

CAPÍTULO 3

EL PARADIGMA DIALÉCTICO

Dentro del campo filosófico, Ellacuría discute de manera explícita, por lo menos en el artículo introductorio a su *Filosofía de la realidad histórica*, con el paradigma dialéctico. Desde él también apuntala diversas conceptualizaciones para su propio paradigma. Evidentemente, son dos aspectos cruciales con los cuales se enfrenta, por un lado, con la conceptualización hegeliana de la realidad y de la historia como movimiento del Espíritu; por otro lado, con la conceptualización materialista de la realidad y de la historia como el desarrollo de las fuerzas productivas.

Ellacuría advierte que son estas dos variantes del paradigma dialéctico, más el zubiriano, con los cuáles deberá discutir para realizar su propia propuesta. Otros paradigmas, como el ontológico que haría de la historia una desvelación del ser (Heidegger), son tomados en cuenta con mucha menor importancia. Y menos aún, la conceptualización postmoderna del fin de la historia. Su oposición hacia estos dos últimos radica en los sustentos propios de sus tesis respecto de las posiciones que cada paradigma ocupa en el campo de la filosofía, más que en una discusión explícita con sus propuestas, tal y como sí lo hace con Hegel y Marx.

El punto de partida para confrontación con el paradigma dialéctico es la conceptualización de la unidad de la realidad como objeto de la filosofía. Ellacuría en “El objeto de la filosofía” plantea de Hegel, Marx y Zubiri la conceptualización de este objeto, pero al mismo tiempo va dando la pauta para señalar el peso y la concepción de la historia en ellos. Posteriormente, lo que en su *Filosofía de la realidad histórica* plantea es la convergencia de ambas.

De Hegel Ellacuría dice que el objeto de la filosofía es la unidad de la totalidad real pero conceptuada en una dialéctica abstracta del Absoluto: la realidad en tanto realidad es un movimiento ideal que afanosamente busca la realización de la libertad plena del espíritu universal. De allí que la historia sea el devenir de ese espíritu que se manifiesta objetivamente.

De Marx Ellacuría menciona, con todas las reservas respecto a su quehacer filosófico, que si bien el objeto de la filosofía también se encuentra en la totalidad de lo real, éste no está conceptuado en los términos hegelianos; por el contrario, el aspecto más radical de la realidad se localiza en las condiciones materiales para el sostenimiento de la vida, dadas en el proceso económico de la producción de mercancías. Precisamente, debido a que su planteamiento no es formalmente filosófico, sino científico, es que en esta realidad así caracterizada, la historia no es sino el desarrollo de las fuerzas productivas para el sostenimiento de la vida.

La confrontación con ellos parte de la apropiación de Ellacuría del planteamiento de Zubiri de que *“la realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal”*⁶³. De esta manera, la realidad en su dar de sí, va dando origen a formas cada vez más complejas de realidad. Uno de los dinamismos de la realidad es la historia, y en este sentido constituye la dimensión histórica de la realidad sustantiva que es el hombre, pero además, también, su ser histórico.

⁶³ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 25

1. El objeto de la filosofía y la conceptualización de la historia en Hegel

Uno de los interlocutores de Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica* es Hegel; si bien es cierto que no aparece ningún capítulo explícito sobre él, como tampoco sobre Marx, no obsta para no considerar la importancia de este filósofo en la propuesta ellacuriana. En “El objeto de la filosofía” el tratamiento que Ellacuría le da tanto a Hegel como a Marx parece demasiado esquemático y limitado; ciertamente este artículo es un añadido póstumo, pero ha sido colocado allí, precisamente, para mostrar la genética de la *Filosofía de la realidad histórica*.

Las varias temáticas que se tocan en esta obra, y por supuesto, el alcance de la categoría de realidad histórica, están fraguadas a la luz de una consideración previa. Es en “El objeto de la filosofía” donde se advierte que lo venidero consta de un soporte que necesariamente debe ser conocido para plantear correctamente el problema de la realidad histórica.

Hegel, el principal referente también para Zubiri, otorga a la realidad su unidad en un universal abstracto: el Espíritu Absoluto. Ello requiere explicar en qué consiste esta conceptualización de la realidad y de la historia como idealidad y por qué Ellacuría se opone a ella. Habrá que tomar en cuenta, también, las posibles imprecisiones u oscuridades que Ellacuría pueda cargarle a Hegel.

Hegel arranca de una tradición filosófica, el idealismo alemán, y de un contexto histórico, la ilustración y revolución francesas, la Reforma protestante y la nueva física. Este es marco genético de su producción intelectual y no debe ser olvidado. Lo que Hegel conciba como la razón de la historia, cristalizada en el Estado, significa la conceptualización de la realidad como la totalidad del Espíritu Absoluto.

Con Hegel la modernidad filosófica alcanza su madurez. Y ésta se puede definir desde dos principios: a) el principio de universalización de un caso particular, y b) el principio de individualidad de la libertad humana. Ellos son las piezas claves en las que se monta la razón, y desde las cuales se sustentan las posturas kantiana y hegeliana. Ahora bien, estos principios tienen una génesis que los determina.

El desarrollo de un **nuevo paradigma** en la **física** conforma un primer acontecimiento en la reformulación de la idea de universalidad en la filosofía. Lo que realmente importó fueron la posibilidad de establecer leyes generales a partir de casos particulares y la oportunidad de mostrar el conocimiento filosófico como conocimiento científico. En otras palabras, se cree en la posibilidad de establecer leyes universales de todo aquello perteneciente al *cosmos* a partir del único universal constatable propio del hombre: la razón. Así, entonces, lo universal se formula como algo abstracto, como pensamiento⁶⁴.

Otro acontecimiento histórico de igual magnitud para el campo filosófico lo constituyó la **Reforma**. El núcleo central de su planteamiento fue la autoridad autónoma del individuo respecto a cualquier otra autoridad eclesiástica. El hombre es el único responsable de su conciencia frente a Dios; cualquier otra mediación significa anular la autoridad directa de Dios respecto al hombre.

El individuo posee en sí mismo su propio sustento para acceder a la verdad; su *ratio*, por un lado, le obliga frente a sí mismo y frente a Dios; y por otro, le posibilita la condición de la libertad para llegar a él, aun y a pesar de sus propias contradicciones. Tanto el imperativo categórico de la razón práctica y la astucia de la razón del Espíritu Absoluto quedan implicadas en la misma lógica que las hace brotar: el individuo⁶⁵.

⁶⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1ª edición, 1996.

⁶⁵ Ídem

Sin embargo, esta libertad de la razón que obliga al individuo a hacer salir de sí las últimas consecuencias de sus actos, es una razón escindida del mundo social; es decir, de las contradicciones reales. La libertad está sujeta al interior del hombre, y en el interior del hombre quien manda es la razón. ¿Y quién es entonces el hombre libre? Aquél capaz de reflexionar sobre sí y sobre el mundo desde sí. Reflexionar, entonces, significa volver a sí, introspección; o dicho en otras palabras, hacer y deshacer sin estar determinado por el mundo práctico.

