

ascenso al plano histórico-universal de múltiples particularidades —países, regiones, culturas— que exigen su irrenunciable derecho a realizarse. La eclosión y las luchas de los pueblos oprimidos y colonizados prueba —con la fuerza irrefutable de la historia— la efectiva particularidad y la correlativa irracionalidad tanto del mundo que la razón hegeliana intenta justificar, como de esa razón misma.

La unidad de principio de razón, universalidad e historia es la suprema lección de la filosofía de Hegel. Pero su efectiva realización —tanto práctica como teórica— no será posible hasta que los pueblos hoy marginados y sometidos económica, política y culturalmente, destruyan la opresión, todavía vigorosa pero históricamente ya caduca— y levanten sobre su despreciable irracionalidad la *sociedad justa*, valor supremo que, desde los albores de la filosofía, se identifica con la realización de la razón.

## EL HEGELIANISMO DE MARX

Por H. PUYAU (Buenos Aires)

Engels recordaba que el marxismo es continuador de la filosofía clásica alemana —se entiende del idealismo alemán— lo que no le impidió ser un implacable crítico de su máximo representante Jorge Guillermo Federico Hegel.

De la filosofía hegeliana el marxismo conservó su instrumento por excelencia: la dialéctica. En el Postfacio de la segunda edición del Capital, Marx se siente obligado a fijar su posición con respecto a ella:

“La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y la explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación de su muerte forzosa; porque crítica y revolucionaria por esencia enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir por tanto lo que tiene de precedero y sin dejarse intimidar por nada”.

En estas palabras de Marx encontramos algunos puntos que conviene recordar:

- 1) La dialéctica es por naturaleza racional.
- 2) Es por su naturaleza crítica y revolucionaria en cuanto descubre contradicciones.
- 3) Permite enfocar la realidad social en su movimiento.

Con lo que acabamos de enunciar en forma muy simplificada podemos decir que Marx criticando a Hegel de alguna manera lo continúa. Y séanos permitida una analogía: de la misma manera Aristóteles al criticar el platonismo lo continúa.

En el año 1960 al 65 una corriente de pensamiento francesa, el estructuralismo, consideró que era también el momento de ocuparse de Marx, que era el momento porque el portavoz del estructuralismo Claude Lévy-Strauss reconocía precisamente en

Marx uno de sus predecesores, no el único, por cierto, pero uno de cierta importancia, así como lo había sido en lingüística Ferdinand de Saussure podía serlo en la teoría de la sociedad Marx<sup>1</sup>. Pero la adecuación del marxismo al estructuralismo, o la interpretación estructuralista de Marx no aparecen con claridad en Lévy-Strauss quien por otra parte no tenía como finalidad hacer una exégesis del pensamiento marxista. Ocurre, sin embargo, que algunos marxistas posteriores se creen en la obligación de iniciar un estudio de Marx donde precisamente lo original y lo propio del marxismo quede debidamente aclarado. Esa aclaración de qué es lo marxista en Marx y qué es lo hegeliano en Marx da origen a los trabajos de este grupo afín al estructuralismo —ellos mismos no se llamarían estructuralistas— que por otra parte son bien conocidos ya que sus obras han sido traducidas, comentadas, discutidas, han sido dilucidadas de una manera u otra, me refiero a Althusser, a Balibar, a Godelier, y otros que forman el núcleo principal de esta corriente de tendencia marxista.

Por cierto esta concepción del marxismo debía chocar —como lo ha hecho— con quienes sostienen que Marx es de alguna manera un continuador de Hegel, posición que me parece la correcta como vamos a ver.<sup>2</sup>

Pero el estructuralismo, llamémosle así a los que promueven esta nueva orientación y visión del marxismo, ha intentado hacer una distinción neta entre dos aspectos que podrían aparecer como confundidos en Marx: el aspecto ideológico y el aspecto puramente teórico. De ahí entonces la necesidad de precisar lo que llaman el punto de vista epistemológico, para conocer directamente qué es la teoría, qué es nuestro conocimiento, cuál es el objeto de nuestro conocimiento —según la terminología de Althusser— y cuál es la realidad. Para ello, claro, hay que hacer

<sup>1</sup> En la Antropología estructural de C. Lévi Strauss (ed. Eudeba, p. 299) leemos en una nota al pie de página:

“... me reprocha un desconocimiento de la noción de estructura, yo creía haberla tomado de Marx y Engels —entre otros— otorgándole un papel esencial: esto último es lo que con mayor frecuencia se me censura.”

<sup>2</sup> Quienes se oponen a la “interpretación” o mejor dicho a la lectura estructuralista de Marx no se alinean tampoco dentro de una única corriente marxista baste citar a J. P. Sartre y a R. Garaudy.

una cierta violencia en Marx, esta cierta violencia sale precisamente al encuentro de quienes en los últimos años han considerado que el marxismo era una versión particular del humanismo. Que el marxismo sea un humanismo no resulta fácilmente admisible, en primer lugar para los marxistas. Un marxista ortodoxo considerará que el humanismo es una floración cultural especial donde ciertas formas de vida, las de la antigüedad clásica, son valoradas por encima de otras y por lo tanto el hombre que actúa concretamente en este mundo parece olvidarse en beneficio de una actitud culturalista y de formación exclusivamente. Podríamos decir que el humanista para el marxista sería un individuo en quien la formación tiene un predominio unilateral, y como veremos esa concepción humanista indudablemente no es admisible dentro del marxismo. Pero desde hace unos años es tendencia común de los historiadores de la filosofía volverse hacia los períodos de juventud de los pensadores, esos períodos de juventud, consideran quienes los han estudiado, constituyen la clave para entender una filosofía, entonces ha aparecido el joven Hegel, el Kant anterior a la crítica, se ha estudiado al Aristóteles prearistotélico, es decir, una serie de enfoques hechos por diversos historiadores de la filosofía y con distinto espíritu, por cierto en su investigación, que coinciden sin embargo en ello, en ver que la preocupación que ha sido dominante en lo que se puede llamar el período juvenil, es decisiva para la elaboración de la filosofía, es decir, ese momento daría los temas que luego la filosofía va a ir elaborando y desarrollando mediante un aparato que en ese momento no se dispone.

