad humanas. Nada hay definitivo, absoluto o sagrado ante ella; muestra la caducidad inevitable de todas las cosas y en todas las cosas y solo existe para ella el proceso ininterrumpido del devenir, de la aparición y de la destrucción, de la ascensión sin fin del estadio inferior al estadio superior, de la cual no es más que el reflejo en el cerebro pensante.(Engels, ESCRITOS, ed. Península, Barcelona, pág. 329).

Es a lo que se refiere cuando distingue el método del ‘sistema’, entendiéndolo por éste último el continente ‘idealista objetivo’ en que Hegel encierra los resultados de su agudo y profundo pensamiento.

Por su lado, Marx refutando desde siempre a quienes pretenderán distanciarlo de Engels, agregará, dando honesta cuenta de la crucial deuda que contrae con Hegel justo en el momento en que se apresta a elaborar su concepción de la economía y la sociedad capitalistas:

En el método de tratamiento, el hecho de que por puro accidente volviese a hojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad... Si alguna vez llegara a haber tiempo, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es *racional* en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo... (Moreno, 1981: página 83).

La clave está en entender, como dice Lukács, que en Hegel se ‘aparean’, se entregan como antinomias, contradicciones no dialécticas, dos objetos inconmensurables, el irracionalismo de una razón absoluta y un innovador método, la razón dialéctica, que postula la totalidad negativa y el automovimiento producido por la contradicción, la negatividad de lo no armónico, y que le permite construir un edificio intelectual repleto de logros memorables y anticipaciones geniales: “El trabajo, que así se ha hecho igualmente más abstracto, conduce, por un lado, mediante su uniformidad a la facilidad de la tarea y el aumento de la producción; por

otro lado, empero, conduce a la limitación a una sola habilidad y con ello a una dependencia más incondicional respecto de la interconexión social. La habilidad misma se hace así mecánica y recibe la capacidad de permitir la entrada de la máquina en el lugar del trabajo humano” (Hegel, 2000: página 543).

El Hegel de Marx y Engels tiene que ver con esa filosofía de lo concreto, de la inmanencia, del devenir, que el primero ha propuesto, aunque enhebrándola con un cordel idealista objetivo. Para Hegel, como para la abrumadora mayoría de los nombres consignados por cualquier historia de la filosofía decente, la filosofía no era un divertimento intelectual, era ciencia, conocimiento de lo real (De *La lógica*, en el apartado sobre *La Objetividad*, tomo una de sus declaraciones sobre la manera de concebir y practicar la filosofía: “en efecto, la vida común no tiene conceptos, sino representaciones, y es la filosofía misma la capacidad de reconocer el concepto de lo que sin ella es solo representación”). Sin embargo, la resonancia alemana de los acontecimientos franceses, cuya dimensión histórico-universal él supo apreciar, y que interpretó como culminación de un itinerario abierto, en su opinión, por la reforma protestante y continuado por la ilustración (todos, sintomáticamente, fenómenos del espíritu, culturales), se combinó con la atrasada situación social, económica y política alemana, para producir una corriente de pensamiento: el idealismo clásico capaz de renovar las capacidades intelectuales, pero trucado por una forma expresiva poco complaciente, a ratos extravagante, que no hace sino evidenciar las limitaciones lingüísticas que se le interponen (las que, por otro lado, le han suministrado la oportunidad para construir un estilo de escritura extraordinario, que ha ampliado los márgenes de la capacidad expresiva, del decir como exteriorización del pensar, aportando en el proceso fórmulas de una belleza sin igual; una, al azar, de *La Enciclopedia*: “Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano acerca de Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano en Dios”); limitaciones que en realidad vienen a ser una de las dimensiones de un momento histórico de transición, que como toda transición, aún no se libera totalmente de las marcas del pasado del cual ha surgido. En sus primeros pasos, lo nuevo no despliega aún todas las facetas decisivas que poco más adelante lo caracterizarán en su completa particularidad, y Hegel lo sabía; y por eso dice que no es posible al princi-

pio dar un concepto adecuado. Es la anticipación que paga el precio de ser anticipación.