La **Revolución Francesa** también influye en el paradigma de la filosofía moderna. Herbert Marcuse considera que el idealismo alemán de Kant, Fichte, Schelling y Hegel está inspirado en ella. No quiere decir que estos filósofos establecieran una lectura teórica de la misma, sino que a partir de este reto de Francia por fundar un orden social y político racional estructuran conceptualmente su sistema filosófico. Hegel hace alusión, de alguna manera, a esta situación en su *Fenomenología del Espíritu* cuando habla de “La libertad absoluta y el terror”; es decir, de la Revolución Francesa y de su negación, el terror jacobino⁶⁶.

La preocupación fundamental de la Revolución Francesa consiste en asegurar universalmente la libertad y los intereses de un individuo racional; para ello, son necesarias aquellas instituciones sociales y políticas que garanticen los derechos del hombre y del ciudadano, además de una estructura económica que defienda, por encima de todo, el derecho de propiedad. En este sentido, no es descabellado afirmar que los ideales de la Revolución Francesa solidifican el marco del idealismo alemán; pero, además, construyen también el sistema democrático de los estados nacionales y las bases ideológicas del capitalismo industrial⁶⁷.

⁶⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, Tr. Wenceslao Roces, 1ª. Edición en español, 1966, pp. 344-345.

⁶⁷ Cf. Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Tr. Julieta Fombona de Sucre, Barcelona, Ediciones Altaya, 1998, pp. 9-10.

Sin embargo, este orden racional que representa la Revolución Francesa no sólo es producto de los revolucionarios; sobre todo, está diseñado en el pensamiento político de los ilustrados franceses. La Ilustración francesa conforma, también, este marco contextual; y a nuestro juicio responde mejor a la comprensión de la propuesta hegeliana de la historia.

Estos pensadores importan por filosofía política, pero indudablemente, también, por su filosofía de la historia⁶⁸. A este respecto, es particularmente significativo Montesquieu, quien afirma que la **historia** es esencialmente **Estado** a cargo de un legislador, que mediante la razón, cristalizada en el **Derecho**, da cauce a la creación libre del futuro.

En el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu queda de manifiesto que la historia tiene una estructura que es el origen de lo político. La multiplicidad de instituciones políticas empíricas evidencia la unidad de una realidad que no puede ser sino histórica porque la esencia misma de esta unidad consiste en impulsar su movimiento. La historia es esencialmente Estado cuyos principios son las pasiones humanas regidas o controladas por el legislador, el cual gobierna las fuerzas de la naturaleza mediante el conocimiento para crear libremente el futuro adecuado para tal sociedad⁶⁹. El buen legislador ha de confiarse a su sola razón; por más limitada que ésta pueda ser, es preferible a sus caprichos. Abandonarse a la razón le permite al legislador una buena comprensión de los principios y fuerzas generales de la historia; con ello puede canalizar el orden de las leyes naturales (clima, suelo, etc.) para posibilitar la creación de un futuro seguro⁷⁰. No se trata de deshacerse de las pasiones humanas, sino de

⁶⁸ Es una falsedad la idea del antihistoricismo ilustrado. No sólo la ilustración francesa es una muestra de ello; esta inquietud en Alemania tiene como representante a Herder, un romántico, y por supuesto a Vico en Italia. Hegel, así como los demás idealistas alemanes, no pueden ser ajenos a ello; sobre todo, respecto a la ilustración francesa. Cf. Daniel Brauer, "La filosofía idealista de la historia" en *Filosofía de la historia*, op. cit., p.105.

⁶⁹ Ídem, pp. 236, 240-241.

⁷⁰ Ídem, p.240.

someterlas a un principio regulador, y de esta forma lograr que la historia y la política se rijan por la razón concretada en las leyes, en el Derecho.

La ley, el Derecho, es la razón humana misma; y en el Estado los ciudadanos no ejercen por coacción su respeto a ellas. Por el contrario, es la libertad internalizada, que consiste “*en poder hacer lo que se debe querer y no en ser obligado a hacer lo que no debe quererse*”⁷¹, la que gobierna la ley. De esta manera, la razón es la única capaz de conducirnos a la auténtica libertad política.

Efectivamente, hay en esta realización libre de la razón en la historia vehiculada por el Estado una coincidencia de Hegel con Montesquieu; más aún, ésta se ensancha en la medida en que la ley, que no puede sino representarse en el Derecho, adquiere un papel central en el filósofo francés, de la misma manera que para Hegel en quien el Derecho es la última gran manifestación del Espíritu que se sabe a sí. Precisamente, la *Filosofía del derecho* es importante porque la razón que se realiza en el Derecho es la manifestación última de un espíritu que se sabe libre:

*“El campo del Derecho es lo espiritual, y su lugar preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo...”*⁷²

Desde la mirada de Ortega podemos señalar que Derecho y Estado tienen que ver con el desenvolvimiento del Espíritu, con la historia, como historia del Estado.

Para Hegel el hombre es una realidad que se mueve entre la naturaleza y el espíritu; es decir, entre el “estar en sí” y el “estar sobre sí”. En la medida en que el hombre vive fuera de sí, “estar en sí”, significa que es esclavo; pero si el hombre vive

⁷¹ Ídem, p. 409

⁷² G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 2ª Edición, 1985, pp.31-32.

dentro de sí, “estar sobre sí”, adquiere plena libertad. En esa ruptura entre naturaleza y espíritu lo que está en juego es la libertad. El espíritu es ante todo libertad; lo cual significa que es capaz de crearse a sí mismo por su propia determinación.

Como Montesquieu, para quien el espíritu de las leyes radica en el interior del ciudadano, en la razón, y de la que el legislador tiene que cuidar, Hegel advierte que quien se manda a sí mismo es quien se da a sí mismo la ley. Y quien esto puede sólo es el Estado; ni el individuo, ni mucho menos la naturaleza, son capaces de tal proyección. Por eso, el Espíritu aparece en forma de Estado con su Derecho. Es en este sentido que Ortega cree que la historia espiritual, el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto, una realidad total e impersonal, es la historia del Estado⁷³.

Este “sujeto impersonal”, no atado ni a la naturaleza, ni a la vida social o a la vida individual es la conceptualización de la realidad como una unidad ideal y, en última instancia, la conceptualización de la historia, como esa realidad que es el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto. Y es aquí, entonces, uno de los nudos donde se asienta el carácter ideal de su filosofía.

Para Ellacuría, el problema de la idealidad y la materialidad como conceptualizaciones filosóficas de la realidad; es decir, como planteamientos metafísicos, no son parte de una posición ideológica o doctrinaria. La idealidad o la materialidad vienen a definir la estructuración de una posición teórica delimitada y no la postura de una ubicación política.

En este sentido, para comprender la crítica de Ellacuría a la filosofía de Hegel puede ayudar lo que el mismo Zubiri plantea al respecto en una conferencia pronunciada en Madrid en 1931, titulada “Hegel y el problema metafísico”, compilada

⁷³ José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 4ª Edición, 1972, pp.120-121.

luego en *Naturaleza, Historia, Dios*. Allí Zubiri expone el punto de partida del pensamiento hegeliano: el racionalismo moderno de Descartes.

El horizonte griego, de la naturaleza y el movimiento, quedó desplazado por el cristianismo. Con la nihilidad y el concepto de espíritu -todo aquel ente que puede entrar en sí mismo y que por el mismo hecho puede existir segregado del resto del universo- la filosofía occidental da inicio a su especulación metafísica. Este giro empieza a marcar un centramiento en lo más interior y propio del sujeto: la razón.

