



CRITICA MARXISTA A LAS LIMITACIONES DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE HEGEL

Manuel Enrique Delgado Cascante

En el verano de 1989, antes de su ingreso a la Secretaría de Estado de Estados Unidos, Francis Fukuyama (1) publicó en **The National Interest** un artículo titulado *The End of History?* (2). Desde entonces, este polémico artículo ha sido objeto de gran cantidad de alabanzas y de críticas.

Aunque el politólogo norteamericano no ha salido bien librado, sí le cabe el mérito de haber puesto en la escena un tema de enorme interés intelectual y político, el cual se puede sintetizar en una sola pregunta: «Después de lo ocurrido en Europa del Este, ¿podríamos afirmar que se han acabado las contradicciones fundamentales de la historia?»

La revista norteamericana **Facetas** publicó, unos meses más tarde, un nuevo artículo de Fukuyama (3). Esta vez el objeto de estudio es su propio artículo anterior.

1. Tesis principales

Se podrían resumir las tesis esbozadas por el analista norteamericano en los siguientes puntos:

- a) El mundo moderno tiene una influencia muy grande de la filosofía hegeliana o marxista-hegeliana; todos somos hegelianos, señala, aun cuando muchos no lo sabemos.
- b) A partir de la concepción hegeliana según la cual la historia no es un conjunto de sucesos o acontecimientos, sino un proceso evolutivo, una sucesión de épocas históricas, cada una de las cuales se diferencia de las otras por sus principios primordiales, se puede afirmar que ha llegado el final de la historia. El triunfo de la democracia liberal, principio central de la época, no impide que puedan surgir nuevos sucesos capaces de llenar libros de historiografía; mas esos

- sucesos sólo forman parte del proceso de despliegue de una época única ya iniciada. Esa es la época del fin de la historia.
- c) Marx no se mostró, afirma, contrario a este pensamiento, pero intentó rebatir la tesis de Hegel de que ese final ya había llegado.
- ch) Asistimos al fin de las ideologías, se asienta el consenso sobre la legitimidad y viabilidad de la democracia liberal y lo ideal gobernará de ahora en adelante al mundo.
- d) Esta tesis podría presentar menosprecio al Tercer Mundo, pues las ideologías han marchado del Primer Mundo al Tercero, y aquel es el que determina los rasgos fundamentales del desarrollo histórico.
- e) Podría, también, aducirse la fragilidad de la reforma de los países socialistas. Sin embargo, se debe anotar la imposibilidad de que la URSS o los países que la conformaron vuelvan a ser la potencia que antes fueron; subsisten los peligros del fundamentalismo islámico y del nacionalismo, pero no parecieron capaces de cambiar las normas

fundamentales de convivencia universal.

- f) Por último, la democracia es una herencia irrenunciable e irreversible de la humanidad.

2. Problemas planteados en el enfoque de Fukuyama

La teoría de Fukuyama plantea un universo de problemas, cuyos componentes son ellos mismos complejos. Es decir, un complejo de complejos, una cadena de eslabones que, a su vez, están compuestos por una serie de interrogantes. Por ahora, sólo nos interesa el primero, que tiene que ver con la filosofía, en general, y con la interpretación de la filosofía hegeliana en particular.

Fukuyama cae en el error de tomar de Hegel el movimiento abstracto y, por tanto, la idea abstracta de fin de la historia; pero, al hacerlo, lo despoja de su contenido concreto. Efectivamente, para Hegel hay un fin en la historia, pero ese final coincide para él con la monarquía prusiana.

Hegel no es el primero en concebir la historia como un proceso de desarrollo, pero sí es el primero en concebir ese desarrollo por medio de etapas plenamente delimitadas.

La historia para él sigue la misma trayectoria del Sol, que nace en el oriente y se pone en el occidente. «Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente kat'exogén (por excelencia) aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo», señala (4).

En oriente se instauran los primeros grandes movimientos culturales y sociales. Es la época de infancia de la humanidad, en que el espíritu se encuentra inmerso en la naturaleza y la individualidad se halla sin su libertad. En esta primera etapa, sólo lo Uno es libre. A ella corresponde una forma particular de Estado, el absolutismo. En ella sólo uno es libre: el soberano.