El sello de la modernidad es para él la irrupción de la libertad subjetiva (en *La filosofía del derecho* la contrapone al sentido comunitario que caracterizó a la ciudad-estado antigua), la que paradójicamente surge de la separación vida privada-vida pública —es el tema del desgarramiento— que marca el tiempo abierto, dice, con la reforma protestante, expresión particular, en realidad, del cambio de época impuesto por el nacimiento del mundo burgués. Esa autonomización del individuo se encumbra, se abre camino hacia su universalización (en nuestra lectura: pasa a criterio de inteligibilidad del proceso histórico), con la revolución en Francia y con la moralidad kantiana, recibiendo de los economistas británicos un sólido fundamento (Lukács ha insistido en la importancia de su estudio de la economía para entender el desarrollo filosófico de Hegel). Tras siglos de sofocante providencialismo trascendentalista, y después del claramente insatisfactorio naturalismo mecanicista, Hegel cree encontrar en los ensayos idealistas la respuesta: la subjetividad, pero no trascendental sino mundana; inmanente, productora del mundo en tanto que fuerza histórica; una subjetividad libre, incondicionada, el Espíritu, que es absoluto, pero que al principio está solo en sí sin saberse, después fuera de sí y se conoce, pero como un opuesto, como naturaleza, hasta que finalmente vuelve sobre sí y se reconoce en todo su esplendor de Autoconciencia: el Espíritu del mundo. Una filosofía inconsciente del inconsciente se ha dicho también. La ‘sustancia como sujeto’, en su lectura idealista conlleva esto, la supremacía del pensamiento. Lo más rico, lo concreto, en oposición a lo más pobre, lo abstracto, lo meramente existente, la nada, es un producto del pensar; este fulgurante resultado de su método, que Marx hizo suyo, el reconocimiento de que el conocimiento es una construcción del sujeto, se transforma en uno de los anclajes de su idealismo: fuera del pensamiento, lo real es lo muerto, lo que no tiene tiempo, lo fijo; sólo el pensamiento se automueve.

Un método, su mayor conquista, que se cree capaz de ir más allá de la diferencia entre sujeto y objeto, se transfigura en demiurgo de lo real. Dadas las condiciones sociales e intelectuales de su tiempo, del cual es producto, y su más dotado intérprete, se puede entender que haya caído en la trampa del espejismo, ontologizando lo que no era ni más, ni menos que un genial hallazgo de carácter epistémico. Y en efecto, la modernidad capitalista es

esto, el momento histórico en que la subjetividad, el ser humano, se revela a sí mismo en toda su potencia creativa, en los fascinantes descubrimientos de las ciencias naturales, en la acelerada conquista, efectiva y simbólica del planeta, en la revolución productiva con sus insólitos ingenios técnicos; acelerada urbanización, nuevos patrones culturales y normas de convivencia, es decir, toda la desconcertante modificación del paisaje social. ‘Todo lo sólido se desvanece en el aire’; la sacra respetabilidad de lo recibido se tambalea, es socavado por esta creciente marea de novedades producidas por la curiosidad y el trabajo humano. La criatura racional vuelve sobre sí, cada vez más confiada en sus propias capacidades, desafiando a la divinidad, aquella que una vez le había arrojado del jardín para evitar lo previsible, que una vez probado del fruto del conocimiento de la luz, deseara el de la vida eterna. Es la optimista época de la juventud de la sociedad burguesa, del progreso sin límites, del ciudadano como olvido del súbdito, el tiempo de la autoafirmación, de la disculpable arrogancia. Los poderes tradicionales se encrespan y reaccionan brutalmente; pero la insolente exigencia de libertad se revela robusta, indetenible. Es esto lo que impacta en Hegel: ‘la experiencia de la emergencia de la conciencia’. En la modernidad, y desde la escisión, el espíritu se dirige hacia la exterioridad haciendo alarde de las capacidades del entendimiento, sólo para encontrarse a sí mismo en lo otro. Y a esto se resume todo, como ensayo de radiografía sociológica del idealismo.