Ya San Agustín advierte que Dios ha sido el creador de todo. La creación ha sido obra suya a partir de la nada. Los símbolos griegos de alfa y omega significan que la totalidad de cuanto hay tiene su origen en una unidad de creación divina y su fin en la misma divinidad. Pero, además, en esa creación que es el hombre, Dios es la raíz misma de su interior; por eso, para San Agustín, retornar a sí mismo significa conocer a Dios, llegar a la verdad⁷⁴. Precisamente, de todos los seres creados quien puede entrar en sí mismo es el hombre, el espíritu humano; sólo él es capaz de ir hacia su interior.

El horizonte creacionista proyecta al hombre hacia lo divino, descubriendo en sí mismo la manifestación de la divinidad. Lo divino es entendido esencialmente como logos, el cual constituye la razón última del todo, la razón del hombre. El logos, la razón universal que es Dios, es compartido al hombre en su interior. Efectivamente, el logos se halla en el espíritu divino aunque se le comparta al hombre; el logos es algo propio de Dios y no algo propio del hombre. Y es este el punto que los nominalistas, como Ockham, van a rechazar. Ellos argumentan que la esencia de la divinidad no es el logos, sino el libre albedrío. Afirman que la necesidad racional es lo propio del hombre, pero no de Dios. Lo propio de Dios es la libertad; lo propio del hombre es la razón.

⁷⁴ Cf. San Agustín, *Confesiones*, Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca, México, Editorial Porrúa, 1986, pp. 107-108.

Como consecuencia de esta postura, el hombre se concibe, ahora, separado del universo y de Dios. La ruptura con el horizonte griego, hecha por el cristianismo, es la ruptura con la comprensión del cosmos y la *physis*, es la anulación del logos como el *decir* lo que las cosas son. La ruptura con el horizonte creacionista, comenzada por los nominalistas y radicalizada por Descartes, es la ruptura con la divinidad en la medida que se arranca de ella el logos, la necesidad racional, para hacerlo algo propio del hombre. Esta es la situación en la que Descartes se encuentra: el saber ya no se apoya ni en el logos griego que refiere al logos divino. ¿Cuál será, entonces, en nuevo punto de apoyo? Para responder a ello, Descartes no puede más que recurrir al único y último reducto de seguridad del saber, el yo, el sujeto⁷⁵. Es el inicio de la modernidad filosófica, de la cual Hegel es su madurez.

Si de Descartes a Kant hay una contraposición del mundo de la naturaleza griego con el mundo del espíritu; en Hegel hay un cierto vínculo que se unifica en el Absoluto. Frente a la naturaleza que es *ser en sí*; el espíritu es *ser para sí*. La totalidad de todo cuanto hay es naturaleza y espíritu. Efectivamente, el universo, la totalidad, es unidad real; sin embargo, para Hegel lo que determina esta unidad real, su punto de apoyo, no es *ser en sí*, la naturaleza, lo que está ahí; sino *ser para sí*, el espíritu.

El espíritu es devenir sistemático. Es sistema en cuanto una articulación interna de todo lo que hay con él. La articulación interna quiere decir que la totalidad de las cosas son un momento suyo; esto significa que le pertenecen, y que son engendradas por él, de alguna manera. Por lo tanto, el espíritu, en cuanto tal, tiene que brotar de sí mismo para mantener la unidad real del todo. Ahora bien, como el espíritu no es ninguna cosa en particular, puesto que todas las cosas son momentos suyos, es la totalidad de la unidad real; pero ello conlleva a la problemática de la nihilidad, porque,

⁷⁵ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 6ª Edición, 1974, pp. 229-230.

entonces, el espíritu a fuerza de ser todo no es nada: es vaciedad. En esto consiste el devenir: en evitar la nada⁷⁶.

Esta conclusión del espíritu, que es ser todo en la medida en que no se identifica con nada, lo fuerza a salir de sí; y en el intento de superar esta contradicción, irremediablemente se vuelca otra vez sobre sí. El devenir es, pues, su forma de existir. En este devenir, el espíritu se hace algo, es principio de algo; pero lo es, porque él mismo consiste en el principiar mismo. Por eso dice Zubiri que Hegel al darse cuenta de que en esta actividad fundante el espíritu se posee a sí mismo, manteniendo su unidad e identidad a través de su propia negación, se sabe: es concepto o idea⁷⁷. Es de esta manera que se puede afirmar, como lo hace Ellacuría, que la unidad total de lo real se configura como idea; es decir, lógicamente.

El saber absoluto es conciencia. Una conciencia, un saber, que no recae en el *en sí* de la naturaleza; pero que, tampoco, es el yo, el sujeto, el *para sí* “simple”. Ese saber absoluto es lo más radical del yo en cuanto que no se identifica con ningún yo en particular, es impersonal. Es una conciencia que trasciende la *yoidad*, lo particular, lo propio, pero que la funda en algo que la totaliza. Esa totalidad que mantiene la unidad de lo real, objeto de la filosofía, es pura abstracción. Lo más propio del yo, la razón, consiste en ser pensamiento abstracto, algo impersonal; este es un *de suyo trascendente deviniendo*. Lo más propio del yo no está sujeto a él; es un absoluto a él y por él. Es la universalidad de la razón humana que en su confrontarse consigo misma manifiesta una realización suya que *concibe* aquello en lo que consiste la totalidad, y que por ese mismo proceso se da cuenta de lo que es ella misma. La historia es ese momento

⁷⁶ Idem, p. 234

⁷⁷ Idem, p. 235.

permanente de reencuentro: es eternidad. La filosofía es captar en su eternidad al absoluto⁷⁸.

Puede afirmarse que Zubiri logra mirar el planteamiento filosófico del asunto, su núcleo metafísico; sin embargo, visto únicamente de esta manera, el sentido pleno de lo que quiere decir Hegel aparece oscuro; por ello, quizá, recurrir a Ortega puede iluminar no sólo la filosofía hegeliana, sino la comprensión que probablemente Ellacuría también tenía del filósofo alemán.

Ortega ha sido claro en que el movimiento del espíritu nos indica el drama de un personaje, la vida histórico-universal, que se revela en un apasionado monólogo. Esta vida es la única realidad total y es a la que Hegel llama espíritu; el cual se concreta en los pueblos, pero de manera especial en el germano. Y así como hay que decir de la naturaleza, de las cosas materiales, la verdad absoluta, también hay que hacerlo con el espíritu, con la historia. Por eso Hegel penetra en la historia con la *Lógica*⁷⁹; es decir, con el proceso con el cual el espíritu de la humanidad se va elevando y reconociendo desde la conciencia, la autoconciencia, el espíritu y la religión hasta el saber absoluto que es la libertad.

Marcuse advierte, de igual forma, que la Historia tiene que ver con la razón y ésta con el Estado. Y la comprensión de todo ello no puede agotarse en una interpretación puramente metafísica, sino a partir de *“los esfuerzos por un orden de vida libre y racional”*⁸⁰. En este sentido, podemos coincidir tanto con Marcuse como con Brauer en que la *Fenomenología del espíritu* es el enlace del proceso epistemológico de la conciencia, la *génesis de formas cognitivas*, con el proceso

⁷⁸ Idem, pp. 235-236.

