

## CRÍTICA A LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA DE HEGEL Y MARX A PARTIR DE SUS CONSECUENCIAS PRÁCTICO-POLÍTICAS

H. C. F. MANSILLA\*

**Resumen:** Este artículo muestra el probable origen de las concepciones del desarrollo lineal ascendente, cuyos representantes más conocidos en la era moderna fueron Hegel y Marx. En contraposición al concepto circular de la evolución histórica, que fue el predominante en muchas culturas, las doctrinas del desarrollo lineal tienen sus raíces en elementos teológicos de la tradición judeo-cristiana. Pero al mismo tiempo estas doctrinas, aplicadas a la *praxis* política, tienen consecuencias autoritarias y tecnocráticas, que no coinciden con la concepción de un desarrollo abierto a varias opciones.

PALABRAS CLAVE: ANTROPOMORFISMO, AUTORITARISMO, CONDORCET, DESARROLLO OBLIGATORIO, HISTORICISMO

**Abstract:** *This essay deals with the probable origin of the conception of linear, ascending development, whose most prominent representatives in the modern era were Hegel and Marx. In opposition to the circular concept of historical evolution, which was prevailing in many cultures, the theories of linear ascending development have their roots in theological elements of the Judean-Christian tradition. But when applied to practice, these doctrines exhibit authoritarian and technocratic consequences, which are not congruent with the idea of a development open to several options.*

KEY WORDS: ANTHROPOMORPHISM, AUTHORITARIANISM, CONDORCET, OBLIGATORY DEVELOPMENT, HISTORICISM

---

\* Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, [hcf\\_mansilla@yahoo.com](mailto:hcf_mansilla@yahoo.com)

## CONCEPCIÓN CÍCLICA VS. TEORÍAS LINEARES DE LA HISTORIA

La concepción del progreso histórico *linear*, según la cual la humanidad avanza de manera continua de niveles inferiores a superiores, no es, probablemente, una idea central que pertenece al *corpus* de las creencias autóctonas de Asia, África y América Latina. Su aceptación como algo obvio por parte de intelectuales, políticos y líderes de opinión en el Tercer Mundo contribuye a tender un velo sobre sus orígenes y sus implicaciones. El concepto progresivo-linear del proceso histórico puede ser rastreado desde la tradición judeo-cristiana, constituyendo a su vez una de las diferencias fundamentales entre estas religiones y todas las demás.

La Antigüedad clásica y las civilizaciones no occidentales han tenido mayoritariamente una noción *circular* del proceso evolutivo, de acuerdo con la cual todos los periodos históricos transcurren en forma de ciclos recurrentes, estando cada uno de ellos igualmente cercano (o lejano) a los criterios de éxito y justicia. Toda división del tiempo histórico tendría una función meramente informativa y recordatoria, pues las diversas épocas poseerían momentos positivos y negativos en tal proporción que se equilibrarían de forma mutua: la historia conocería sucesos, pero no el progreso (Schaeffer, 1973: *passim*). La idea de progreso fue concebida en un principio como un acercamiento a la divinidad; el Judaísmo fue la fe que creó las primeras imágenes para una representación de la historia en la que no hay lugar para el eterno retorno de lo similar, sino más bien para etapas sucesivas que conducen de manera paulatina hacia el Juicio Final. La esperanza mesiánica fue uno de los factores determinantes en esta nueva visión del transcurso del tiempo. Desde una perspectiva histórico-económica moderna, la evolución histórica no es absurda, ya que puede adquirir un sentido razonable en la satisfacción bien lograda de las necesidades humanas y en la emancipación de servidumbres irracionales. Teorías contemporáneas del relativismo axiológico y la deconstrucción radical se han consagrado, con bastante fortuna, a socavar tanto la idea de un progreso perenne como la concepción de la eterna repetición de lo mismo.