Esta primera etapa, el movimiento se dirige hacia occidente: China, India y Persia. Al fin, la historia se ubica en Grecia y Roma.

Grecia y Roma son los dos momentos de la edad adulta. La primera corresponde a la adolescencia, mientras la segunda encierra la edad viril. La primera es la libertad espontánea, no ligada a lo universal. La segunda es el nexo entre la voluntad individual y lo universal, pero en forma de contradicción. En la primera, la individualidad realiza su libertad de una manera ingenua y directa. En la segunda, la libertad se enfrenta con la universalidad, con la persona civil y el derecho.

En esta segunda etapa, los libres son pocos, aquellos que adquieren ciudadanía a través de la propiedad y son, por tanto, objeto de derecho. En ella, la forma de Estado es la República.

La tercera y última etapa es la ancianidad, entendida no como el declive, sino como la madurez plena de la humanidad. Ella corresponde al mundo germánico y a la religión cristiana (en particular la protestante) y se caracteriza porque en ella todos son libres. Pero (¡cuidado!), esa libertad es depositada en el Estado, quien a su vez es encarnado por el monarca.

Por medio de tres etapas (surgimiento de la monarquía, implantación de la religión protestante y la instauración del Estado prusiano como encarnación de la verdad) la historia llega a su final.

Hegel no sólo instaura (por una vía bastante ingenua, por cierto) el pangermanismo, sino que para él todo lo que ocurriera desde 1830 carecía de importancia. El murió en 1831, pero sus seguidores se vieron en el terrible dilema de explicar lo inexplicable: la revolución alemana de 1848, la revolución de Bismark y la fundación de la República, la Primera Guerra Mundial, el nazismo, etc., etc. No deja de ser una paradoja que el fundador de la «lógica de lo concreto» siga influyendo



por medio de lo que hay de abstracto en su pensamiento, o mejor, que su pensamiento concreto sea tan inapli-

cable que sus seguidores se tengan que conformar con su contenido abstracto. Y para Hegel era ese contenido

concreto (la defensa del Estado monárquico prusiano) lo realmente relevante.

Por ello, hablar de un fin de la historia en un sentido hegeliano sólo puede tener dos salidas: o no se habla en un sentido hegeliano verdadero, sino sólo parecido, sólo formalmente hegeliano, o se supone que la historia no ha avanzado nada desde 1830. Los dos defectos se advierten en el artículo de Fukuyama.

3. Elementos para una nueva crítica al pensamiento social de Hegel

En casi siglo y medio de peregrinación por el pensamiento de Marx, los filósofos siguen poniendo énfasis, casi sin excepción, en las relaciones entre el pensamiento filosófico de Marx y el de sus predecesores, en particular, el pensamiento filosófico del idealismo objetivo de Hegel. La literatura posmarxista ha atribuido al pensamiento hegeliano un papel determinante y casi omnipotente en la estructura misma de la filosofía del autor de **El Capital**. El reconocimiento al aporte hegeliano en la formación de la personalidad del joven Marx y en su desarrollo filosófico, ha llevado a los filósofos marxistas a prestar muy poca atención a la crítica de las limitaciones de la filosofía idealista.

Es por ello que resulta indispensable retomar algunos de los momentos de la crítica marxista y posmarxista al idealismo objetivo, en lo tocante a su interpretación de la historia y sus relaciones con la lógica.

El pensamiento marxista parece haber entrado en un período de marcada decadencia luego del surgimiento de la II Internacional y, especialmente, luego de la división que empezó a perfilarse en esta a comienzos de siglo, y que tomó cuerpo en el surgimiento del primer Estado con ideología marxista, el Estado soviético. Es imposible todavía, y menos en los marcos del presente trabajo, hacer un análisis de las limitaciones del desarrollo de las corrientes filosóficas que surgieron al calor de este acontecimiento político y de ese estado. Una de ellas parece imponerse, por su fuerza, en los discursos de los dirigentes políticos: la tendencia a imponer a una época y a una realidad teorías surgidas en otras épocas o realidades en aras de presuntas «leyes universales» del organismo social. Este rasgo muestra cuán honda es la influencia del idealismo hegeliano en el pensamiento marxista, que sigue concibiendo la lógica como demiurgo de la realidad.