Hegel no comienza con una especulación filosófica, cuando se han reunido y editado sus trabajos de juventud a principios de siglo, se los ha reunido bajo el título de “Escritos Teológicos”<sup>3</sup>, no porque todos sean teológicos, sino porque responden en gran parte a un período de su vida, la denominación responde a lo que fue, tal

<sup>3</sup> Hegels theologische Jugendschriften ed. Hermann Nohl Tübingen 1907 contienen: 1 Religión del pueblo y cristianismo; 2 La vida de Jesús; 3 El espíritu del cristianismo y su destino; 4 El Systemfragment de 1800. Con respecto a la Vida de Jesús el editor anota en la pág. 136 la fecha de conclusión del escrito 24 de julio de 1795.

vez, uno de los intereses primordiales en Hegel, el interés teológico. Junto a él aparece —y ya ha sido bastante difundido desde la obra de Dilthey— el interés histórico de Hegel. La consideración teológica ha constituido el motivo del desarrollo primero del pensamiento hegeliano. Hegel está en contacto con filósofos, compañero de él es Schelling, y Schelling que es un gran hacedor de sistemas ya sorprende por su precocidad en el ámbito filosófico, es compañero de Hölderlin y la admiración del poeta alemán por la antigüedad griega constituyen indudablemente un motivo de reflexión para el filósofo alemán. Ambos aspectos, el teológico y el histórico, tienen soluciones parciales en Hegel. Hegel escribe una “Vida de Jesús” de la cual casi todos ustedes conocen su contenido por lo menos a través de la exposición que de ella hizo Dilthey. Allí la interpretación de la personalidad del Salvador aparece con un matiz que podríamos llamar naturalista. Se elimina todo lo sobrenatural y se lo considera casi como una figura histórica. Surge en Hegel la idea de interpretar ya filosóficamente alguno de esos aspectos de la vida de Nuestro Señor. Este motivo lo profundizará posteriormente Hegel, pero Hegel no dispone en ese momento de lo que podríamos llamar el aparato metodológico para pensar y resolver los problemas que él mismo se plantea, o que le plantea el ambiente en el cual él está viviendo, porque la historia representa indudablemente para Hegel un estímulo para su reflexión. La situación en que él contempla a Alemania, la escisión de Alemania, la diferencia con respecto a otros países es un motivo de preocupación constante en Hegel. De ahí entonces que siempre su pensamiento apunte a los aspectos políticos y esos aspectos no sean puramente accidentales en su pensamiento. El contacto de la filosofía de Schelling, luego, de la gran figura que sucede a Kant, que es Fichte, entre 1794 y 1800, significan un vuelco en el pensamiento de Hegel, y si bien Hegel es más proclive a la filosofía de Schelling hacia 1800 en sus estudios sobre “las diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling”, es indudable que el pensamiento de Schelling representa el gran espíritu especulativo, que seduce a Hegel. A esas dos influencias debe sumarse por cierto la que es decisiva: Kant.

Paulatinamente Hegel va elaborando su propio pensamiento y entonces ya encontramos su elaboración propia en las obras de Jena y en particular en una obra que publica precisamente en momentos en que Alemania sufre la derrota en manos de Napoleón, esa es una de esas obras cuya ubicación en el sistema total de la filosofía hegeliana resulta un tanto difícil: me estoy refiriendo a la Fenomenología, y sobre la cual los pensadores modernos han llamado la atención, han llamado la atención porque indudablemente en la fenomenología hay un elemento vivo, una descripción de la experiencia que realiza nuestro espíritu hasta el saber absoluto. Pero la Fenomenología no sólo fue objeto últimamente de investigación, lo notable es que las figuras dialécticas de la fenomenología llaman la atención al joven Marx. Hay entonces en Marx un estudio, no un estudio con el criterio filosófico moderno como se hace hoy día un análisis, como se ve en Hyppolite, en cualquiera de los autores que se han ocupado de Hegel, pero hay una preocupación vital por la problemática que está planteando Hegel y es indudable que de la Fenomenología hay figuras que atrajeron de hecho la atención de Marx.

Marx en el prólogo de *El Capital* en la edición de 1867, se refiere a los motivos que lo llevaron a ocuparse de la filosofía hegeliana, el desprecio en que había caído en los medios comunes la filosofía de Hegel después de su muerte, y la posibilidad de una interpretación, más que una interpretación ya les digo de un historiador moderno de la filosofía lo que quería encontrar Marx ahí eran soluciones a problemas. De ahí entonces que algunas figuras de la Fenomenología le llamaran la atención. Una figura, es, por cierto, la conciencia de sí, y dentro de la conciencia de sí es el tránsito a la conciencia de sí. Un autor que se ha ocupado bastante de Hegel, y de Marx, muerto hace poco, Jean Hyppolite, dice que la noción de toma de conciencia, tan importante en la dialéctica de la fenomenología es el motor de la liberación humana para Marx. Notemos aquí dos aspectos importantes: según Hyppolite el tema de la liberación humana sería el tema esencial del marxismo, pero para hablar de una liberación humana es indudable que tenemos necesidad de poseer un concepto de hom-