## ELEMENTOS TEOLÓGICOS EN LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA

Los modelos hegeliano y marxista han constituido la manifestación más notable de esta doctrina filosófica en la esfera de la historiografía moderna. Una base teológica subyace al modelo hegeliano, misma que ha sufrido un fuerte proceso de secularización. La combinación de *Gnosis*, *Apocalipsis* y *Teodicea* conforma ese fundamento (Knauer, 2003: 193-211). La aparición constante de motivos religiosos, míticos y arcaicos en las concepciones históricas de las más distintas sociedades, nos habla de su necesidad de dotarse de sistemas que satisfagan necesidades y nostalgias colectivas.<sup>1</sup> En primer lugar se halla la siguiente idea directriz. Todas las luchas políticas, los conflictos sociales y hasta los sucesos naturales se incorporan a una evolución general que concluye en una armonía universal, la cual, a su vez, justifica todos los avatares históricos, confiriéndoles un sentido que reconcilia a los hombres con su destino. El infortunio histórico (el valle de lágrimas, la sociedad de clases, las etapas de vileza, división y heterodoxia) es indispensable para que los seres humanos se enriquezcan con la experiencia de la negatividad, la otredad y la alienación, y configuren finalmente su identidad como la superación progresiva y necesaria de etapas y vivencias anteriores. Para el pensamiento *gnóstico*, las emanaciones sucesivas (los fenómenos concretos del avance histórico), desde un comienzo, conllevan la depravación de la pureza original de la convivencia humana, pero la redención final después de una historia catastrófica justificará todo padecimiento.<sup>2</sup> En la filosofía de la historia tanto de G. W. F. Hegel como la de Karl Marx aparece esta idea fundamental en forma secularizada. En todas las versiones del marxismo la instauración del *Reino de la libertad* y la *restitutio hominis* ocurren, por ejemplo, sólo después de que la sociedad haya sufrido la cuota más alta y dura de alienación. Las

---

<sup>1</sup> En la mayoría de estas grandes doctrinas historiográficas el comienzo histórico, prístino y puro es la prefiguración del futuro liberado. “El pasado es la promesa del futuro” (Löwith, 1967: 15). Véase también el instructivo compendio de Johannes Thyssen (1970).

<sup>2</sup> En las doctrinas secularizadas posteriores, la negatividad total del mundo —la obscuridad constitutiva del universo según la Gnosis— es mitigada y transformada en la fase necesaria de la alienación, la cosificación y la sociedad de clases (Mayorga, 1971: 154-159).

filosofías hegeliana y marxista de la historia —una “racionalización del sufrimiento” (Niel, 1972: 94)— culmina en una larga y brillante cadena del pensamiento occidental, que se nutre de fundamentos teológico-religiosos en las notables doctrinas de Plotino, San Agustín y Proclo,<sup>3</sup> y termina secularizada e inextricablemente vinculada con la economía política. Estas corrientes *armonicistas* se han consagrado a integrar la negatividad (Hegel) y las contradicciones (Marx) en una gran síntesis histórica, en la cual lo Otro, lo no idéntico, lo fragmentario y disociado sirven como ladrillos (que encajan muy bien unos con otros) en la construcción final de la gran síntesis, que es la concordancia de todos los fenómenos.

Para muchos críticos, esta tendencia armonicista subestima la calidad de lo Otro y lo negativo y lo obliga a ser un mero peldaño de lo idéntico dentro de una evolución garantizada desde un principio.<sup>4</sup> El carácter antipluralista de estas teorías puede, además, dar frutos totalitarios en la *praxis* (Heimann, 1989: 213-230). Estos saberes redentorios, que integran de manera literal todos los fenómenos histórico-sociales y los menosprecian de forma simultánea, están inmunizados contra todo ensayo de cuestionamiento; en la *praxis* política pueden ser muy motivadores y despertar un gran entusiasmo que se extiende por décadas, pero no brindan una orientación crítica ni tampoco un impulso genuinamente científico. Unidos a formas dogmáticas de religiosidad popular, estos saberes redentorios han sido responsables de regímenes totalitarios, como fue el experimento iniciado en la Santa Rusia en 1917.<sup>5</sup>

## EL MODO LÓGICO Y EL MODO HISTÓRICO

Si la historia siguiera leyes obligatorias, se convertiría en el despliegue de un proceso metafísico, dentro del cual la libertad y los designios humanos

---

<sup>3</sup> Entre otros: Beierwaltes, 1979; Reyes, 1959: 250 y ss.; Topitsch, 1961: 161 y ss.; y el hermoso ensayo de Adorno, 1969: 29-50.

<sup>4</sup> *Cfr.*, Marcuse, 1969: 186; Adorno, 1963: *passim* y Adorno, 1956: 18 y ss.