⁷⁹ Cf. José Ortega y Gasset, op. cit., pp. 105, 111, 113 y 115.

⁸⁰ Marcuse, op. cit. p. 11.

histórico de la humanidad, donde los diferentes modos de entender el mundo significan los diferentes modos de situarse en él, desde la esclavitud hasta la libertad.⁸¹

*“La historia es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo -el espíritu enajenado en el tiempo...Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu...El reino de los espíritus...constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino”.*⁸²

En la *Fenomenología del espíritu* se configura la *Lógica* del saberse absoluto del espíritu, pero al mismo tiempo se muestra esta configuración como desenvolvimiento dialéctico en tanto retrospectiva; es decir, en tanto recuerdo. Precisamente, el retorno del espíritu a sí mismo es el recuerdo que advierte Hegel en su salida al mundo de los “espíritus”, que no son sino las manifestaciones histórico-políticas en que el espíritu humano ha ido apropiándose de lo más radical que lo constituye: su libertad. El carácter ideal de su filosofía consiste también en este aspecto.

La historia, en tanto realidad del Espíritu Absoluto, se presenta como algo suspendido en el tiempo que para que adquiera temporalidad debe recorrer el camino inverso a su punto de llegada. En este recorrido la humanidad se reconoce en sus opuestos como algo necesario para llegar a ser lo que es. La realidad es la especulación dialéctica que reconoce lo que eternamente es como su constitutiva libertad: el saber conceptual. La unidad de la realidad está dada en ese mirarse al espejo allegándose

⁸¹ Cf. Marcuse, op cit. p. 98 y también Daniel Brauer, “La filosofía idealista de la historia” op. cit. p.106.

⁸² Hegel, *La fenomenología...* op. cit., pp. 472-473.

hacia el origen como devenir a lo que se es. Quien se ve reflejada allí es ella misma superada de su naturaleza, y puesta sólo como aquello que le ha dado su total plenitud: el espíritu. El idealismo hegeliano consiste en afirmar que la realidad sólo es plena realidad en un proceso de introspección cognoscitiva de sí dada por el saber conceptual que es la filosofía.

La *Fenomenología del espíritu* es la conceptualización de la realidad dada en su historia de como va siendo concebida y refutada. Podemos señalar cuatro grandes partes en ella. Primeramente una introducción a la que le sigue lo que podríamos llamar la forma lógica como opera el espíritu y su ruptura con la naturaleza, después las formas sociales como este espíritu se desenvuelve reconociéndose así cada vez mejor, y finalmente la forma como este espíritu deviene unidad total y absoluta de la realidad, como religión primero, y luego como ciencia; es decir como metafísica, como el saber último que es la filosofía.

*“Los momentos (del espíritu) son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu (vida histórico-universal)... La religión presupone todo el curso de estos mismos y es la simple totalidad o el absoluto sí mismo de ellos... La religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, retornan y han retornado como a su fundamento, constituyen en conjunto la realidad que es allí de todo el espíritu...El espíritu total, el espíritu de la religión es, a su vez, el movimiento que consiste en llegar partiendo de su inmediatez, al saber de lo que él es en sí...La realidad es encerrada en él y superada en él...es la realidad pensada, universal... (Pero) el espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal...”*⁸³

⁸³ Ídem... pp. 397-398, 396.

Esta es la concepción ideal de la unidad real del todo a que se refiere Ellacuría en su crítica a Hegel. Ellacuría no puede aceptar que la realidad esté conceptualizada idealmente; sin embargo, en lo que supone como lo más valioso de su planteamiento es en el carácter dinámico de este movimiento ideal del Absoluto. Si bien para Ellacuría no se puede afirmar que el dinamismo de la realidad sea unívocamente dialéctico, ya ideal como en Hegel o material como en Marx, lo que no se puede negar es que la realidad no es estática; es decir, la realidad consiste en una unidad procesual cuyos momentos determinan un dinamismo estructural.

*“Hegel y Marx admiten que toda la realidad forma, de una u otra manera, una sola unidad real, dinámica y procesual...No hay, por tanto, que buscar un concepto unificante y abarcante de algo físicamente distinto y disperso, sino un concepto que refleje del mejor modo posible la unidad ya dada, aunque ésta sea una unidad de contrarios en perpetuo movimiento y cambio. En esta unidad entran para Hegel tanto el Absoluto como las más bajas presencias de la materia”.*⁸⁴

Esta visión filosófica ideal hegeliana de la unidad total de lo real es una visión histórica: una filosofía de la historia. Lo real concreto del acontecer histórico sólo encuentra su plena realización en el pensamiento. La historia constituye la unidad de la totalidad pero en su dimensión ideal.

Hegel advierte una razón manifiesta en esta unidad real de la historia. Es el fin rector último universal. La razón como guía del movimiento dialéctico supone un proceso eterno de no repetición de la historia, que tiene un sentido y un fin: la autoconciencia del espíritu de saberse libre. El salir de sí y el regresar a sí, constituye esa eternidad: el espíritu siempre se reencuentra consigo mismo. Sin embargo, es un reencuentro

⁸⁴ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1991, p. 25.

ascendente: el espíritu se supera sabiéndose cada vez más libre. Este es el fin universal de la razón explicitado en la historia: un progreso en el que el espíritu llegue a saber y tomar conciencia de lo que verdaderamente es y lo realice: la libertad.

El espíritu se mira como algo concreto (individuo-pueblo) y como algo activo (dialéctico) en constante realización. Esta realización que significa libertad se lleva a cabo en el sujeto individual y en el sujeto colectivo; es decir, en cada persona y en cada pueblo. Si la persona concreta realiza el espíritu del pueblo o de un grupo determinado, en el cual se supone que se desenvuelve la idea de la historia; entonces, es claro que toda persona debe querer y debe querer realizar ese fin universal que consiste en ser libre.

Pero la libertad necesita realizarse explícitamente en el Estado. Allí, se establece la unión de la voluntad subjetiva y lo universal. Esto significa que el individuo como persona, pero más aún, como ciudadano, goza y tiene su libertad porque sabe y quiere lo universal.

Considerando lo anterior, podemos observar dos puntos claves en la filosofía de la historia hegeliana. Uno hace referencia al carácter del *telos* de la historia; otro al Estado como la instancia principal en donde se desarrolla una auténtica libertad.

Según Requejo Coll, siguiendo a E. Weil, lo que le importa a Hegel en el devenir de la historia es su sentido y su dirección en su totalidad y no en su concreción⁸⁵. El *telos* de la historia hegeliano apunta a la realización de la *Vernunft*. A decir de Bloch, éste no significa tanto “un deslizarse hacia delante, sino ruptura y salto mediado”⁸⁶. Ruptura implica la lucha dialéctica entre los opuestos que llegan a una novedad o síntesis; es decir, que esta ruptura supone un salto hacia otra cosa distinta, pero es un salto no producto del

⁸⁵ Cf. Ferrán Requejo Coll, *Teoría crítica y estado social: Neokantismo y social democracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1ª Edición, 1991, pp. 96-100.