Desde Hegel, el marxismo generaliza una nueva lógica concreta, que es al mismo tiempo una dialéctica de lo real, objetiva, y una dialéctica subjetiva del pensar: Heráclito y Platón o los sofistas. Un método que al beneficiarse del ulterior desenvolvimiento social y del continuado avance científico, quiere captar el objeto en su movimiento, su producción, a partir de sus desequilibrios internos y sus relaciones con el entorno. Lo opuesto, el rechazo subjetivista de la dialéctica objetiva de raigambre fenomenológica (Kojève, Sartre), daría lugar a un nuevo dualismo transformando al método en una mera construcción convencional, más o menos ingeniosa, más o menos capaz de ‘salvar’ los fenómenos, sin relación genésica con lo real: “No cabe duda de que se puede saber algo de una manera falsa. Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia”; “...en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad...” (Hegel FENOMENOLO-

GÍA DEL ESPÍRITU, pág. 27) Pero ‘el método es el automovimiento de la cosa’, es la verdad de lo real, ‘la cosa misma’, es decir, busca generalizar, conceptualizar el movimiento del ser deviniente reproduciéndolo en el pensamiento; es un método que no quiere ser exterior a la cosa sino inmanente a la misma. Y esto se logra sin violentar a Hegel, pues todas sus grandes obras de madurez, y muy notoriamente la *Lógica*, ofrecen un amplio margen para una lectura materialista, encontrándose incluso pasajes enteros de un Hegel ‘ya marxista’.

Este texto arranca afirmando que una lectura contemporánea de Hegel se obliga a tomarlo en su contexto, pero además, como toda lectura es una apropiación, interesa también el contexto histórico-cultural del que lee. En otras palabras, acercarse a Hegel hoy, supone ponerlo en relación con la evolución del proceso social y los logros del pensamiento y el conocimiento científico. Para un marxista esto quiere decir, entre otras cosas, que luego de dos milenios y más, el pensamiento dialéctico no se detiene en su desarrollo ni siquiera con Hegel, aunque éste haya producido la síntesis fundamental, luego superada en forma de dialéctica materialista. Uno de los temas cruciales en esta perspectiva reside en encontrar una respuesta satisfactoria para el problema de cómo se produce lo nuevo. He aquí un asunto verdaderamente grueso, que durante mucho tiempo se ha mostrado esquivo frente al intento de darle una elaboración conceptual aceptable; un tema indisimulable para cualquiera que comparta el concepto de Ciencia de Hegel como saber real, capacidad para apresar el objeto con el pensamiento. Partiendo de su noción capital de totalidad negativa, Hegel propone el salto de cantidad en calidad como forma de concebir el surgimiento de lo nuevo. Ni preformación, ni pura emergencia, sino la superación que opera a través de la mediación, permitiendo así la reconciliación, las síntesis superadora de lo contradictorio en un nuevo plano, que inaugura un nuevo desequilibrio. Es un paso enorme, que Hegel consigue, en parte, sometiendo a crítica las antinomias kantianas, que no son cuatro –dice–, sino, que la contradicción es la forma de ser de todo lo existente; quiere superar toda metafísica del entendimiento, aquel pensar que se detiene ante las rígidas oposiciones entre términos abstractos, el pensar del ‘esto o aquello’.

Puesto de otra manera, quiere interiorizar la negación, y para todo lo existente, puesto que todo lo que existe se mueve. Pero, por otro lado, y otra vez debido a su idealismo objetivo y su noción de absoluto, en él todo