<sup>5</sup> Véase el brillante estudio, hoy totalmente olvidado, basado en amplios materiales documentales y empíricos de Emanuel Sarkisyanz (1955: 18).

se transformarían en un mero cumplimiento de algo prefijado por fuerzas que se hallan allende el alcance y las posibilidades del Hombre. Con ello desaparecería todo vestigio de libertad de decisión y, por ende, la política en sentido estricto. La voluntad de los individuos y los pueblos se reduciría a ejecutar la “astucia de la razón” (Hegel). La idea de que “la razón rige el mundo y así también la historia universal”,<sup>6</sup> ha resultado ser el fundamento de un poderoso *dogmatismo optimista* que prescribe un sentido y una dirección a la evolución humana, lo que puede terminar en regímenes que pretenden acelerar *científicamente* ese decurso obligatorio. Esta concepción hegeliana (y poshegeliana) sólo es posible mediante la transposición de lo lógico en lo histórico, lo que conlleva el sacrificio de lo contingente y empírico —que es lo realmente histórico— en el altar de lo absoluto y racional (Topitsch, 1980).

El marxismo como doctrina institucionalizada prescribió un modo *lógico* y un modo *histórico* de comprender la evolución humana: mientras el primero, basado en los inalterables principios y modelos de la dialéctica materialista, persiste en su validez a través del tiempo a causa de su carácter abstracto, purificado de los hechos aleatorios de la esfera empírica, el modo histórico puede producir con fluidez conocimientos, teoremas e hipótesis en torno a los asuntos humanos que pueden ser superados por el desarrollo efectivo de los mismos, sin que ello afecte en lo más mínimo el modo lógico. Ninguna investigación de hechos puede determinar cuál es el decurso necesario de la historia, escribió Georg Lukács (1967a: 22), sólo la dialéctica sería capaz de ello. El resultado de esa primacía de lo lógico sobre lo histórico es la devaluación de la historia en general y de la política en especial, lo que posee una inmejorable función de exculpación ideológica. Los principios doctrinarios, por ejemplo, son siempre correctos, aunque la *praxis* resultante de los mismos sea una desgracia para la población involucrada; los felices administradores de la doctrina verdadera no son responsables de todo error y horror que ocurra en la esfera

---

<sup>6</sup> Hegel, 1970a: 20, 40; véase también Hegel, 1980: 29. (Se trata probablemente de dos variantes de un mismo esbozo original. Respecto a esta temática véase el excelente texto de Herbert Marcuse, 1962.)

subalterna —y efímera— de los hechos profanos.<sup>7</sup> Basados en Hegel, Marx y Engels creyeron que se podría destilar la esencia auténtica del sistema capitalista (o de todo otro periodo sociohistórico), eliminando los aspectos contingentes del mismo. Lo central e inconfundible del capitalismo podría ser capturado si se prescindía de los hechos aleatorios y fortuitos, es decir, de la historia misma. Esta preeminencia cognitiva de lo lógico permitiría reconocer las leyes inmutables de la evolución histórica y la secuencia obligatoria de sus periodos. Este modelo no podría ser cuestionado por los *detalles* empíricos del desarrollo humano que estuviesen a contramano de esa evolución y tampoco por factores reales que parezcan desautorizar esas leyes, pues lo histórico-fáctico sería de naturaleza secundaria y no afectaría el núcleo del ámbito lógico. El resultado de todo esto salta a la vista: la labor de la ciencia consistiría en depurar el desarrollo histórico de lo causal y lo variopinto. Este conocido programa ha mostrado ser una enorme contribución a la dogmatización del error y al establecimiento de una estrategia intelectual que se inmuniza frente a toda crítica (Prestitino, 1997: 273-313 y Habermehl, 1981).

De acuerdo con Hegel, la vida de las personas de carne y hueso no puede pretender una significación substancial frente al despliegue del Espíritu absoluto y, por ello, la fortuna individual —y hasta social— representaba una *quantité négligeable* para su filosofía. En un famoso pasaje Hegel lo expresó claramente: “La historia universal no es el suelo de la felicidad. En ella los periodos de felicidad son hojas vacías”.<sup>8</sup> En general, los hombres nunca llegan a cumplir las metas que se han trazado, pero sus derrotas y sufrimientos constituyen los vehículos para el progreso del Espíritu absoluto. Mediante esta *astucia de la razón* llega a triunfar la idea rectora de la historia universal, justamente si los individuos sucumben a ella. Una posición similar fue la sostenida por Lukács, el fundador del

---

<sup>7</sup> Respecto al antihistoricismo y antihumanismo contenido en estas teorías, véase Schmidt, 1977: 42-45, 58, 78-81, 139 y ss.

<sup>8</sup> Hegel, 1970a: 42, también 40, 49. Para una crítica al teorema de que el ser humano es el mero material de la historia, véase Barth, 1961: 169; Thyssen, 1970: 73 y Hiller, 1970: 165-169.