La diferenciación entre «método» y «sistema» en el pensamiento hegeliano, que aparece más claramente

expresada en el pensamiento de madurez de Engels (en especial, en **Ludwig Feuerbach y El fin de la filosofía clásica alemana**), también tuvo que ver en esta confusión.

En el pensamiento hegeliano «método» y «sistema» son una y la misma cosa, por lo que esa división resulta un retroceso respecto incluso de lo avanzado por Hegel. Más aún, «método» y «sistema» son categorías de una derivación nociva y equivocada en el pensamiento marxista, que empieza a darse incluso en vida de sus fundadores. Suponer la diferencia entre ambas categorías significa ni más ni menos que suponer que pueden existir dos lógicas distintas, una subjetiva y otra objetiva, ni más ni menos que el viejo esquema de la metafísica prehegeliana. Puede decirse que existe en Hegel una doble vía, un doble discurso. Por una parte, podría hablarse de un texto, que es resultado literal de sus escritos. Según este, la lógica subjetiva no es independiente del movimiento real, sino un derivado de este, un momento en el desarrollo de este. La lógica subjetiva, como la hemos llamado aquí, o el «método lógico» de análisis como suele decirse en relación con la obra de Marx, aparece entonces como un segundo momento, como un revivir o reeditar un movimiento principal, que es objetivo y, por tanto, sustancia de lo real. En este salto impre-

sionante radica lo más revolucionario y novedoso del pensamiento hegeliano. Pero la trabazón interna de su filosofía muestra también un segundo momento, un contexto, una sublectura, en la que el movimiento de lo real a lo ideal es invertido y puesto como ser-otro, un movimiento de lo ideal a lo real, camino que es interpretado como verdadero. Si bien desde el punto de vista del texto la lógica subjetiva repite el movimiento objetivo (y en esa coincidencia reside la verdad), en el contexto ese mismo movimiento objetivo no es otro que el mismo movimiento subjetivo puesto en términos de análisis de lo real. El movimiento objetivo es primero, dice Hegel; pero, sin decirlo, coloca como movimiento objetivo (y por tanto como sustancia de lo real) algo que es solo pensamiento subjetivo revestido de real, pura lógica objetivada. Lo real continúa siendo secundario respecto de lo ideal, el desarrollo ideal continúa obedeciendo preceptos de la lógica subjetiva.

Lógica y sistema constituyen, a partir de Hegel, un solo proceso, en que el objeto del pensamiento y el método hacia la aprehensión de ese objeto forman un todo único. Esta característica estructural de la filosofía hegeliana, proviene de una nueva concepción de la realidad o, como ha solido llamarse con poca propiedad, la «nueva ontología» hegeliana. En ella,

son los procesos y, por tanto, los movimientos de su desarrollo los que pasan a jugar el papel de aquel misterioso remanente de todas las determinaciones que era el ser parmenídeo, amo de la ontología a lo largo de 24 siglos. La realidad, el ser real queda relegado a ser un sustrato, ente inmóvil, residuo último de todos los accidentes o abstracción absoluta, para dar lugar al movimiento mismo, a los procesos y sus determinaciones, como objeto del saber y sustancia de la realidad. «La esencia pura misma no tiene en ella diferencia alguna, afirma Hegel en su Fenomenología. La Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es más allá de la conciencia real, en el pensamiento de que se partía» (5).

Este rasgo es el que hace de la ontología hegeliana no solo un producto particular y personalísimo, sino además es un elemento que con justicia, y en contraste con otros de su propia filosofía, puede denominarse una revolución respecto del pensamiento anterior y sustento para avances posteriores de la filosofía. Más que el ser parmenídeo, Hegel toma partido por el fuego heraclíteo. Esta preferencia de enfoque se muestra cuando afirma que «no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra Lógica» (6).