acontece como si el resultado del proceso estuviese, no contenido, pero sí ‘programado’ desde el inicio, como si el fin fuese ya en el origen necesario, puro despliegue de la razón; así, en su filosofía de la historia: “La historia universal limitase a revelar cómo el espíritu va cobrando paulatinamente la conciencia y la voluntad de la verdad”; es la consecuencia del panlogismo. En otros términos, la notable ausencia de un concepto de contingencia, como atributo del ser deviniendo en su autogenerarse, no como mera accidentalidad en su razonamiento, de su excesivo desprecio de lo empírico; le empuja hacia una concepción falseada del movimiento de producción de lo nuevo, que lejos de ser un momento del despliegue de la razón, un épico ‘despertar’ del espíritu, se desencadena entre meros probables. La impresión que produce su forma de razonar es que todo movimiento, toda negación conduce inconscientemente en una suerte de paradójica ‘teleología objetiva’ dirigida a espaldas de los seres humanos concretos por el espíritu universal, hacia la realización de la reconciliación final en la Idea, el Espíritu Absoluto plegado sobre sí. Así por ejemplo, con su teoría del Estado, como reconciliador de la diferencia entre sujeto y comunidad: interés personal egoísta e interés general. El Estado moderno como culminación del Espíritu objetivo expresa el hecho de que Hegel intenta resolver el desgarramiento producido por la desigualdad socioeconómica, que supo ver, por una vía subalterna, abstracta, puesto que no comprende el carácter total de ese Estado.

El salto de cantidad en calidad, en realidad, no consigue resolver el problema de lo nuevo; a lo sumo, permite captar el proceso orgánico en una estructura, pero no puede tematizar lo verdaderamente nuevo como surgiendo de las re combinaciones de lo desigualmente desarrollado, del choque de fenómenos o estructuras diferentes. Lo nuevo no puede surgir de modificaciones meramente cuantitativas. Tampoco Marx o Engels consiguen ir más allá, aunque en su descripción del despliegue del capitalismo alcanzan a esbozar una salida: el desarrollo desigual del proceso histórico en sus diversos planos y componentes, la ‘relación desigual’ entre los diversos elementos del movimiento de la historia, producen crisis y reconfiguraciones. Es Trotsky, estudiando las brutales contradicciones del proceso soviético, quien consigue darle a este esbozo una mayor y más consciente elaboración, así como su correspondiente nominación: la teoría del desarrollo desigual y combinado. George Novack, intelectual y militante político norteamericano, emprende una teorización histórico-social más general:

La ley del desarrollo desigual y combinado... tiene un carácter dual o, mejor dicho, es una fusión de dos leyes íntimamente relacionadas. Su primer aspecto se refiere a las distintas proporciones en el crecimiento de la vida social. El segundo, a la correlación concreta de estos factores desigualmente desarrollados en el proceso histórico... Estas variaciones entre múltiples factores de la historia dan la base para el surgimiento de un fenómeno excepcional, en el cual las características de una etapa más baja del desarrollo social se mezclan con las de otra superior. Estas formaciones combinadas tienen un carácter altamente contradictorio y exhiben marcadas peculiaridades. Ellas pueden desviarse mucho de las reglas y efectuar tal oscilación como para producir un salto cualitativo en la evolución social... (Trotsky y otros, 1977: página 8).

Las dos tendencias, la combinación de lo desigualmente desplegado, están en permanente tensión, afectándose recíprocamente.

Aunque elaborada por el marxismo en relación con su problema central (la dialéctica de lo social), la teoría adquiere una sustancial ampliación de su ámbito de aplicación en un medio distinto, y de manera lamentable, usualmente distante, el campo de la investigación científica profesional, convencional. Bastaría, para los fines presentes, citar dos nombres: Piaget y Prigogine. El primero, en sus estudios de psicología de la inteligencia y en epistemología genética, propone los procesos de asimilación-acomodación (síntesis de nuevas estructuras) y de diferenciación-integración, como funcionamientos generales que permitirían entender la construcción de nuevos equilibrios dinámicos a partir de los desequilibrios previos, sobre la base de recombinaciones internas, todo ello en el marco de las interacciones del objeto con un entorno también cambiante. Piaget dedica toda una vida de trabajo para buscar una generalización superadora de la tensión estructura/génesis. Para Prigogine (quien parte del carácter probabilista del devenir de lo real en su creciente complejidad, más allá de los procesos homeostáticos, recuperación de la estructura tras sucesos perturbadores, y de la llamada homeorresis), el desarrollo genético de formas más diferenciadas desde formas menos diferenciadas (la embriogénesis, por ejemplo), se dan lo que denomina, de forma un tanto oscura ('el precio de la anticipación'..., Freud, Einstein, los cuánticos, etc.), estructuras *disipadoras*, que procediendo de modo no lineal, darían lugar al devenir de la complejidad.