*marxismo crítico u occidental*, en su filosofía de la historia.<sup>9</sup> En su crítica a Hegel, Herbert Marcuse escribió que el espíritu hegeliano del mundo es un sustituto metafísico para el genuino sujeto, el dios insondable de una humanidad desilusionada, oculto y terrible como el dios de los calvinistas; en suma, el motor de un mundo donde todo sucede pese a las acciones conscientes de los seres humanos y a costa de su dicha (Marcuse, 1962: 208).

## **LAS IMPLICACIONES DE LAS LEYES HISTÓRICAS OBLIGATORIAS**

El teorema de la astucia de la razón posee una fatal implicación práctico-política, pues tiende a exculpar (y en ciertos casos a sacralizar) toda evolución real y todo momento fáctico de la actividad política como elementos de una necesidad histórica que se encuentra allende la dimensión ética. Si el despliegue del Espíritu absoluto a través de la historia no está vinculado con criterios morales y no puede ser juzgado por los mismos, entonces existe la posibilidad de que todo desarrollo político pueda ser calificado de racional porque es lo necesario en un momento. La justicia, el derecho y el destino tienden a convertirse en un solo fenómeno; la historia universal se transformaría en el Juicio Final. Se trataría de un proceso en el cual no hay espacio para las decisiones libres, la causalidad y las equivocaciones. Cuestiones éticas son irrelevantes en un contexto donde predomina lo inevitable, lo que tenía que pasar de todas maneras. Lo moral sería el acto de adaptarse e integrarse a ese desarrollo y a ese destino. El marxismo ortodoxo que predominó en el llamado socialismo real proclamó un *realismo* histórico de este tipo, que en sus manifestaciones concretas justificaba y daba lustre al stalinismo o a cualquier otro fenómeno del momento.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Acerca de Lukács, véanse Furet, 1995: 141-143; la exhaustiva biografía de Kadárkay, 1994; algunos aspectos interesantes en Watnick, 1966: 189-221; Lichtheim, 1970; Arato/Breines, 1986 y Heller, 1983.

<sup>10</sup> Para una crítica de esta posición hegeliana y marxista, véase Habermas, 1963a: 322 y ss. Acerca de la exculpación del stalinismo a cargo de pensadores adscritos al marxismo crítico véanse los testimonios de Holz, 1968: 108-110; Fleischer, 1969: 169 y Colletti, 1970: 34-37.

Pero el marxismo crítico de Lukács también se basa en un axioma hegeliano: la libertad no es más que el reconocimiento de la necesidad.<sup>11</sup> El individuo actúa adecuadamente como ser social y *supera* la necesidad si la reconoce y se somete a ella: el único modo realista de liberarse del sacrificio que es la historia consiste en soportar esas rigurosidades voluntaria y conscientemente. La necesidad histórica estaba personificada en el partido, que era (y puede volver a serlo) la mediatización correcta entre teoría y *praxis*, la “manifestación organizativa de la voluntad revolucionaria del proletariado”,<sup>12</sup> la clase que lleva en su seno la racionalidad histórica superior y la emancipación del género humano. Aquí no hay lugar para decisiones libres, nacidas de sopesar situaciones conflictivas y problemáticas, sino comportamientos ineludibles e inevitables. Se disipa así la posibilidad de una instancia imbuida de espíritu crítico-científico para esclarecer la estrategia y corregir los errores de una organización política y, al mismo tiempo, se frustra un horizonte moral para iluminar la acción individual.

No hay que excluir en el siglo XXI el renacimiento de esta teoría, pues como *lógica histórica del éxito* (Löwith, 1964: 238 y Popper, 1975: 56, 84 ss., y 386) tiene una considerable aceptación en el seno de los movimientos políticos más disímiles. Para Hegel, el éxito de un Estado era la garantía de su calidad intrínseca; lo que puede llevar a identificar el poder político bien logrado con la justicia y la legitimidad históricas. El dominio técnico de la naturaleza y de los ciclos naturales se transformó durante el siglo XIX en el signo exterior de un régimen avalado por la evolución *correcta*.

Como se mencionó, estas doctrinas propenden a un realismo político y a identificar lo que existe en un momento dado con lo legitimado históricamente. La asimilación de lo real con lo racional puede servir para legitimar cualquier régimen sociopolítico, aunque aquí es indispensable señalar

---

<sup>11</sup> Véase Lukács, 1967b: 463. La identificación de *libertad* con *necesidad* se halla en la obra de Plexanov, 1971: 281. Esta identificación conformó uno de los pilares del marxismo ortodoxo moscovita hasta 1989 y constituye aún uno de los principios rectores del marxismo cubano y chino, aunque éste no juegue ningún papel relevante en la *praxis* cotidiana de estos países.