Sistema e historia, el objeto como movimiento de lo absoluto, está indisolublemente ligado a su creación filosófica. El conocer es reelaborado en ella no como una contemplación del ser en su perfección, en su esencia verdadera, sino como una reedición. El pensamiento repite, en su movimiento, en forma subjetiva y a escala, lo que ya el ser ha descrito a nivel cósmico y, además, es una parte de ese movimiento cósmico. Ese mimetismo del pensamiento que se desenvuelve en un movimiento que repite la historia del ser y, aún más, aparece como un momento de esa misma historia, no es sino la comprobación de la realidad verdadera del espíritu subjetivo. El pensamiento es verdadero porque, cuando él mismo es objeto, se muestra como devenir. Aquí, la lógica no es otra cosa que la vivencia individual del movimiento universal. La identidad objeto-sujeto cobra por tanto una dimensión más honda que en el viejo pensamiento metafísico, en el cual el ser es sólo sustancia, objetividad, aunque esa misma objetividad no reclamara una naturaleza diferente y opuesta al sujeto. En la nueva ontología, por el contrario, la naturaleza del ser pasa a ser secundaria, porque su desenvolvimiento, su desarrollo, es lo esencial. Dicho de otra manera, la esencia es un momento del devenir, suma de todas las determinaciones y, por tanto, lo concreto mismo y no la abstracción de las determinaciones.

Este movimiento inverso que establece la lógica hegeliana es básico en su comprensión de la naturaleza del ser y de las relaciones entre ser y pensar. El misterioso panteísmo parmenídeo desaparece en el movimiento, y objeto y sujeto se suprimen como lados opuestos del conocer y pasan a ser momentos diferentes del devenir.

Garaudy expresa esto diciendo que «el progreso dialéctico en el conocimiento corresponde a un progreso dialéctico en el objeto de conocimiento y no es sino un momento de él» (7). El francés cita la aseveración de Hegel según la cual en la **Fenomenología del Espíritu** «cada momento es la diferencia del saber y de la verdad y es el movimiento en el curso del cual esta diferencia se suprime» (8).

En la obra citada, Hegel hace una profunda observación, según la cual desde el punto de vista del concepto de esencia de la metafísica tradicional, la «materia» y el «espíritu o Dios» son «sencillamente el mismo concepto». Para una corriente filosófica, la esencia pura es el pensamiento puro y considera a la materia como una abominación. Para la otra corriente, es el ser exterior del que se han extraído todas las diferencias y determinaciones. La diferencia, afirma, reside entonces «en los distintos puntos de partida de ambas formaciones y en

que cada una de las dos se detiene, en el movimiento del pensar, al llegar a su punto propio» (9).

Hasta aquí podríamos decir que nos hallamos en los aspectos positivos, innovadores de Hegel. Sin embargo, la renuncia a todo dogmatismo habría de ser sólo parcial en su filosofía. La revolución copernicana no aumentó los límites del saber astronómico más allá de un esquema simplista de esferas concéntricas. La expansión hegeliana de universalidad del movimiento, que parecía ser el centro y fundamento de su sistema, no superó los límites de una monótona repetición del movimiento circular, en que cada nuevo fenómeno solo repetía un movimiento ya consabido. El sistema que había surgido como respuesta al dogmatismo, vuelve él mismo a instaurar su propio dogma.

Garaudy afirma en otro momento que «el carácter idealista y especulativo de la dialéctica hegeliana deriva, primero, de la naturaleza de los problemas que se le plantearon. El método elaborado por la dialéctica especulativa ha sido, en gran parte, determinado por la naturaleza misma de los problemas». Es el período de la revolución francesa, y la burguesía de ese entonces debe proyectar su ideal, haciendo coincidir el ser con el deber ser; la filosofía pasa a jugar el rol que en

otro período jugó la teología cristiana. Su teoría es, pues, una «dialéctica de justificación y no, como en Marx, una dialéctica de superación» (10).

4. Limitaciones de la filosofía hegeliana

¿Dónde estriba la limitación? ¿Es su «sistema» idealista el que limita la universalidad de la dialéctica hegeliana? Vamos a adentrarnos en este problema, para tratar de descubrir las limitaciones de la filosofía hegeliana y, después, la ruptura que realiza Marx de esos límites.