Para Moreno, lo notable de la teoría del desarrollo desigual y combinado, como hallazgo científico de alcance general, consiste en aportar un instrumento conceptual capaz de dar cuenta de apresar con el pensamiento (el de un sujeto constructor del conocimiento), la génesis estructurante y estructurada, lo nuevo en todos los planos de lo real. Los segmentos desigualmente evolucionados de un proceso, dadas ciertas condiciones de entorno, darán lugar a una recombinación de la cual surgirá un nuevo todo deviniente; una especificidad no contenida en la situación previa. Una novedad tal es una verdadera novedad, mecánica y linealmente irreductible, pero producida ('necesaria', dice Hegel), no 'emergida', y, por lo tanto, racionalmente captable, conceptualizable. Antes de, el proceso es contingente, se dirime en la lucha entre probables, aunque condicionado en sus posibilidades por toda su evolución anterior; después de, alcanza necesidad conceptual, pues puede ser deducido.

De esta manera podemos prescindir definitivamente hasta del más perfumado trascendentalismo; la acumulación de cambios cuantitativos de diverso ritmo preparan por probabilidades crecientes, el salto a lo futuro desde una situación presente en la que se debaten, se oponen y luchan distintas tendencias ('en los puntos de bifurcación se presentan varias soluciones', lo cual da lugar al carácter probabilista del proceso: Prigogine), segmentos desigualmente desarrollados, que suponen, en relación con las composiciones objetivamente posibles, ya factibles, futuros actualizables, definida y limitadamente diversos, siempre en dependencia de sus vínculos e intercambios con el todo más amplio del entorno, que no es sino, el conjunto de los factores pertinentes para el proceso. Contingencia, porque se trata de un futuro relativamente abierto, cuyo margen de previsibilidad, que como sabemos puede ser mínimo, varía con el orden de complejidad del objeto en cuestión, por ejemplo, lo social; probabilidades crecientes, porque las características de la siempre atravesada por contradicciones, situación actual, determina el ámbito de las posibilidades del curso ulterior, aunque estas no se nos revelen, ni mucho menos, en su tramado total. Se trata pues de una lógica concreta de los posibles, no meramente de lo dado (Piaget: 'lo real como momento de lo posible', y no al revés, como solía ser).

Por otro lado, apenas si requiere comentario, la notoria pertinencia del concepto del desarrollo desigual y combinado para el estudio de las peculiaridades del desarrollo capitalista en las formaciones sociales periféricas, en particular las latinoamericanas, la combinación histórica de formas

económicas y sociales correspondientes a muy distintos y distantes procesos culturales, acabó dando lugar al surgimiento de sociedades atravesadas por profundos y desgarradores contrastes, desequilibrios y tensiones, sociedades que ‘funcionan’ apuntalando todo tipo de desconexiones, reuniendo mecánicamente ‘como exterioridades mutuamente indiferentes’, las últimas expresiones de la innovación tecnológica y el paisaje urbano capitalista con formas de producción, modos de vida y mentalidades ancestrales, las más obscenas exhibiciones de opulencia al lado de la más humillante carencia.

De manera muy sintética, esta es, en algunas de sus líneas, creo que de las fundamentales, la recepción de Hegel por el marxismo, la elaboración que hizo y hace del genial hallazgo del filósofo alemán, el método dialéctico, al intentar ponerlo en continuidad con el abordaje moderno de problemas teóricos y epistemológicos. Pienso que Hegel se sentiría entusiasmado y halagado con el brillante desarrollo a que su pensamiento dio lugar. Contribuyendo de manera decisiva a la fundación de una lógica concreta de las ciencias histórico-sociológicas y anticipando una concepción teórico-metodológica que subsiste en los fundamentos de todo el desenvolvimiento de las ciencias modernas, ha logrado inmortalizarse como un ‘héroe del pensamiento’, personificación filosófica del ‘espíritu del mundo’, tal y como inmodestamente se pretendía. En cuanto al marxismo, sin Hegel no sería. Y no sólo en el sentido de ‘tal como devino’, lo que valdría estrictamente para otras fuentes e influencias. Sencillamente, no sería.