⁸⁶ Ernst Bloch, *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, Tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 222.

azar o mera cuestión de la naturaleza, sino un salto sustentado por medio del espíritu manifiesto en los hombres. Es un devenir que presenta, por lo menos, tres características:

- 1) un devenir cuya lógica es dialéctica;
- 2) un devenir que se manifiesta con toda su fuerza en la historia humana en donde el espíritu rompe con la naturaleza;
- 3) un devenir donde el espíritu cada vez toma mayor autoconciencia de que es libre.

El carácter dialéctico del devenir de la historia deja abierto el mundo de las contradicciones, como posibilidades positivas de realización. Sin embargo, la razón manifiesta en la historia es la rectora de este devenir. La “astucia de la razón” consiste en la capacidad de sacar provecho del acontecer histórico sea cual sea éste. La “astucia de la razón” en Hegel dirige la historia para conseguir la autoconciencia cada vez mayor del espíritu de saberse y realizarse libre: éste es el fin universal de la razón explicitado en la historia.

Desde aquí va a perfilar sus críticas Marx, quien no concebirá a la historia y a la realidad como idea o abstracción, sino como una unidad en proceso dialéctico que está montada en las determinaciones económicas, que en última instancia atienden a las necesidades materiales del hombre. Por supuesto, para Ellacuría también es criticable esa separación ideal de la historia de Hegel respecto a la naturaleza. Si es verdad que no hay historia natural; es imposible pensar que la historia pueda ser posible sin la materialidad misma de la naturaleza. Pero, por otro lado, juzgar que la historia sea una determinación económica constituye para él, también, una grave afirmación.

2. El objeto de la filosofía y la conceptualización de la historia en Marx

En “El objeto de la filosofía”, Ellacuría hace la crítica de Hegel a través de Marx. El estilo mismo del apartado, “La unidad del objeto filosófico en Hegel y Marx”, es de oposición. La crítica marxista consiste en refutar el carácter dialéctico del desenvolvimiento del pensamiento abstracto y en afirmar que la unidad de lo real se apoya en las determinaciones materiales estructurales.

En el llamado “joven Marx” existe, según algunos filósofos, una reflexión humanista crítica al idealismo alemán. Este punto ha sido rescatado por autores como Fromm y Sánchez Vázquez. Los *Manuscritos económicos-filosóficos*, cuatro escritos de 1844, son la principal obra en que estos y otros pensadores sustentan sus afirmaciones respecto a las tesis filosófico-humanistas marxianas.

En realidad, la reflexión filosófica de Marx está dada en su confrontación con Hegel. El “humanismo” que se advierte en los *Manuscritos* sería parte de esta propuesta filosófica de Marx. Sin embargo, otros textos, *Crítica a la teoría del estado en Hegel*, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, *La ideología alemana*, nos permiten también observar en qué medida su filosofía resulta en una negación de la filosofía misma.

Efectivamente, para algunos autores como Marcuse, e incluso el mismo Ellacuría, Marx jamás hizo filosofía; en todo caso, lo que pretendió fue su aniquilación como verdad, aunque para ello tuviera que recurrir al mismo lenguaje filosófico. El único objetivo de Marx consistió en la formulación científico-materialista de la realidad; por ello, es necesario un acercamiento cuidadoso a la lectura marxiana en relación con Hegel y en las objeciones que le hace Ellacuría.

Marx parte de la crítica a Hegel desde la crítica de Feuerbach. De ésta Marx rescata el carácter de la filosofía como una dogmática, una religión y una enajenación,

de la cual hay que desprenderse oponiendo a su absoluto, a la concepción abstracta de ella, “un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo”: la relación social⁸⁷.

*“La filosofía hegeliana de la historia... no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros... Esta concepción es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia...suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas... Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa... (Pero) no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación... resuelve la esencia religiosa en la esencia humana... (Sin embargo) no ve que el sentimiento religioso es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad”.*⁸⁸

Hegel queda atrapado en el pensamiento abstracto como punto de partida del proceso histórico. Su *Lógica* se compara con la mercancía llamada dinero, en el sentido de que el pensamiento puramente especulativo adquiere existencia propia independientemente del hombre material en relación social y del proceso histórico real: es un fetiche que ignora a la naturaleza y al hombre concreto.

⁸⁷ Varios filósofos, no sólo los marxistas, insisten en ver una especie de teología o de una filosofía de la religión en el sistema hegeliano. Esto, sin lugar a dudas, permite una clave de lectura para la *Fenomenología del espíritu*. No se trata, sin más, de una justificación teológica; más bien refiere la preocupación de Hegel por la conciliación de lo individual con lo universal, de la subjetividad con la objetividad, de la conciencia con la autoconciencia. El espíritu que se desenvuelve como historia no adquiere su plenitud cuando ha alcanzado la religión natural, tampoco cuando ha hallado la religión del arte, sino en cuanto le ha sido revelada la religión verdadera. Aquí el espíritu encuentra la unidad de conciencia y la autoconciencia. Respecto a lo anterior puede consultarse:

Juan José Tamayo-Acosta, *Imágenes de Jesús*, Colección Hacia la comunidad, Madrid, Trotta, 1996. Especialmente el apartado “Hegel: de la Historia de Jesús a la Fenomenología del espíritu”, pp. 130-135.

⁸⁸ Karl Marx, *La ideología alemana*, Tr. Wenceslao Roces, México, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.

Para Marx, el error de Hegel no está sólo en la *Lógica*, sino en la totalidad de su *Fenomenología*: la realidad se concibe como pensamiento puro. El espíritu que se objetiva externamente, únicamente se identifica consigo mismo al retornar a sí; hay una apropiación objetiva sólo en la abstracción. La apropiación objetiva es la apropiación de ideas y movimientos intelectuales. De esta manera, el mundo real, empírico, está subordinado a la abstracción: la realidad material se comprende como fenómeno mental del espíritu⁸⁹.

Marx reconoce que Hegel concibe al hombre como un proceso. Coincide con él en cuanto a la caracterización de este proceso como dialéctica, producto del propio trabajo del hombre. Sin embargo, Marx se opone a que este trabajo sea trabajo mental abstracto. El hombre en tanto ser genérico, es el aspecto phylético en el cual está de acuerdo Ellacuría, no individual, hace uso de todas las fuerzas propias de su género, y por este mismo hecho deviene. Pero si estas fuerzas no son materiales, sino abstractas; entonces, el devenir consiste en hacer uso de toda esta fuerza de abstracción: en trabajo mental abstracto, en filosofar.

Hegel supone que este saber absoluto, producto del trabajo mental abstracto, tiene como su objeto a la conciencia en sí. Para superar esto que en el fondo es insuperable, el espíritu sale de sí y necesariamente regresa a sí. De esta manera, su centro, su objetivo está en sí; por lo tanto, el hombre es un ser no objetivo, un no ser, un ser abstracto, contrapuesto a la naturaleza. En sentido contrario, Marx observa que el ser humano es un ser natural y, por lo mismo, tiene un proceso de génesis que es histórico. Para Hegel, la historia no es naturaleza; entonces, no es la historia el proceso de génesis del hombre en tanto ser natural, sino en tanto conciencia⁹⁰. Es la misma crítica que

⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, *Manuscritos económicos-filosóficos* en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 166, México, 1ª. Edición en español 1962, reimpresión 1997, pp. 180-182.