bre, si no hablar de liberación humana resultaría un absurdo, no sabríamos qué estábamos liberando. El concepto de hombre que puede tener Marx, es en parte heredero de Hegel. Pero hay otra figura que influye en esos momentos, Luis Feuerbach, que publica hacia 1841 "La esencia del cristianismo", y para los autores de aquella época, los que estaban enrolados en la "izquierda hegeliana", representó una obra según la manifestación posterior de Engels, liberadora, es decir, los ponía frente a una problemática completamente nueva. La posición de Feuerbach es una crítica de Hegel, esa crítica, su concepción sobre el origen de la religión llamó la atención en ese momento. Tal es así que el propio Marx le dedica a Feuerbach algunos comentarios, de esos nos interesa señalar sus Once tesis sobre Feuerbach. Las once tesis de Marx sobre Feuerbach representarían el "humanismo" de Marx en ese momento, estamos pensando en el Marx anterior al Capital, que enfrenta una crítica que expresa en el pensamiento de Feuerbach lo que es el origen de la religión, y lo que ella representa como figura para el hombre. Esta tesis de Feuerbach tuvo sus adherentes; entre ellos se podría contar a Marx, pero Marx quiso calar un poco más hondo, en el problema que planteaba Feuerbach y en definitiva la posición de éste no lo sedujo, no era lo suficiente como para que él adhiriera a tesis que encontró excesivamente parciales. En la tesis I dice que el defecto de todo el materialismo pasado consiste en que lo existente sólo es concebido bajo la forma de objeto, o de intuición, pero no como actividad sensible, como praxis, es decir, no es concebido subjetivamente. Sabemos que Feuerbach podría alinearse con Marx en la crítica del saber absoluto hegeliano, esa satisfacción plena del hombre en un conocimiento pleno no resultaba más que una solución parcial; Hegel no habría tenido en cuenta —según ellos— al hombre concreto, al hombre de carne y hueso diríamos con una expresión bastante trivial. Pero el hombre concreto de Feuerbach no es el hombre concreto de Marx, y las tesis de Marx sobre Feuerbach son bien claras en ese sentido. Por cierto, dice Marx, toda la historia humana tiene como sujeto a los individuos humanos vivientes, la verdad es demasiado corriente como

para que insistamos en ella, pero pensemos que en cierto modo es la reivindicación de la individualidad frente al hegelianismo. Dice más adelante Marx: toda historiografía tiene que partir de estos fundamentos naturales. Los fundamentos naturales serían las circunstancias geográficas, raciales, biológicas en general que se deben tener en cuenta. Sin embargo eso no lo satisface, sería por ejemplo la tesis que en el siglo anterior había sostenido Montesquieu, para explicar las diferencias entre diversas culturas el retrotraerse a problemas geográficos o a problemas biológicos. Dice, pero el hombre se diferencia de los animales en que comienza a producir sus medios de vida, al producir sus propios medios de vida, produce indirectamente su propia vida material. El animal estaría en un intercambio con un medio que no puede cambiar, el hombre cambia ese medio, lo modifica; en esa posibilidad de incidir sobre el medio, de modificarlo, de no comportarse pasivamente, ve lo propiamente humano. Eso es lo subjetivo que no tenía la filosofía de Feuerbach, lo subjetivo es la actividad del hombre que incide y modifica a la naturaleza. Más adelante dice Marx: el defecto de todo el materialismo pasado consiste en que lo existente es sólo concebido bajo la forma de objeto. La forma de objeto era la forma como se dan las cosas en la percepción, pero el trato con las cosas más originario no es el de la percepción, es el de modificarlas o el de usarlas; esto lo vemos en un filósofo actual como Heidegger, el hombre está frente a un mundo a-manual que cuando fracasa aparece el mundo de la percepción, el mundo objetivo que nos enfrenta como tal. Si nosotros partimos del mundo objetivo y no de la manualidad estamos en una abstracción indudablemente, porque creemos que el trato originario con las cosas es la percepción y no la modificación de ellas. Notemos que ahí está la noción de praxis que va a jugar en el pensamiento marxista un papel importantísimo. Por ello en la tesis II nos dice Marx la cuestión de saber si corresponde al pensamiento humano una verdad objetiva, no es una cuestión teórica sino práctica. Puesto que el hombre no se encuentra inmediatamente en un mundo de objetos sino que está incidiendo sobre ellos. El plantearse el problema de una adecua-

ción puramente teórico parecería desviarnos de las raíces concretas en que está el existir humano. Porque si no tendríamos una versión que deshumaniza al hombre en cuanto considera que lo humano es solamente el mundo de la sensación, el mundo orgánico lo cual no representa para Marx lo que es propiamente humano.