<sup>12</sup> Lukács, 1967c: 138. El punto de vista del proletariado sería también el del gran sujeto racional histórico por excelencia, véase Sebag, 1967: 89, 93, 117-277.



que la doctrina hegeliana, muy matizada, no postula un equiparamiento total de lo racional con lo real, con lo fáctico del momento. Lo racional es lo adecuado al tiempo, es decir, lo conveniente según la evolución histórica. En un famoso pasaje, Hegel describió de modo entusiasta el valor permanente de la Revolución francesa, que habría consistido en reconstruir la realidad de acuerdo con los mandamientos de la razón. Esto sería “la verdadera reconciliación de lo divino con el mundo” (Hegel, 1970a: 529). Pero aun así, Hegel y todas sus escuelas sucesorias han partido del presupuesto nunca cuestionado de que las grandes líneas históricas son lo primario y superior, y la obligación de los individuos es someterse a ellas. La auténtica reconciliación de lo divino con lo prosaico consiste en la subordinación de lo último ante lo primero. En la esfera de lo profano, esta doctrina significa lo siguiente: la meta de la historia universal sería la autorrealización de la razón, tendiendo esta última a ser idéntica con Dios. Hegel lo afirmó claramente (aunque para algunos intérpretes se trata de una metáfora): “Dios domina el mundo; el contenido de su gobierno y la ejecución de su plan es la historia universal”.<sup>13</sup> Esta teleología absoluta de la razón presupone que la historia —como avance de la razón, admitiendo muchas vueltas y revueltas— debe interpretarse desde un final satisfactorio (*telos*): el autodesarrollo del espíritu y la autoliberación del Hombre están dirigidos hacia esa meta y así le brindan sentido, representando, además, la consumación y el perfeccionamiento del comienzo. Respecto al desarrollo ulterior de esta doctrina a cargo de Marx, Albrecht Wellmer escribió en un brillante ensayo:

Lo razonable para Marx ha sido siempre lo real existente, ya que la lógica de la historia, que prescribe el avance del proletariado, nunca fue puesta en cuestionamiento; ella garantiza de antemano no sólo que el proletariado marcha al mismo ritmo que el espíritu del mundo (*Weltgeist*), sino que además hereda el éxito de todos los emprendimientos de este espíritu. (Wellmer, 1969: 59-60)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Hegel, 1970a: 53. Véase también Hegel, 1980: 74 ss. y 1970b: 575-591. Sobre el vínculo entre teología y filosofía de la historia en Hegel, véanse Fetscher, 1971: 86-97; Schnädelbach, 1974: 18 y Henrich, 1981: 205 y ss.

<sup>14</sup> Umberto Melotti (1974: 175), gran marxista crítico y estudioso de la historia del Tercer Mundo, consideró a Marx como fiel hegeliano y firme creyente en la astucia de la razón.

Lo razonable no puede ser otra cosa que someterse a las leyes de la historia y a las grandes instituciones (Estado, partido, Iglesia) que la representan. De acuerdo con Hegel, la *verdad substancial* consiste en integrarse a los grandes fines de la historia, lo que en la *praxis* conlleva el someterse al Estado, sus leyes y reglamentos (Hegel, 1970a: 56, 135, 540 y 1970b: 431-441). Para estos modelos de determinismo histórico no es importante ni significativo cómo se experimenta el sujeto político a sí mismo cuando actúa en medio de los conflictos sociales ni a cuáles dilemas éticos se está enfrentando, sino si la actuación del sujeto es *objetivamente* conforme con las grandes leyes de la evolución. Si todo pensamiento y acto ya están calificados por un horizonte universal de sentido histórico y localizados de manera definitivamente dentro del mismo, entonces lo que llamamos convencionalmente la política y el modo consciente de configurar la vida diaria se vuelven algo ilusorio: el individuo se queda sin autonomía de decisión, las acciones morales dejan de tener sentido y la historia se transforma en la reproducción de reglas provenientes de una esfera allende lo humano.<sup>15</sup>

La crítica hegeliana al liberalismo está basada en una percepción temprana y clarividente del egoísmo individual y en un intento por construir límites a los excesos de ese egoísmo, pero su exaltación del Estado lo llevó a considerar la autonomía política del individuo como algo secundario y hasta subalterno, lo que fundamentó posteriormente la concepción tan expandida de que las libertades de la democracia liberal y los derechos humanos serían sólo *cuestiones formales*. Aunque el establecer cadenas de consecuencias es siempre inexacto y arriesgado, se puede decir que el desdén de Hegel y Marx por lo particular e individual ha favorecido el establecimiento de regímenes autoritarios y hasta totalitarios, en los cuales las grandes instancias colectivas han tendido a suprimir la autonomía de las personas y a consolidar la irrelevancia del individuo. Cuando no se puede tolerar lo particular, asevera Adorno, se delata la intención de una dominación de intereses particulares. La razón universal que pretende avalar ese poder político es, en el fondo, una razón limitada y parcial (Adorno, 1966: 304, 309 y ss.).