Como todo el idealismo, el pensamiento de Hegel parte de una concepción negativa de la materia o de lo sensible, la que es concebida tan solo como un ser otro de la idea. En su concepción, lo múltiple no tiene, por tanto, una existencia absoluta. La razón, que incorpora el no-ente, es la negatividad absoluta, la unidad de la diferencia. Conocer no es, por tanto, un proceso de análisis de la experiencia, sino una abstracción de ella, una explicación de la experiencia como parte de un todo establecido. Por eso, su Idea conserva el concepto presupuesto en un proceso en que lo implícito marcha hacia lo explícito y en que el ser potenciado se concibe como sustancia real. De allí que la unidad entre pensamiento y ser sea, en su

lógica, un presupuesto a priori, obra del análisis y no de una síntesis que posibilite una formación crítica del concepto científico. Es por ello que toda su obra aparece, más que como la teoría de lo real, tan sólo como otra forma de su teoría de la lógica. El movimiento del pensamiento deviene, entonces, una sustitución de las contradicciones específicas por las contradicciones del género, y las contradicciones de lo finito redundan en ser tan sólo el ser otro de las contradicciones de lo infinito. Aquellas contradicciones se despojan de su movimiento real para quedar convertidas en pura repetición del movimiento ideal y las contradicciones ideales desplazan a las reales. Explicar es, por ello, tan sólo reducir ese movimiento real a un movimiento abstractamente racional. Esta reducción, que fue el sentido mismo de su progreso respecto de la vieja metafísica, es, al mismo tiempo, su limitación frente a ella.

En la **Ciencia de la Lógica**, Hegel establece los nexos entre la filosofía y la ciencia y reconoce en el método de esta la función de la experiencia. De una manera negativa, reconoce el materialismo. Allí reside el núcleo de la relación entre pensamiento y ser.

Al final del libro primero de esta obra, Hegel afirma que el mérito de la ciencia es elevarse, desde la determi-

nación matemática, hasta las relaciones estables, de concepto a concepto. El concepto sale allí adelante, pero no como un derivado de estas, sino como su misma sustancia. En las determinaciones cuantitativas, los conceptos no son puros, pues se hallan en relación con un objeto; por ello no son conceptos inmediatos (11).

Es por ello que Colletti, en un expresivo párrafo, dice que en la lógica hegeliana «el alma de los objetos, su significado, está predispuesto y pre-determinado antes que su cuerpo, el cual es solo apariencia. Lo que interesa no es que 'este' paso se dé desde una cierta cantidad a una cierta cualidad, sino que sea el paso de la cantidad a la cualidad; el 'cierto' es que eso ocurre será solo un ejemplo» (12).

Hegel demanda un paso superior, que consiste en la supresión de la determinación cuantitativa. La supresión del hecho real como hecho empírico, para que el conocimiento se asiente sobre cualidades y conceptos. Por ello, su filosofía deviene enciclopedia de las ciencias.

Como veremos más adelante, una de las más ricas aportaciones de Marx a la valoración de la ciencia, es la recuperación del fenómeno como parte de lo concreto y, por tanto, como dato indispensable del conocimiento.

En su **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**, el joven Marx señala que para la filosofía hegeliana «el punto de partida, afirma Marx, es la idea abstracta cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, pues, de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político. No porque se afirme que el organismo (del Estado, la constitución política) es la transformación de la Idea en sus diferencias, etc., se sabe ya algo de la idea específica de la constitución política; la misma frase puede ser dicha con tanta verdad refiriéndose al organismo animal como al político. ¿Por qué se diferencia, pues, el organismo animal del político? No surge esto de esa determinación general. Pues una explicación que no da como resultado la diferencia específica, no es una explicación. El único interés radica en el hecho de encontrar 'la idea' pura y simple, la 'idea lógica' en todo elemento, sea este del Estado o de la naturaleza; y los sujetos reales, como aquí la constitución política, no son ya sino simples nombres, de modo que solo existe apariencia de conocimiento real. Son y continúan siendo determinaciones incomprendidas, puesto que no son comprendidas en su ser específico» (13).

Marx señala que tras hacer esto el filósofo no avanza respecto del inicio, sino que «simplemente explica de

forma más precisa 'la transformación de la idea en sus diferencias'» y que no hace «avanzar a Hegel ni un paso más allá del concepto general 'de la idea' o del 'organismo' en general» (14). La imposibilidad de deducir por una vía racional las determinaciones reales, lleva a Hegel a asumir observaciones empíricas como demostración. La diferencia específica entre el organismo llamado estado y el organismo llamado sistema solar la constituyen las diversas autoridades o poderes del primero. Pero esta división de autoridades y poderes, determinación particular del estado como organismo, son solo elementos empíricos del Estado, una realidad que Hegel toma no del concepto de Estado o de su desarrollo racional, sino de la observación empírica. Es una verdad empírica que no puede ser presentada como un descubrimiento filosófico, ni que ha surgido como resultado del desarrollo desde un estadio inferior de la argumentación (15).