En *El Capital* va a señalar la diferencia entre el trabajo del hombre y lo que podríamos llamar el trabajo del animal, en que el trabajo del hombre es hecho de acuerdo con un proyecto. Pero lo importante no es tanto el proyecto que se realiza sino la relación práctica con las cosas. Y por eso la tesis III le recrimina a Feuerbach que olvida que las circunstancias entendidas en un sentido cultural o puramente ambiental son cambiadas por el hombre; el hombre ni frente a la cultura, ni frente al medio se comporta en forma pasiva, tanto en un caso como en otro el hombre actúa y no podemos en último extremo hablar de un medio para el hombre, porque el medio correspondería en su sentido estricto para quien se comporta receptivamente frente a él. Y por último las consecuencias de las tesis de Feuerbach: olvida que el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado, en su realidad el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales. Esta afirmación que considera al hombre como un conjunto de relaciones sociales, podría representar un sociologismo extremo en cuanto al modo de Durkheim el hombre no es más que un resultado de diversas corrientes sociales que confluyen en un momento dado, pero las afirmaciones anteriores nos hacen ver cuál es el sentido de esta tesis de Marx. Es decir, Marx no ve que el hombre sea nada más que esas relaciones sociales, sino que al hombre no lo podemos considerar independientemente de sus relaciones sociales. Feuerbach no entra en la crítica del ente real que es el hombre, y se ve obligado a abstraerlo del curso histórico, a fijar por sí el sentimiento religioso y a presuponer un individuo humano abstracto, aislado. En la segunda parte de esta tesis VI, por eso en Feuerbach sólo puede concebirse al ser humano como especie, como generalidad interna, muda, que liga sólo naturalmente a los múltiples individuos. En la fenome-

nología ha distinguido claramente Hegel ya la forma como él entiende la comunidad humana que es un pueblo y la comunidad específica en el ámbito puramente biológico, de ahí la tesis VIII: toda la vida social es esencialmente práctica.

En líneas generales este es el pensamiento de Marx en esos momentos, en esos momentos en que él ha tomado de Feuerbach algo de la crítica a Hegel, crítica que él va a considerar valedera en ciertos aspectos pero a su vez le objeta a Feuerbach, con razón o sin ella, no lo vamos a dilucidar acá, el que Feuerbach considere sólo al individuo aislado, y dice eso es un producto del materialismo burgués; ve a los individuos aislados y no ve las conexiones —diríamos así— que existen entre ellos.

Esta asunción de la humanidad imposible de hacer aisladamente es indudable que tiene su raíz hegeliana. Por cierto, Marx ha comentado el pasaje de Hegel donde el hombre se eleva por encima de lo puramente biológico y llega a ser consciente de sí. Notemos bien que allí Hegel no tiene en cuenta la posibilidad que por la simple reflexión —en sentido tradicional— pueda alcanzar la conciencia de sí. El hombre tiene conciencia de las otras cosas, es conciencia de él mismo en cuanto se hace objeto, y parecería que con ello hemos distinguido perfectamente a lo humano de lo que no es humano. En el tránsito a la conciencia de sí la vida se eleva a la dimensión humana. ¿Pero cómo debe hacerse ese tránsito? La dimensión social del hombre se ve precisamente en la figura dialéctica que aquí analiza Hegel; el hombre no es si no hay otro que lo reconoce como tal, y la necesidad de otro que lo reconozca como hombre lo lleva precisamente a lo que algunos comentaristas han llamado la "lucha de prestigio" (Kojève) o la lucha de puro prestigio, como lucha puramente humana, como lucha que lo distingue esencialmente del animal donde sólo lucha por necesidades biológicas. El hombre es un deseo —dice— que tiene su objeto en otro deseo, no sólo es conciencia de sí, sino que pide para serlo que se lo reconozca como tal. Esa figura de la conciencia de sí que va a dar origen a la oposición entre el esclavo y el amo, tiene también otros elementos que el marxismo va a usar, conocemos ese trozo

por el comentario de Marx y porque es uno de los trozos tal vez más comentados de Hegel. En la lucha de prestigio notemos que el hombre arriesga su vida para llegar a ser conciencia de sí; no habría un reconocimiento puramente teórico de sí mismo, la conciencia de sí no se logra aisladamente sino que se logra en esa primera forma de sociedad donde indudablemente una de las partes no va a ser reconocida como conciencia de sí. No va a ser reconocida como conciencia de sí aquel que opte por su vida biológica y la salve admitiendo el sacrificio de su reconocimiento; el amo obtiene ese reconocimiento como conciencia de sí pero ese reconocimiento no produce una satisfacción en definitiva porque no lo reconoce otra conciencia de sí, sino alguien que ha optado por su biología, por su animalidad en perjuicio de su humanidad; la sociedad antigua conoció esa relación de servidumbre o más bien esa relación de esclavitud, por ello la sociedad antigua fue una sociedad de señores que hacían la guerra. La otra parte —indudablemente la figura hegeliana es un tanto esquemática— no podríamos reconocer todos los detalles de una historia a través de estos lineamientos de la conciencia de sí, pero la posibilidad del acceso del esclavo a su humanidad se da a través del trabajo y el trabajo es la forma como tiene el esclavo de mediatizar la naturaleza. Esa negación de la naturaleza que no se hace como en el animal en provecho propio, no es la simple destrucción de la naturaleza incorporada al organismo sino que se hace por temor servil y en favor de otro, significa también la posibilidad de transformación de la sociedad, porque por un lado la conciencia de sí del señor no tiene satisfacción, por el otro lado el esclavo se va elevando a su humanidad al negarse sus satisfacciones inmediatas. Podemos decir que en la fenomenología hay indudablemente en esa figura que ya empieza a tener un carácter histórico un divorcio entre el trabajo y el otro aspecto de la humanidad; el hombre que gobierna en la polis no trabaja, está en función de señorío y dominio; el que trabaja no gobierna la polis. Después nos dirá en las Lecciones de la Historia de la Filosofía, que la sociedad clásica no reconoce sino la libertad para unos cuantos y que el resto trabaja sin ser reco-

nocido en su humanidad. No vamos a definir las otras figuras porque no representan en la perspectiva marxista ningún aporte fundamental salvo la crítica que hace Marx a la noción de saber absoluto, donde en realidad los resultados son puestos en tela de juicio<sup>4</sup>. El trabajo en Marx tiene un papel distinto que en Hegel; Hegel lo ha insinuado pero no lo ha desarrollado; sabemos además que por medio del trabajo se cumple la alienación fundamental del hombre según Marx, de manera que la recuperación también tendrá que ser una recuperación a través de esa forma donde la alienación de su humanidad ha llegado a sus extremos más graves. Marx ha tomado de Hegel algunas nociones: esta toma de conciencia, esta relación social del hombre, la necesidad de reconocimiento por medio de la lucha, la importancia que tiene el trabajo aun cuando la noción de alienación juega en Hegel un papel distinto, es decir, la cultura es una alienación, un hacerse otro del espíritu, pero es como la “buena” alienación, diríamos, frente a la otra donde el resultado del trabajo resulta extraño al hombre, y eso representaría el aspecto de la alienación que le interesa a Marx.