---

<sup>15</sup> Acerca de esta temática y sus implicaciones en el marxismo cotidiano, véase la interesante obra de Bernd Guggenberger (1974: 91-93, 101 y ss. y, en especial, 91).

La filosofía marxista de la historia depende de este gran modelo hegeliano, que es la fuente principal de su inspiración, a pesar de que su lenguaje fue la economía política y aunque pretendiera haber puesto a Hegel de cabeza a los pies.<sup>16</sup> Siguiendo a Hegel, Marx no separó lo racional de lo real y, además, aceptó sin mayor reserva los grandes lugares comunes de la filosofía de la historia de su época y entorno: el decurso único y universal de la historia (avalado *científicamente*), un etnocentrismo basado en Europa Occidental, la deseabilidad de una industrialización completa, la expansión de la racionalidad instrumental y la génesis histórica influida por la Teodicea y el Apocalipsis, es decir, por elementos centrales de la tradición judeo-cristiana. La intención revolucionaria de Marx no llega a encubrir la intención teleológico-teológica que subyace en su periodización histórica, la cual permite descubrir su sentido global sólo desde el grandioso final satisfactorio. El autodespliegue del ser humano hacia su total autonomía —un concepto clásico y central de la filosofía europea— constituiría el sentido de la historia y el comunismo consciente de sí mismo representaría la solución del enigma de la misma (Marx, 1964: 235).

La teoría hegeliana conforma un magnífico sistema especulativo de filosofía de la historia, incomparable en cuanto a originalidad y profundidad, sistema sin el cual todo marxismo es impensable. El postulado hegeliano de transformar el mundo, según las prescripciones de la razón y eliminar todo aquello que se había convertido en anacrónico y, por lo tanto, en irracional, es uno de los fundamentos mismos del marxismo y sigue constituyendo un principio irrenunciable del humanismo político.<sup>17</sup> De acuerdo con Hegel, el espíritu del mundo (*Weltgeist*) se libera primero de las cadenas de una naturaleza no domeñada, luego de las trabas del orden arcaico, para pasar posteriormente a una etapa en la que la razón domina y organiza el universo humano. Se arriba entonces a la era de la emancipación política, donde el saber teórico-crítico se consagra a la configuración práctica del ámbito empírico, con lo cual la búsqueda del conocimiento

---

<sup>16</sup> Acerca de la decisiva influencia de los elementos escatológicos de la teología cristiana sobre Hegel y, por su intermedio, sobre el marxismo, véanse dos brillantes estudios, Löwith, 1964: 45-48 y Landgrebe, 1954: 39-53.

<sup>17</sup> Cfr., Ritter, 1965; Avineri, 1976 y Habermas, 1963b: *passim*.

llega a su consumación (Hegel, 1980: 48 ss. y 1970a: 540). En lo esencial, Marx siguió esta gran síntesis, que puede ser descrita como el desarrollo de la razón en el campo de la historia, síntesis que fue preparada largamente por la teología judeo-cristiana y la obra de Hegel.

## **LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y EL PLANO DE LA REALIDAD**

Pero aun así, reconociendo el carácter extraordinario de los sistemas hegeliano y marxista, no se puede dejar de lado la observación de que estos magníficos edificios de ideas tienen poco que ver con la prosaica realidad de esa misma historia, pese a la plausibilidad que acompaña la tesis del desenvolvimiento de la razón en la historia. No se trata aquí de contraponer las visiones y los pronósticos de Hegel y Marx con los casos concretos del desarrollo histórico —lo que siempre resultó fácil—, sino de examinar los presupuestos de esta gran construcción idealista. A más tardar desde San Agustín aparece en la filosofía occidental el intento —repetido muchas veces— de vincular la historia de la formación intelectual del individuo con la evolución colectiva de la humanidad, siendo el proceso en ambos casos el despliegue de la razón hasta su culminación. Este esquema, muy popular entre la gente de libros, sugiere un paralelismo entre los procesos personales de aprendizaje y autorreflexión, por un lado, y el desarrollo de sociedades y naciones, por otro. En este último caso se presupone que el desenvolvimiento de las sociedades ocurre mediante una acumulación cognoscitiva, lo que posibilita que en cada etapa histórica el conjunto social se comporte progresivamente cada vez más de acuerdo con los mandamientos de la razón. Las etapas, por las cuales atraviesa la consciencia individual en el decurso evolutivo hacia su autocomprensión y autorrealización, son, en el fondo, las mismas grandes épocas que el espíritu del mundo traspasa a lo largo de la historia universal y en el camino hacia sí mismo.