Lo grande en la Fenomenología de Hegel y en su resultado final, la dialéctica de la negatividad como principio móvil y generador, consiste, sobre todo, en que Hegel ha comprendido la autoproducción del ser humano como un proceso, la objetivación como un enfrentamiento, como exteriorización y superación de esta exteriorización; su grandeza consiste, por tanto, en que ha comprendido la esencia del trabajo y ha comprendido también que el hombre objetivo y verdadero, o sea, realizado, es el resultado de su propio trabajo.

*Karl Marx*

## **Bibliografía**

- Abbagnano, I. y otros. (1975) *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martínez Roca.
- Adorno, T. (1975) *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Beluche, O. (1993) *Diccionario de sociología marxista*. Panamá: CELA. Beluche, O. "Hegel y el método científico". En *Kaosenlared.net*. Bloch, Ernst. SUJETO OBJETO. EL PENSAMIENTO DE HEGEL. FCE, México, 1982
- Borón, A. (2000) *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: CLACSO. Bottomore, T. (1984) *Diccionario del pensamiento marxista*. Madrid: Tecnos. Bourdieu, P., Chamboredon, J.C.; Passeron, J.C. (1985) *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Engels, Friedrich. (1974) *Escritos*. Barcelona: Península
- \_\_\_\_\_. (1979) *A dialectica da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. (1973) *El materialismo histórico según los grandes marxistas*. México: Roca.
- Fragomeno, R. (2005) *Las tribulaciones de la modernidad*. San José: Perro Azul.
- Goldmann, L. (1979) "Epistemología de la Sociología". En: *Tratado de lógica y conocimiento científico*, Tomo VI. Buenos Aires: Paidós.
- Goldmann, L. (1984) *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hegel, G. W.F (1994) *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1968) *Ciencia de la lógica*., Buenos Aires: Solar.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prod-hufi.
- \_\_\_\_\_. (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- Horkheimer, M. (1977) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ilienkov, E. (1977) *Lógica dialéctica*. Moscú: Progreso.
- Kofler, L. (1974) *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Korsch, K. (1972) *Marxismo y filosofía*. Medellín: Tiempo Crítico.
- Kosik K. (1985) *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Lefebvre, H. (1979) *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1982) *Hegel, Marx, Nietzsche*. México: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_. (1975) *¿Qué es la dialéctica?* Buenos Aires: La Pléyade.
- \_\_\_\_\_. (1969) *Sociología de Marx*. Barcelona: Península.
- Lenin, V. (1972) *Cuadernos filosóficos*: Buenos Aires: Estudio.
- Lowy, M. y otros. (1982) *Sobre el método marxista*. México: Grijalbo.
- Lukács, G. (1976) *El joven Hegel*. Madrid: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1981) *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl. (1974) *O método na economia politica*. Río de Janeiro: Colección 74.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: A. Corazón Ed.
- Marx, K. y Engels, F. (1978) *La ideología alemana*. Madrid: UNED.
- Moreno, N. (1981) *Lógica marxista y ciencias modernas*. México: Xolotl.
- Piaget, J. (1980) *El estructuralismo*. Barcelona: Oikos-Tau.
- \_\_\_\_\_. (1970) *Lógica y conocimiento científico*. Buenos Aires: 7 Tomos. Proteo.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Introducción a la epistemología genética*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. y García, R. (1984) *Historia y psicogénesis de la ciencia*. México: Siglo XXI.
- Prigogine, I. (1999) *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. y Stengers, I. (1997) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Trotsky, L, Novack, G. y Moreno, N. (1977) *La ley del desarrollo desigual y combinado*. Bogotá: Pluma.
- Woods, A y Grant, T. (2002) *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*.