Este es el resultado de una visión muy rápida de lo que pudo ser el hegelianismo de Marx, pero decíamos que el hegelianismo en Marx es puesto en tela de juicio, y es puesto en tela de juicio no en estos escritos —Tesis sobre Feuerbach, Manuscritos económicos y filosóficos— sino en *El Capital*. La verdadera filosofía de Marx estaría en *El Capital* y toda la elaboración anterior constituye como la cáscara de su verdadero tratamiento científico de la sociedad. Hay algunos trozos de Marx donde parecería que sí, Marx se ha apartado... son bien conocidos, pero podríamos recordarlos de alguna manera...

En Hegel la dialéctica estaría unida a lo que Marx llamó ideología. Ideología es título de una obra de Marx: “La Ideología alemana”. En filosofía social ha recibido diversas acepciones; designa una corriente anterior y paralela con la Revolución Francesa; desde Napoleón significa aquella construcción mental ajena a la real, desde ese momento el término sirvió para designar

<sup>4</sup> A. Kojève: Introduction à la lecture de Hegel. Paris, Gallimard: En guise d'introduction.

a un teórico de la política que está alejado realmente del quehacer político. El nombre ideología tiene pues en Marx un sentido peyorativo. Autores posteriores le han dado acepciones diversas: para Mannheim la ideología es propia de aquellas clases que se resisten a admitir los cambios en el tiempo, es decir, las clases que en el devenir histórico pueden ser desposeídas, y él lo contrapone a utopía. Ideología en algunos autores significa, sin embargo, algo distinto: así, por ejemplo, para Sartre el marxismo es una ideología, y en un libro que representa la aproximación de su existencialismo con el marxismo —la Crítica de la Razón Dialéctica— dice que el marxismo es la ideología de la clase ascendente, del mismo modo que la burguesía tuvo su filosofía. Entonces dice Sartre, el marxismo es insuperable en tanto se den esas condiciones. La tesis de Sartre tiene en la perspectiva estructuralista, como veremos, un marcado tono historicista. Cada período histórico tendría su expresión ideológica. De alguna manera, con las diferencias profundas que hay entre Sartre y un Hegel, representan la forma de conciliar lo histórico con lo racional. Hegel es el primer intento de conciliar ambos y de hacer realmente la razón histórica. La posición de Hegel no es estrictamente un historicismo, porque el historicismo hace depender la verdad de la historia, en cambio para Hegel la historia en realidad es uno de los momentos del despliegue de la idea. La idea en su despliegue de alguna manera se historiza. El historicismo colocaría al espíritu en la historia misma, y haría a las verdades contingentes respecto a la historia. Pero sea en una u otra forma la posición racionalista clásica no admite el historicismo sea en la forma hegeliana o como —por ejemplo— se ha planteado en Spengler, o en toda la tradición histórica alemana. Digamos, por otra parte, que indudablemente el historicismo es una creación filosófica germana. Lo que aquí Marx ha visto en Hegel es con respecto al sentido que podría tener la dialéctica en uno y en otro; el historicismo le da la clave para explicar la sociedad en sus momentos de transición, pero no admite el aspecto ideológico del hegelianismo, ese aspecto ideológico es el que hace ver una meta definitiva de la historia, y la historia

es una totalidad, en realidad, porque la meta ya está dada de algún modo.

En el marxismo esa meta no aparece; ya en uno de sus escritos primeros contesta Marx si la sociedad futura será comunista y responde que no puede decirse concretamente, es decir, no señala un término a esa historia, le preocupa un momento de transición y una forma para explicar la historia. Para explicar la historia y explicarla en su devenir la dialéctica da un instrumento: todo cambio se produce entre opuestos, sean contrarios, como en la filosofía griega, o contradictorios, como en el caso de Hegel. Sin opuestos no puede haber cambio. La dialéctica al señalar que esa oposición es contradictoria, al ver que la contradicción reside en las cosas mismas, nos muestra indudablemente que todo proceso hasta tanto no supere la totalidad de las contradicciones no puede terminarse, la historia es inacabable hasta tanto no se determine absolutamente en el espíritu. Dada la tradición espinosiana de Hegel es indudable que esa contradicción determina el modo como la negación determinaba al infinito espinosiano; entonces toda determinación nueva aparece como una contradicción superada hasta tanto la determinación sea absoluta y llegaremos a lo más concreto que es el espíritu absoluto. Y es allí donde Marx se aparta de Hegel. No es Marx el único que ha criticado en el siglo XIX la tesis hegeliana; otro filósofo de orientación muy distinta a Marx como Kierkegaard ha visto precisamente en la solución concreta de Hegel una solución excesivamente abstracta. Una solución donde se sacrifica la individualidad en beneficio de la totalidad, que era precisamente el problema que Hegel venía agitando desde su primera formación. El como se mantengan las contradicciones en las nuevas sociedades ha dado origen a elucubraciones distintas por parte de los marxistas; una de las más conocidas es la que hizo Mao Tse Tung en el año 1937 con respecto a la contradicción. Mao Tse Tung señalaba distintos tipos de contradicción y contradicciones que no significarían una lucha en todos los casos pero que siempre representan una oposición. La contradicción está unida en Marx a una tesis social, la tesis de la lucha de clases. La forma