En la lógica hegeliana sólo interesan las relaciones consigo misma. «La transición es absolutamente efectuada, en la lógica, de la esfera del ser a la esfera del concepto. Igual transición se hace, en la filosofía de la naturaleza, de la naturaleza inorgánica a la vida. Siempre son las mismas categorías las que dan alma a tal esfera como a tal otra. Lo único que

importa es descubrir mediante determinaciones concretas individuales, las determinaciones abstractas correspondientes» (16).

Es precisamente su idealismo, su negación de la materia como ente real y, por tanto, la negación de sus determinaciones como determinaciones reales, lo que induce al sistema hegeliano a recurrir a recursos curiosamente positivistas. Es lo que Colletti denomina, siguiendo a Marx, como «positivismo acrítico», en que las determinaciones reales carecen de valor absoluto y movimiento propio para servir solamente como prueba del desarrollo de la idea. La lógica en general, y la ciencia de la historia en particular, actúan como «modelos», a los cuales deben seguir los materiales fácticos o empíricos (hechos, sistemas, etc.). Por ello, aun cuando su sistema reivindica la lógica concreta o de contenido, la ciencia sigue ostentado un papel normativo más que exegético. Es lo que Marx denomina «descomposición filosófica de la empírea».

«La naturaleza toda, afirma Marx burlándose de Hegel, le repite, pues, en una forma sensible, exterior, las abstracciones lógicas... Así, por ejemplo, el tiempo es igual a la negatividad que se relaciona consigo misma. Al devenir superado de la existencia corresponde en forma natural el movi-

miento superado en la materia. La luz es la forma natural, la reflexión en sí. El cuerpo, como luna y cometa, es la forma natural de la oposición...» (17).

Es quizá la **Miseria de la filosofía** la obra en que Marx hace una crítica más acerba a este aspecto del método hegeliano. Citemos: «El cristiano no conoce más que una sola encarnación del Logos...; el filósofo conoce un sinnúmero de encarnaciones... Así como por medio de la abstracción transformamos todas las cosas en categoría lógica, de igual modo basta hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula lógica del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de las cosas, en la fórmula lógica del movimiento se cree haber encontrado el método absoluto, que no solo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de todas las cosas... Hasta aquí no hemos expuesto sino la dialéctica de Hegel» (18).

Por ello mismo, Colletti critica que la superación del dualismo kantiano haya dado Hegel recurriendo a la vieja metafísica. En esta, el conocimiento no está en el objeto mismo, sino que es extrínseco al ser, por medio de un método que explica nuestra

aproximación al ser, pero que atañe sólo a nuestra subjetividad. La ciencia no enuncia la verdad del ser, sino sólo su experiencia de él. Para Kant, el dogmatismo es la identificación inmediata entre el pensamiento y el ser o, dicho de otra forma, entre el ser in mente y el ser in re (19).

En la vieja metafísica, los pensamientos o esencias eternas no son relacionables entre sí, sino que renuncian de antemano a la instancia de la razón, la instancia negativa o relacional. Hegel incluye la relación en la metafísica, pero haciendo de ella algo puramente formal. La contradicción se «disuelve» en una contradicción de conciencia y, por tanto, transforma la superación real de la contradicción en una superación puramente ideal.

Hegel supera ese dualismo recuperando la esencia ideal del ser; por ello, él resuelve el viejo dilema epistemológico con una identidad inmediata. Las cosas son sólo contenido de la lógica, y en ellas lo único verdadero es aquello por lo que el pensamiento se conoce a sí mismo.

En este mismo sentido, pareciera que lo que importa a Fukuyama es que la «idea» de socialismo (o comunismo) haya vencido la idea o principio de la «democracia liberal». Para ello, pone como ejemplo la crisis del socia-

lismo real de los últimos años e, incluso, las reformas económicas en China. No interesa ahora la poca rigurosidad intelectual de los artículos. Interesa lo que ellos tienen de riguroso y, por tanto, de debatible. Y desde este punto de vista, siguiendo a Fukuyama podría extraerse la conclusión de que lo que ha fracasado, hace mucho tiempo, es precisamente el principio de «democracia liberal». Juego de palabras aparte, la filosofía hegeliana, encarnada en este joven pupilo, parece no obtener ningún triunfo.