Esta similitud entre el desarrollo de la razón individual y de la historia colectiva comprende tres grandes fases:

- (1) La conformidad ingenua entre la consciencia personal y el mundo de los objetos, que en la esfera colectiva se traduce por la inmediatez no

- reflexiva con la cual la comunidad primitiva (sin clases distintas, por supuesto), se experimenta a sí misma, al entorno y al mundo;
- (2) la larga y compleja era intermedia (la sociedad de clases en sus muchas etapas), en la cual el sujeto vive los fenómenos de alienación, enajenación y extrañamiento (se pierde en el mundo de los objetos), halla sus valores de orientación y sus fuentes normativas en el ámbito exterior a su propia consciencia y debe recorrer su duro camino a través de la naturaleza y la historia, es decir, por medio de las necesidades, las carencias y las casualidades; y
- (3) la reconciliación de lo individual y lo colectivo, lo particular y lo general, que ocurre cuando el sujeto cognoscente comprende que la constitución de su propia conciencia es la constitución del mundo. El conflicto entre la necesidad objetiva y la arbitrariedad subjetiva es superado cuando el sujeto reconoce su propia legislación en la objetividad de las normas. El autoconocimiento del espíritu tiene lugar cuando éste se reconoce en lo extraño y extranjero. (En el marxismo esta última etapa coincide con la superación de la sociedad de clases, cuando el sujeto histórico se comprende y se libera a sí mismo, y cuando la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción llega su fin.)<sup>18</sup>

En este esquema de tanta relevancia en las especulaciones referentes a la filosofía de la historia desde el siglo XVIII, el conocimiento de la conciencia por sí misma es considerado como base y modelo del conocimiento del mundo exterior, generalmente en tres etapas:

- (a) Los procesos de autocomprensión individual son considerados como iguales a los procesos colectivos de entender y apropiarse del mundo (transposición de estructuras ontogenéticas a decursos filogenéticos);
- (b) los procesos sociales de aprendizaje son vistos como intrínsecamente iguales a las secuencias de desarrollo histórico de las sociedades concretas; y
- (c) el desenvolvimiento evolutivo de una cierta área geográfica y cultural (en particular, Europa Occidental) es percibida como paradigmática para toda la historia universal.

---

<sup>18</sup> Acerca del paralelismo entre las teorías de Hegel y Marx, véase Fetscher, 1960: 73-76.

En esta esquematización (y en las similares) no se constatan transiciones paulatinas de un ámbito a otro, que servirían sólo de ejemplos aproximados para tratar de comprender problemas altamente complejos, sino saltos cualitativos entre diferentes esferas, que pueden ser aceptados sólo si al mismo tiempo se toman como ciertos los presupuestos de estas magnas especulaciones filosóficas. Son sistemas en los que no hay lugar para las anomalías y las excepciones, las casualidades y los hechos fortuitos, las divergencias y las diferencias, es decir, para el material propio de la historia y la política. No hay duda de que existen vínculos importantes entre el desarrollo individual de las capacidades racionales cognoscitivas, por un lado, y la evolución global de la humanidad, por otro, pero eso no alcanza para postular un paralelismo tan explícito entre ambos fenómenos. La tradición filosófica occidental ha fomentado desde un comienzo la idea humana (casi una *déformation professionnelle*) de que el desenvolvimiento del espíritu individual es prácticamente idéntico al despliegue de la historia universal.