como la contradicción se realiza históricamente es a través de esa lucha de clases. Ahora bien, en el Marx del *Capital*, es indudable que muchas expresiones hegelianas no se conservan, que la terminología toma aspectos nuevos y si bien en algunos aspectos conserva la terminología nueva podría sospecharse que Marx está frente a un descubrimiento y que no sabe dar cuenta de él con la terminología hegeliana que ha recibido. En eso precisamente se basa —o es uno de los aspectos en que se basa Althusser para señalar que el hegelianismo no es sino la ideología filosófica que Marx va a abandonar aunque él no lo diga, lo cual resulta por otra parte un tanto difícil de admitir, pero que para el estructuralismo no es difícil puesto que el estructuralismo no trata de detenerse en los aspectos experimentales de la sociedad sino que trata de captar las estructuras, es decir, aquellos nexos y totalidades que podrían darnos cuenta de lo que llaman la historia empírica y de lo cual la historia empírica no es sino una de las tantas formas de realización.

Althusser, por ejemplo, va a criticar la concepción hegeliana del tiempo. La tiene en un trabajo titulado "Para leer el *Capital*"; en su tratamiento de Hegel y del marxismo el esfuerzo de Althusser es mostrar cómo humanismo e historicismo no son sino aspectos hegelianos o aspectos ideológicos que se suman a su teoría, pero que no tienen que ver con la verdad de su sistema, sino que son como agregados ideológicos y en la ideología, según la tesis de Althusser, lo que cuenta es la eficacia, es decir, la ideología tiene ahí un sentido práctico: ideológicos serían todos los trozos del *Capital* donde se hacen esas descripciones patéticas con respecto a la miseria de Inglaterra, con respecto por ejemplo a la acumulación originaria donde Marx abunda en críticas a la forma como se ha constituido el capitalismo: "bajo la restauración de los Estuardo los terratenientes impusieron legalmente una usurpación que en todo el continente se había también llevado a cabo sin necesidad de los trámites de la ley; esta usurpación consistió en abolir el régimen feudal del suelo, es decir, en transferir sus deberes tributarios al Estado, indemnizando a éste por medio de impuestos sobre los campesinos y al resto de las masas

del pueblo, reivindicando la moderna propiedad privada sobre fincas en las que sólo asistían a los terratenientes títulos feudales, y finalmente dictando aquellas leyes de residencia que *mutatis mutandis* ejercieron el mismo efecto bajo los labradores ingleses. La misma influencia que el edicto del tártaro Boris Godunov sobre los campesinos rusos", y se refiere entonces a la gloriosa revolución que otorgó el poder a Guillermo III de Orange.

La forma como se constituyó la "gloriosa revolución" está entre comillas para indicar que la acumulación primitiva del capital no se debió a la mayor capacidad de algunos y a la falta de iniciativa de otros, sino precisamente a una expropiación que primero se había hecho con los bienes de la Iglesia y luego se hizo con la propiedad feudal.

Todo este capítulo de la acumulación originaria, como los relativos a la plusvalía están llenos de alusiones que podríamos llamar éticas, lo que hizo decir a Tawney que Marx era el último escolástico en materia de economía<sup>5</sup>. Aquí los motivos éticos están vinculados con los motivos puramente teóricos. Notemos que la forma como se considera a la forma de producción capitalista no es una forma objetiva en Marx, pese a que él considera haber descubierto las leyes que rigen esa forma de producción capitalista y su futura crisis. Hay elementos de valoración, claro, la crítica podría soslayar eso y decirnos simplemente: si estos elementos de valoración que se tienen en cuenta forman parte de la ideología, de lo que Marx dijo para atraer un movimiento político que permitiera la realización de sus tesis, pero no forman parte de la teoría misma. La revolución de Marx fundamentalmente sería entonces una revolución teórica, donde se habría llevado a sus extremos las formas como la economía política clásica trató los problemas económicos y sociales. Lo que en cierto modo sería comprensible según el pensamiento de Althusser, porque Marx no pudo tener en Alemania una experiencia de la vida política y de la vida económica. Esa experiencia la tiene a través

<sup>5</sup> "El verdadero descendiente de las doctrinas de Santo Tomás es la teoría del valor del trabajo. El último de los escolásticos ha sido Carlos Marx". La religión en el origen del capitalismo. Buenos Aires, ed. Dedalo, pág. 41.

de Francia y de Inglaterra, no sólo de la vida económica. Alemania no es todavía el país industrial, lo va a ser en la 2ª mitad del siglo XIX, Inglaterra lo es, el país donde se ha producido la apropiación capitalista en más gran escala, donde el capital ha tomado valor, es decir, hemos pasado de un simple atesoramiento que conocían las economías precapitalistas a la consideración moderna del capital. Ese tránsito no ocurrió en todos los países de la misma manera. El país que podría ser ejemplo de ese tránsito es precisamente Inglaterra, y es el país que da el ejemplo de los teóricos de la economía, y de un método deductivo que aparece evidentemente con Ricardo. Ahora bien, si el método marxista sigue siendo la dialéctica podríamos hacer esta comparación que Marx le dio dinamismo a las categorías de la economía clásica y no hizo más que eso. En ese caso la función de Marx sería semejante a la de Hegel con la sustancia de Spinoza; la habría introducido en las categorías históricas o en las categorías dialécticas. Y así lo que él critica no es en realidad la economía clásica por su carácter estático, desde lo cual su innovación no consistiría sino en aportar un carácter dinámico, histórico, introducir esas categorías que parecían congeladas fuera de la historia, introducirlas en ella, sino que por el contrario su forma de considerar es de la sociedad capitalista, del estado capitalista, una expresión que indudablemente no aparece en Marx.