⁹⁰ *Ídem* pp.189-190.

también Ellacuría hace respecto al idealismo, y que supera advirtiéndolo que, si bien la historia no es naturaleza y no se puede hablar en sentido estricto de una historia natural, la historia está montada en la naturaleza a tal grado que puede haber naturaleza sin historia, pero no historia sin naturaleza. El tratamiento que Ellacuría da a la solución de este problema se fundamenta en la investigación de Marx respecto del trabajo humano⁹¹.

En la medida en que lo verdaderamente humano es la historia, entendida como desarrollo de la conciencia del espíritu, y no la naturaleza, todo aquello que se manifieste como historia es objeto de la conciencia como “cosificación enajenada”; por lo tanto, mera apariencia de la cual la conciencia tiene que liberarse. Pero en la medida en que conoce este algo como la nulidad del objeto, se conoce a sí misma: lo que aparece como objeto es sólo ella misma en su único acto, el del conocimiento. Este acto es, pues, formal y abstracto. El acto de génesis de la historia es formalidad, abstracción. Esa alteridad con la que se encuentra la conciencia parte de la pretensión de ser otra; sin embargo, en esa alteridad aparente se reconoce a sí misma. Hay una identificación porque la alteridad es la conciencia misma⁹².

Cada vez que el espíritu se desliza hacia la realidad para conocerla se da la negación de la negación: la conciencia se confirma, vuelve a sí, oponiéndose a lo aparente, a lo ilusorio. Y en este proceso o movimiento se da una superación que se constituye como momentos de éste, hasta llegar al saber absoluto. A decir de Marx, Hegel no anula las estructuras reales, sino que las convierte en momentos del espíritu a manera de modos de existencia del hombre (derecho privado, moral, familia, sociedad civil, estado e historia universal), gracias a la operación conceptual abstracta (cualidad,

⁹¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad...* op. cit. pp. 112-113, 140 y especialmente 118-136.

⁹² Cf. Karl Marx, *Manuscritos...* op. cit. pp 191, 195.

cantidad, medida, esencia, fenómeno, realidad, concepto, objetividad, idea absoluta, naturaleza, espíritu subjetivo, ética o espíritu objetivo, arte, religión y saber absoluto)⁹³.

Esta inversión de Hegel consiste en poner, por encima de toda realidad concreta, una conceptualización abstracta. De esta manera, la vida humana y la realidad, prescinden de sus contenidos materiales; se convierten en categorías vacías, en formas lógicas. Existir humana y realmente quiere decir proyectar todo lo que ello significa en la abstracción. Y ésta se manifiesta en la verdadera ciencia del espíritu: la filosofía, la lógica⁹⁴.

Para Marx, lo mismo que para Ellacuría, Hegel no pretende que la naturaleza sea un producto de la abstracción pura, sino que su esencia que consiste en ser sensible es error o defecto, algo que no debe ser, pero que está puesto⁹⁵. Con la intuición Hegel no pretende reivindicar a la naturaleza; más bien, advertir ese matiz en su caracterización. Con la intuición Hegel confirma que la naturaleza, la exterioridad, es la forma de alteridad del espíritu; el hecho de que su esencia sea sensible, indica que la única esencia verdadera es la idea. Esto es lo que quiere decirse cuando se habla de la conceptualización ideal de la realidad por parte de Hegel.

Aunque puede parecer que la crítica de Marx respecto de Hegel es bastante agria y negativa; por el contrario, como lo señala esa frase tan trillada, Marx se queda con el núcleo y desecha la corteza. Más aún, tanto Marx como Engels son demoledores de quienes son burdos pastiches de Hegel o de quienes pretenden denostar su filosofía sin

⁹³ Ídem, pp 192-193.

⁹⁴ Ídem, pp. 195-197.

⁹⁵ Es curioso advertir que los filósofos ilustrados ven en la naturaleza, pero sobre todo en las instituciones sociales y políticas un orden que puede ser perfectible por la razón. El clima, el suelo, la hidrografía y todas aquellas condiciones naturales, si bien influyen en la vida social, pueden ser sometidas o encauzadas por aquellos descubrimientos técnicos-científicos producidos por la razón inventiva del hombre. Si esto ha sido posible con la naturaleza; entonces, las instituciones pueden ser perfeccionadas o en su defecto ser sustituidas por aquellas instituciones racionales que se opondrían a éstas que son irracionales. Como se ve, todo ello es producto de la razón humana. A este respecto puede consultarse, entre otros: Irving Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, Tr. Néstor A. Míguez, Buenos Aires, Amorrortu/editores, 2ª Edición en español, 2001, pp. 13-55.

atar de lo que hablan. La recepción del pensamiento hegeliano por Marx y Engels es transformado de un planteamiento metafísico, filosófico, por un planteamiento científico-materialista. Y este es el punto de discusión:

“...las exigencias del ‘sistema’ obligaban con frecuencia a recurrir a aquellas forzadas construcciones... Pero estas construcciones sirven solamente de marco y andamiaje a su obra (la de Hegel); si... sabemos penetrar a fondo en (su) gigantesca estructura..., descubriremos en ésta incontables tesoros que aún conservan su valor íntegro. En todos los filósofos es... el ‘sistema’ lo más precario de todo... porque responde a la perenne necesidad que el espíritu humano siente de superar todas las contradicciones. Pero, una vez logrado esto, habremos llegado a la llamada verdad absoluta y la historia del mundo habrá terminado, a pesar de lo cual debe seguir adelante... en una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como nos percatamos -y nadie nos ha ayudado más que el propio Hegel a llegar a esta convicción- de que la tarea de la filosofía, así planteada, no es otra que la tarea... de resolver lo que sólo puede resolver la humanidad entera en su desarrollo progresivo... hemos dado al traste con toda la filosofía en el sentido tradicional de la palabra. Echamos por la borda la ‘verdad absoluta’...y nos lanzamos a buscar las asequibles verdades relativas por el camino de las ciencias positivas...Hegel nos enseña el camino por el que podemos salir de este laberinto de los sistemas para arribar al conocimiento positivo real del mundo”⁹⁶

El materialismo histórico es la ciencia de la historia; no es filosofía, como tampoco el materialismo dialéctico lo es. Quizá se ha querido ver en este último una fundamentación filosófica que Engels lleva a cabo para acompañar algunos ángulos del

⁹⁶ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” en *Obras filosóficas*, Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels Vol. 18, Tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª Edición, 1986, p. 543.

materialismo histórico; sin embargo, el materialismo dialéctico desarrollado por Engels corresponde a una formulación también científica. La dialéctica se muestra no como una categoría filosófica, sino como una categoría de la materia, en sus relaciones naturales y en sus relaciones sociales. Estructural y dinámicamente la unidad total de la realidad es dialéctica. De allí, el materialismo histórico de Marx enfatiza este hecho, el de la dialéctica, desde una formación económica social específica y generalizante.

No es el momento de plantear si la crítica de Marx a Hegel es sólo a su posición filosófica idealista o a la filosofía como tal. Lo que es un hecho es que esta crítica posibilita una conceptualización diferente de la unidad total de la realidad.