Es el pensamiento de Marx el que logra superar las limitaciones de dos corrientes anteriores de la lógica. Por una parte, critica la imposibilidad de la vieja metafísica de encontrar una vía para la integración de la contradic-

ción; por otra, supera la unilateralidad hegeliana que ve en las contradicciones sólo entes de razón.

La superación marxista no consiste, como suele creerse, en una sustitución de la idea por la materia indeterminada y abstracta, esencia de la vieja metafísica. La «sustitución», que marca el paso de un sistema idealista a un sistema materialista fue mucho más compleja y dolorosa. Ella implicó una reestructuración esencial en el «método» genético histórico que, en sí mismo, es inseparable del «sistema», porque él mismo es el sistema. Y esta reestructuración es, en primer lugar, una modificación de las relaciones metodológicas entre lógica y realidad entre «método lógico» y «método histórico».

NOTAS

- (1) Francis Fukuyama es experto en política internacional. Obtuvo un doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad de Harvard (su tesis versó sobre la URSS y el Medio Oriente) y, posteriormente, trabajó como analista político en la Rand Corporation, un depósito de talento de California. Más tarde ingresó en la Secretaría de Estado como analista.
- Como estudiante de Harvard, estudió filosofía con el profesor Allan Bloom, autor del libro titulado **The Closing of the American Mind**.
- (2) Fukuyama, Francis. «The End of History?» En **The National Interest**. Washington D.C.: Summer, 1989, pp. 3 y ss.
- (3) Fukuyama, Francis. «En torno a '¿El fin de la historia?'» En **Facetas**. Washington D.C., nº 89 (3): 1990.
- (4) Hegel, G.W.F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza Universidad, 1986, p. 201.
- (5) Hegel, G.W.F. **Fenomenología del espíritu**. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 339.
- (6) «El progreso necesario realizado por Heráclito consiste en haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato a la determinación del devenir, como el segundo; es lo primero concreto, lo absoluto, como la unidad de lo contrapuesto que en él se plasma. Por consiguiente, Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía entendimiento abstracto; por eso Heráclito es considerado en todas partes, e incluso denostado, como un filósofo de pensamiento muy profundo. Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra Lógica» Hegel, G.W.F. **Lecciones de historia de la filosofía**. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, tomo I, p. 258.
- (7) Garaudy, Roger. **Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel**. Trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1973, p.191.
- (8) **Ibídem**.
- (9) Hegel. **Fenomenología del espíritu**, p. 339. Ver también **Ciencia de la lógica**. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1976, p. 386 y **Lógica**. Trad. de Antonio Zozaya. Madrid: Ed. Ricardo Aguilera, 1973, pp. 124 y ss.
- (10) Garaudy, Roger et al. **Lecciones de filosofía marxista**. Trad. de Luis R. Maroto. México: Grijalbo, 1966, pp. 165-166.
- (11) **Ciencia de la lógica**, pp. 331-332.
- (12) Colletti, Lucio. **El marxismo y Hegel**. Trad. de Francisco Fernández. México: Grijalbo, 1977, pp. 66-67.
- (13) Marx, Carlos. **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**. Trad. de Antonio Encinares. México: Grijalbo, 1968, pp. 19-20.
- (14) Marx y Engels. **Collected Works**. Moscú: Progress, 1975, tomo 1, p. 13.
- (15) **Ibídem**, p. 14.
- (16) Marx, Carlos. **Crítica de la Filosofía del Derecho...**, ed. cit., pp. 17-18.
- (17) «La esencia de las determinaciones del Estado no consiste en que estas sean determinaciones del Estado, sino en que pueden ser consideradas, en su forma más abstracta, como determinaciones lógico-metafísicas. El verdadero interés lo constituye la lógica y no la filosofía del derecho. El **trabajo**

filosófico no consiste en que el pensamiento encarne en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas se volaticen en pensamientos abstractos. El momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que, por el contrario,

el Estado sirve para probar la lógica». *Ibidem*, p. 26.

(18) Marx, Carlos. *Miseria de la filosofía*. Moscú: Progreso, 1979, pp. 86-87.

(19) Colletti, *op. cit.*, p. 123.