Veamos entonces qué ocurre. El aporte fundamental del marxismo está representado, aunque en forma fragmentaria a veces y no consciente para su autor, por *El Capital*. El considerar que Marx ha dinamizado o ha puesto en la historia las categorías clásicas sería suponer que Marx ha usado el mismo procedimiento que Hegel, y para ello Marx hubiera debido tener —dice Althusser— la misma concepción del tiempo que Hegel. Y decíamos hace unos momentos que precisamente la concepción temporal de Hegel es criticada por Althusser, en un aspecto por la homogeneidad del tiempo, así lo considera, y por el carácter de presente, o por la preeminencia que tiene el presente en el tiempo hegeliano. La filosofía marxista no tendría explicación,

o no resultaría explicación si se atuviera a un tiempo homogéneo, sino que debe admitirse una pluralidad de tiempos, eso no significa por cierto que el tiempo sea una suma dice Althusser de cada uno de esos tiempos particulares, el tiempo de la producción, el tiempo de la circulación, etc. Porque va en contra, notemos, tanto de la tesis estructuralista cuanto de la tesis marxista. Ya que en Marx, en Hegel y en el estructuralismo también aunque desde otro punto hay un predominio de la totalidad sobre las partes, ya nos ha dicho Hegel en el comienzo de la fenomenología que la “verdad es el todo”. Pero nos ha dicho también Hegel que la verdad no está sólo en el final sino también en el desarrollo; de esa manera, al proceder así Hegel ha ido justificando, dando razón, una verdad relativa, una verdad parcial, diríamos más bien parcial que relativa, a los distintos momentos históricos, no es que en definitiva todos los momentos históricos sean iguales, no es en Hegel lo mismo que en Spengler donde no habría aparentemente al menos una norma privilegiada, una cultura privilegiada con respecto a otras. Sabemos que indudablemente no es así, que hay en Spengler una valoración de la cultura fáustica, y en su discusión sobre la técnica nos adscribe de tal manera a la cultura fáustica que considera que nuestro deber es perecer con ella del mismo modo que lo hizo el soldado de Pompeya que permaneció en su lugar pese al cataclismo. No hay en Marx en cambio una idea así, tampoco la hay en Hegel, hay una marcha de la historia pero en la cual la realidad de la historia no es sino una exteriorización. La tesis marxista entonces tomaría aspectos hegelianos en cuanto a la corteza de su reflexión pero no los tomaría en lo que es fundamental, porque en lo que es fundamental Marx ha descubierto la estructura, la conexión de momentos que son comprensibles dentro de una totalidad determinada. La noción de esta totalidad significa una cierta libertad con respecto a los cambios. La noción de totalidad que utiliza el estructuralismo es precisamente de un todo que tiene cierta independencia respecto de sus partes, a sus momentos, movimientos integrantes; esos momentos que lo integran tienen razón en el todo pero aunque cambien no signi-

fican la razón de ese todo; hay sin embargo, lo vemos en Godelier, el afirmar algunas contradicciones como importantes, contradicciones que no podrían ser superadas por las mismas estructuras, pero a esa noción de contradicción el estructuralismo le va a agregar la noción de sobredeterminación.

Hay un artículo bastante conocido de Althusser donde se refiere precisamente a estos dos términos: contradicción y sobredeterminación. Considera que se planteó concretamente el problema de la contradicción con respecto a la revolución rusa de 1917. La revolución de 1917 resultó un éxito para los bolcheviques; los intentos anteriores habían fracasado. ¿Es porque no existían en ese momento las contradicciones? ¿o porque la contradicción puede solamente tener su papel transformador dentro de una estructura donde esté sobredeterminada por otros elementos más? Esos otros elementos eran en el caso de Rusia en su fracaso bélico, la necesidad del pacto de Brest-Litov, este pacto lo hacen los comunistas. Pero la necesidad de alejarse de una guerra que no pueden ganar, las condiciones de pauperización que se habían acrecentado a través de tres años de guerra, todas esas circunstancias, todo sobredetermina a una contradicción para que esa contradicción haga crisis en un momento dado. Sin todos esos elementos la contradicción por sí sola es impotente para explicar el cambio, y para explicar el éxito de una nueva forma de producción, de una nueva forma de relaciones de producción, un cambio político. Todo ello está condicionado por aspectos estructurales, las relaciones que los estructuralistas llaman de intercambio sólo tienen sentido dentro de una estructura y fuera de ella no lo poseen. Sin embargo notemos que Hegel también consideraba una contradicción principal y otras contradicciones en cualquiera de los momentos dialécticos. La *Fenomenología del Espíritu* está llena de ejemplos de una contradicción principal y de un movimiento dialéctico que se cumple en cada uno de los extremos. En la *Lógica*, que es otro de los pilares de la filosofía hegeliana, al cual los marxistas fueron bastante afectos también está lleno de ejemplos donde las figuras dialécticas presentan una contradicción principal y transformaciones dialécticas