Marx supone que si la realidad intramundana, la única realidad, ha sido revelada a través de la ciencia y ello ha dado por resultado el conocimiento de sus leyes; entonces, la historia es plenamente un quehacer científico porque ha hecho posible la comprensión de las leyes del devenir humano. Y estas leyes no están en una otra realidad extramundana que se hace presente en la masa de hombres, a quien dirige a fin de cuentas a un único destino al que permanecen ajenos. La conciencia, el absoluto o la razón no tienen su origen en sí mismos como algo extraño a la propia realidad intramundana; su principio está en ella misma. Y lo más radical y originario de ella está en la unidad que posibilita su desarrollo: las condiciones materiales de la vida humana.

Esa unidad, que es la condición originaria y el movimiento de la historia, tiene tres momentos fundamentales:

1ro. La producción de aquellos medios que son indispensables para la satisfacción y continuidad de la vida material de los hombres.

2do. La creación de nuevas necesidades, a partir del cumplimiento de la premisa anterior.

3ro. La reproducción de la vida personal y social.

De ellos se puede concluir que la producción de la vida se manifiesta como una relación natural y como una relación social. De allí que a un modo de producción vaya siempre aparejado un modo de organización social⁹⁷.

La realidad como tal es para Marx una unidad cuyo motor siendo dialéctico descansa en la ley económica. En un primer momento ésta es conceptualizada por Marx en la categoría de fuerzas productivas; sin embargo, según Ellacuría, es aún una categoría demasiado general que obvia la lógica más propia de ella. Por ello, tiene que partir de otra categoría: la mercancía. La ley económica es una ley que queda sostenida en la materia; es decir, en aquello más radical del devenir humano: las condiciones de producción de la vida. El materialismo histórico, en este sentido, es la ciencia que ha puesto de manifiesto el carácter esencial de esta realidad.

La conceptualización de la realidad en Hegel tiene su unidad en la historia en términos ideales desde un planteamiento filosófico; en Marx, la conceptualización de la realidad también establece su unidad en la historia, sólo que aquí la base real (fuerzas productivas, capitales, formas de intercambio social), a la que se accede por la ciencia, juega un papel decisivo.

Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* toma distancia de todo materialismo precedente que sigue aún mirando a la realidad como objeto de contemplación. Advierte que este materialismo no se percata de que la realidad es a la vez algo subjetivo en tanto actividad humana sensorial⁹⁸. Efectivamente, para Marx la objetualidad o externalidad de la realidad es un error que ha permitido desarrollar al idealismo el lado activo de la subjetividad de una manera abstracta.

La crítica de Marx, en un cierto sentido, apunta a este modo de escindir realidad e inteligencia. La actividad humana es una actividad objetiva en cuanto que la realidad

⁹⁷ Cf. Karl Marx, *Manuscritos...* op. cit. pp. 208-210.

⁹⁸ Cf. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach* en *La ideología alemana*, op. cit. pp. 633-635, especialmente la 1ª Tesis.

queda perteneciendo *de suyo* a lo más propio de la subjetividad, esto es a su carácter activo y transformador. Por eso mismo, Marx acierta a decir que no es la contemplación, la mera abstracción del trabajo o actividad intelectual, sino la transformación de la realidad, la actividad como fuerza de trabajo, lo más radical de la esencia del hombre⁹⁹.

La actividad intelectual en Marx no tiene una naturaleza puramente contemplativa o “teórica”; es decir, pasiva frente a la realidad. Lo constitutivo de la actividad intelectual humana está dado en su actividad práctica; dicho de otra manera, en su enfrentamiento con la realidad. Este enfrentamiento es una apropiación. Y la apropiación consiste en transformación. De esta manera, la realidad no se da en términos ajenos a la actividad sensorial.

Marx no anula lo especulativo o abstracto del inteligir como uno de sus rasgos; lo que hace es subordinarlo a su estructura más radical que es la praxis. El inteligir no consiste primera ni exclusivamente en la elaboración de conceptos sueltos, *absolutos*, de las relaciones naturales y sociales, que adquieren pleno sentido por sí mismos y por medio de los cuales se puede determinar la ultimidad de lo real. Pero tampoco el inteligir consiste en un mero acto reflejo, donde la realidad se proyecta sobre una inteligencia pasiva. Por el contrario, frente al idealismo y al materialismo ingenuo, que operan un reduccionismo de la realidad y la inteligencia, sobreponiendo una respecto a la otra, Marx observa una unidad en ellas que las determina. Ni la inteligencia es un dinamismo abstracto, ni es tampoco una especie de *tabula rasa* donde quedan impresas las huellas de la realidad. Ni la realidad es producto de un acto racional, ni es mucho menos objetualidad pura. La inteligencia siente la realidad porque ésta es materialmente

⁹⁹ Cf. Ídem

dialéctica. De esta forma, para el materialismo histórico, en tanto ciencia de la historia, inteligencia y realidad son de alguna manera congéneres¹⁰⁰.

No es exagerado afirmar, aunque sea como hipótesis, que el materialismo histórico contiene una teoría de la inteligencia y una teoría de la realidad que, desde su propio tratamiento y sin pretender ver en ello un anticipo, ni mucho menos una semejanza, con el realismo zubiriano, apunta hacia mismo rumbo de éste. Quizá por ello, Ellacuría descubre que el diálogo con el marxismo puede ser útil para afinar o contrastar el planteamiento zubiriano.

Sin embargo, habrá qué enfrentarse a un problema. Esto es que, aunque, efectivamente, ambos planteamientos llevan el mismo rumbo, corren por vías distintas: Zubiri hace filosofía; Marx hace ciencia social. Ellacuría pretende un diálogo de ambas.

Marx jamás se interesa en hacer filosofía, sino una crítica de ella. No vale decir, si lo que entiende por filosofía equivale, como se señala en *La ideología alemana*, al idealismo alemán. La miseria de la filosofía significa que ésta se asume como la realidad misma; ello equivale a pura ideología, a mera apariencia.

Para Marx, la filosofía es superestructura; por lo tanto, ideología. Lo que se presenta como realidad no es la verdadera realidad; es la manifestación de algo que no se muestra en sí mismo. Si Marx hace la crítica de la filosofía es porque le interesa dejar en claro que la filosofía pretende hacer pasar por realidad lo que sólo es apariencia manifiesta¹⁰¹. Partir de la apariencia para llegar la realidad en sí misma no constituye el

¹⁰⁰ Habrá que advertir que el problema de articular lo “positivo” con lo “racional” es un planteamiento que se desarrolla en la Ilustración. Newton, en su método científico para su física logra unificar con éxito estos opuestos, y con ello logra que los filósofos ilustrados lo empleen en su crítica social. Marx parece redimensionar el problema y llevar a cabo un tratamiento también efectivo para las ciencias sociales. Al respecto puede consultarse: Zeitlin, op. cit. pp. 15-18.

¹⁰¹ Resulta por demás interesante, respecto a este asunto, fijarse en la diferenciación que hace Heidegger sobre el fenómeno en *Ser y tiempo*. A la raíz griega de *phainomenon* (fenómeno, lo que se muestra), que puede resultar equívoca, opone y complementa la raíz germana de *Erscheinung* (fenómeno como manifestación) y *bloÙe Erscheinung* (fenómeno como mera

error de la filosofía; por el contrario, su equivocación consiste en partir de la mera apariencia para quedarse allí. La unidad de identidad de los contrarios no significa sino que la realidad es lo racional; es decir, la especulación filosófica con todas sus tesis.