en cada uno de los extremos de esa contradicción. Pero además la contradicción solamente tiene sentido, tratándose de un todo. Un hegeliano bastante singular como podría ser Sartre, considera que en la historia hay posibilidad de una dialéctica porque en la historia aparece la totalidad, la totalidad con el sentido especial que le ha dado en su existencialismo, pero que en la naturaleza no aparece tal totalidad y por eso el método dialéctico no puede tener vigencia en el orden de la naturaleza, y en ello critica la posición de R. Garaudy. Pero si encontramos elementos semejantes entre un estructuralismo y un hegelianismo en cuanto éste es utilizado por Marx y la contradicción siempre tiene función dentro de una totalidad y no aislada, es indudable que hay un aspecto dinámico de las figuras a las cuales el estructuralismo es reactivo. En la concepción estructuralista poseeríamos nosotros, al menos tendríamos la posibilidad de tener un catálogo de estas estructuras y con ello conocer sus posibles realizaciones, pero es como si las estructuras estén ya dadas y tienen realizaciones diversas. Es lo que ocurre con las teorías del lenguaje. En eso es importante el estructuralismo puesto que no se detiene en los aspectos puramente experienciales de la sociedad sino que trata de ir a aspectos más profundos. Pero es indudable de cualquier manera que esos aspectos más profundos que procura asir el estructuralismo o esas totalidades más profundas, son las antítesis de las totalidades hegelianas, donde las contradicciones tienen su verdad siempre en el momento siguiente, de manera que siempre la verdad es como una expectativa que tenemos con respecto a algo que va a solucionar las contradicciones actuales. Y hasta que no halla una determinación total no podemos encontrar una totalidad absolutamente determinada. Por otra parte la estructura tiene aquí un sentido formal, al poderse aplicar a distintos contenidos, y esto vincularía de alguna manera al estructuralismo con la sociología formal norteamericana. En cambio en el marxismo no hay una escisión de forma y contenido, la forma es solamente un momento de ese desarrollo, y la verdad está en que la forma responda al contenido: esa es la idea hegeliana. Cuando hay disociación entre forma y contenido evidentemente no hay solución posible.

Vimos hasta aquí, por cierto en forma ligera, lo que era el posible historicismo de Marx, pero hay un problema más grave: lo que es el humanismo. El humanismo ha sido profundamente criticado por los estructuralistas. Althusser habla de un anti-humanismo en Marx, considerando que el humanismo es la base ideológica o son los elementos ideológicos que interfieren la teoría. Pero el estructuralismo en sus diversas formas ha llevado más allá la crítica del hombre, y por eso, el que fuera hasta no hace mucho uno de los filósofos oficiales del PCF, Roger Garaudy, se escandalizaba por la anunciada "muerte del Hombre" que anunciaba Foucault. Para este estructuralista francés la idea de hombre no es sino una idea muy reciente, que no tiene sino dos siglos de antigüedad, pero estamos ya en sus postrimerías, es decir, así como en el siglo pasado los ateos anunciaron la muerte de Dios, los estructuralistas anuncian la muerte del hombre. Lo notable es que Garaudy se escandaliza de ésta y no se escandalizó de la primera, precisamente uno de los libros de Garaudy es "Dios ha muerto", donde hace la historia de lo que pudo representar esta filosofía del idealismo alemán y la superación marxista del idealismo alemán en la dirección que señala Feuerbach. Notemos que en realidad en cierto modo es coherente este pensamiento, es decir, es coherente en sus consecuencias, al hombre se lo ha desenraizado y la idea de hombre se nos aparece como más contingente, como más difícil de asir. Heidegger en el comienzo de "Ser y Tiempo" señala dos ideas del hombre: la que proviene de la Biblia, el hombre a imagen de Dios, y la que proviene del pensamiento griego, como animal que posee logos. Saben ustedes que Heidegger no ha querido hacer una antropología, no le satisfacen esas definiciones del hombre, pero es indudable que resulta difícil pensar una sustitución de esas nociones del hombre, puesto que la noción del hombre como imagen de Dios y la noción del animal que posee razón se pueden conciliar. No son incompatibles entre sí, aunque sus orígenes históricos hayan sido diversos. En cambio qué podemos señalar como posible idea del hombre en este momento, qué nos daría base para una antropología filosófica. Si lo consideramos a Hegel indudablemente debería-

mos tener en cuenta toda la carga teológica que tiene su pensamiento, Hegel sí ha insistido sobre los aspectos históricos y de realización del hombre, pero indudablemente pone el término de la historia en algo que va más allá de la simple humanidad, es decir, no se conforma con la humanidad. Ese aspecto profético, diríamos así del pensamiento filosófico no sólo del teológico, de alguna manera aparece en Marx. La necesidad de una liberación del hombre, es la necesidad de recuperar la imagen del hombre, porque el hombre no estaría en sus condiciones reales, y en ese sentido si tenemos una idea del hombre tiene sentido, razón de hablar de una libertad, de una liberación del hombre, que el cristianismo entiende de una manera, Hegel de otra, y que Marx lo entiende de otra. Pero en todos los casos hay una idea de hombre, y una idea de hombre que en Hegel está referido a algo que es más que hombre, y en Marx también aunque él no lo afirme, está referido a algo que es más que hombre, no porque haya una teología subyacente en el pensamiento de Marx sino porque indudablemente la sociedad que postula supone una superación total del hombre en su situación actual. Si esta superación de la humanidad —pensemos que la quería también Nietzsche a su manera— significa que el hombre con esta situación concreta no está conforme y por eso quiere ser algo más que hombre, aunque lo postule como una realización social el hombre no se conforma con su humanidad. Eso será indudablemente para el estructuralismo uno de los elementos ideológicos pero es indudablemente también uno de los motores de la reflexión filosófica.