En este sentido, para Marx la filosofía no puede servir para descubrir la dialéctica de la realidad porque siempre verá en ella lo que se juega en el plano de la apariencia, y en torno a ello construirá la conceptualización de la unidad total de lo real. Descubrir el carácter dialéctico de la realidad como unidad total sólo nos lo puede ofrecer la ciencia.

El materialismo es ciencia porque es capaz de conceptualizar lo que es la realidad en sí misma desde sí misma y no desde aquello ajeno, en última instancia, a ella. Este es el sentido del marxismo sobre la realidad, su constitutividad intramundana cerrada en sí misma, que parece suponer Ellacuría¹⁰². El materialismo es histórico porque el proceso, por el cual la realidad ha llegado a ser lo que es, tiene fundamento en el desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas.

Para el materialismo histórico, el motor de la historia es la especie humana en cuanto que se apropia del *trabajo* como algo que le pertenece *de suyo*, que forma parte esencial de su realidad. Pero el *trabajo* no es una necesidad ideal; es decir, no está en función de un proceso cognitivo por medio del cual se puede comprender, en primera instancia, lo que la realidad es, y en un segundo momento ver que esa comprensión nos descubre la acción de lo más radical del espíritu humano, el conocimiento. Por el contrario, para Marx, el trabajo es una necesidad material para transformar la naturaleza, y es en este proceso donde lo cognitivo queda inserto. De tal manera que

manifestación). Ello puede ayudar a comprender la crítica de la ideología de Marx. Véase Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

¹⁰² Cf. Ellacuría, *Filosofía...* op. cit. p. 26.

naturaleza e historia quedan imbricadas en el *trabajo*, cuya esencia es la transformación de la realidad que envuelve la comprensión misma¹⁰³.

En la apropiación del *trabajo* por el hombre como algo *de suyo*, se desarrollan contradictoriamente las fuerzas productivas. Esto significa que la transformación de la naturaleza opera como producción de medios de vida para la subsistencia sobre la división de trabajo, la cual no es sino la expresión de relaciones de propiedad¹⁰⁴.

Ahora bien, hemos dicho hipotéticamente que en el materialismo histórico inteligencia y realidad son congéneres. Pero el carácter de este ser congéneres está determinado dialécticamente. Y este es un punto crucial en la crítica filosófica de Ellacuría, tanto a Marx como a Hegel. Ciertamente, para Ellacuría la realidad no está conceptuada como unidad dialéctica ideal. En esto coincide con Marx. Sin embargo, tampoco puede conceptuarse como unidad dialéctica material; es decir, como dialéctica del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Para Ellacuría, ambas propuestas reducen la riqueza de lo real. La realidad no se conceptúa en los términos ideales de Hegel, ni en los términos materialistas de Marx; pero mucho menos, el dinamismo de la realidad se reduce a la dialéctica.

La dialéctica del materialismo histórico es material en el sentido de la determinación estructural. Esta forma de entender la dialéctica desde el grado de desarrollo de las fuerzas económicas opera un cambio sustancial en el horizonte moderno; no sólo en la teoría social, sino en el planteamiento metafísico. La recepción que Ellacuría hace de ello, a través del realismo zubiriano, es la superación de ambas conceptualizaciones. Es la *Filosofía de la realidad histórica*, en el sentido pleno de la expresión, una apropiación superadora y posibilitante.

¹⁰³ Cf. Engels, "El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre" en *Obras filosóficas*, op. cit., pp.412-424..

¹⁰⁴ Cf. Marx, *La ideología...* op. cit. pp. 19-20, 27-29.

La dialéctica del materialismo histórico consiste en esta unidad del hombre con la naturaleza a través de la *industria*, la cual conlleva una lucha que desarrolla las fuerzas productivas. Este hecho es algo empírico que nos muestra la realidad histórica tal y como se ha dado. No hay divorcio entre hombre y naturaleza. La dialéctica ya no está en función de la antítesis naturaleza e historia porque siempre hay una naturaleza histórica y una historia natural; dicha unidad se mantiene por una base real¹⁰⁵.

En la *Lógica* Hegel muestra cómo opera la dialéctica. Lógica es logos como relación. Y la relación más importante es la contradicción. Sin embargo, ésta sólo juega en la realidad en cuanto comprensión ideal. En este sentido, el logos hegeliano rescata el sentido más originario del logos griego, pero lo ajusta al pensamiento abstracto del hombre¹⁰⁶. Hay una continuidad de Hegel con los clásicos y al mismo tiempo una radicalización.

Efectivamente, para los presocráticos, Parménides y Heráclito, el logos manifiesta la unidad de la totalidad de la realidad en el plano cosmológico. El logos es un problema del cosmos. La dialéctica es el principio natural del cosmos. Por el contrario, para Platón la dialéctica que muestra el logos es la unidad necesaria entre *ónoma* y *rema*, nombre y sustantivo; mientras para Aristóteles la sustancia y las categorías son la relación originaria del logos. La dialéctica es así la unidad que se juega en plano discursivo y cognitivo. Por su parte, para Hegel el logos es relación también; pero la relación más radical, la dialéctica, que significa la manera cómo el saber humano conoce la realidad. La unidad dialéctica es la unidad realidad-razionalidad. Pero esta unidad cobra su peso en la racionalidad que es contemplación o actividad intelectual.

En el caso de Marx la unidad dialéctica es también una relación entre realidad y racionalidad, pero no en términos metafísicos o filosóficos. El logos ya no manifiesta la

¹⁰⁵ Cf. Ídem, pp. 45-46.

¹⁰⁶ Sobre el concepto originario del logos puede verse Heidegger en *Ser y tiempo*, op. cit. pp. 55-57.

unidad del pensamiento al que se adecua la realidad. El logos como relación dialéctica sigue siendo la relación fundamental de realidad-racionalidad, pero ahora el acento recae en la realidad que es transformada por la actividad sensorial subjetiva del hombre. La unidad de realidad y racionalidad está dada en los términos científicos-materiales, en los hechos empíricos comprobables y evidentes.

Esta unidad de realidad y actividad sensorial subjetiva se verifica en aquello más inmediatamente radical de la realidad: las condiciones de producción de los medios de subsistencia para la vida. La actividad del hombre y la realidad no adquieren su justa dimensión sino sólo en las relaciones contradictorias que suceden en el desarrollo de las fuerzas productivas. Para Marx la historia real está dada en las contradicciones infraestructurales. La realidad como unidad total es historia y naturaleza asentada en el grado de desenvolvimiento de las fuerzas de producción. De esta manera, la realidad sólo puede entenderse y transformarse desde un método científico-materialista, y no desde aquel que se supone metafísico-filosófico.

Para Ellacuría este es, precisamente, el mérito de Marx: constatar que el dinamismo social y de la historia se asienta en las condiciones materiales de la vida. Sin embargo, a pesar de que éste se abre en una determinación económica al fundamento de la historia en cuanto historia, se mantiene cerrado a cualquier posibilidad de realidad más allá de esta realidad intramundana: es la crítica que Ellacuría lanza sobre Marx.