Esta concepción se asemeja, por otra parte, a una comprensión mitológica del mundo. Lo alejado, complicado, incierto y ausente es explicado mediante el proceso de entender lo cercano, simple, familiar y presente (Topitsch, 1979: 10). Así, el conocer puede ser reducido a una repetición de un acto elemental, que entonces es utilizado para darnos cuenta de un ámbito que no nos es familiar y cuya complejidad excede la imagen simplista que habitualmente tenemos de lo inmediato. Estos mecanismos de proyección antropomorfa nos ayudan a entender estructuras y contextos que son distintos por completo a los acostumbrados y cuya mera existencia nos produce inseguridad y hasta temor. De acuerdo con el agudo análisis de Ernst Topitsch, nos es imposible liberarnos de estas proyecciones antropomorfas, pues pertenecen al núcleo mismo de todo esfuerzo intelectual. No habría, por consiguiente, lugar para un conocimiento realmente objetivo y auténtico, y sólo nos quedaría el consuelo de elegir entre distintas ilusiones. Descubrir algún sentido en la naturaleza y en la historia sería un acto arbitrario de autoconsuelo. El pensar mismo y, ante todo,

el enunciar juicios valorativos serían una ficción que satisface nuestros sentimientos y brinda seguridad a nuestro comportamiento.<sup>19</sup>

El mérito de Topitsch reside en descubrir proyecciones *biologistas* (ciclos históricos construidos por imitación del desarrollo de seres vivientes) y *sociomorfistas* (visión del universo según jerarquías de dominación y dependencia) en el análisis y la interpretación de la historia y la naturaleza, que poseen un carácter muy plausible y por ello arduo de desentrañar (Topitsch, 1972: 120 y 355). No hay, evidentemente, nada más seductor que pensar que el ser humano y el mundo social son emanaciones racionales de un orden definitivo, compuesto de acuerdo con designios divinos.

Pero la teoría de Topitsch y enfoques afines se distinguen también por otros rasgos menos promisorios. Si todos nuestros intentos teóricos son meros actos tranquilizadores que dan sentido a lo que no tiene, si vivimos sólo rodeados y dominados por ilusiones, y si la actividad analítica es un mero deslumbramiento del instante, entonces se devalúa radicalmente todo propósito intelectual y crítico. La equiparación entre filosofía y mito en la teoría de Topitsch es similar a la reducción positivista de verdad como mera constatación de vínculos entre fenómenos; las cuestiones referentes a valores resultarían ser sólo problemas aparentes y toda interpretación histórica debería ser percibida como un espejismo que brinda ilusión y consuelo (Topitsch, 1979: 13, 18 y ss.). De acuerdo con esta doctrina, en el fondo todo intento de mejorar la suerte de los mortales aparece como una quimera ingenua; los esfuerzos teóricos racionales y una *praxis* política razonable permanecen dentro del marco de lo aleatorio y arbitrario. Lo peligroso es que esta doctrina, en el contexto social, sirve para legitimar lo que existe en un momento dado, porque toda reforma adquiere el carácter de una ficción insubstancial y contingente. Si la realidad del instante consiste en procesos totalitarios o, por lo menos, en políticas públicas autoritarias, no se puede plantear discursivamente una alternativa, porque ésta sería tan fortuita como la realidad. Así, lo totalitario puede adquirir el

---

<sup>19</sup>Véase Topitsch, 1979: 8. Bertrand Russell sostuvo que debemos vivir soportando de manera razonable la tensión de la incertidumbre perenne, sin caer seducidos por leyendas tranquilizantes, por más lógicas que éstas parezcan ser (Russell, 1975: 14).

aura de lo históricamente necesario porque es lo que por casualidad existe en un momento dado.

La concepción de que el desenvolvimiento del espíritu individual es idéntico al avance de la historia universal tiene connotaciones adicionales. El idealismo de esta gran concepción es evidente, a pesar de que numerosos pensadores e investigadores rechazarían indignados esta calificación, pues se han dedicado a compilar datos y conocimientos empíricos para avalar materialmente ambos procesos, el individual y el colectivo. Pero, como afirmó Adorno, estas magnas construcciones de la historia universal permiten una generosa manipulación de los hechos empíricos, la cual es exculpada mediante el argumento de la distancia necesaria respecto de los meros acontecimientos de la realidad (Adorno, 1966: 311). Es decir, en el fondo, los datos concretos juegan un papel ornamental si ya se ha construido una gran teoría con pretensiones de universalidad, en especial si estos edificios están concebidos desde un futuro o un final luminoso.

## VISIONES TECNOCRÁTICAS DE LA TEMÁTICA

Éste es uno de los dilemas centrales de la filosofía de la historia: la concepción de un *desarrollo de la conciencia de libertad*<sup>20</sup> es esencial para fundamentar procesos democráticos y razonables en cualquier nación, pero estas líneas evolutivas válidas para toda sociedad engloban el peligro de recetas dictatoriales e irrealistas. Por ello es conveniente mencionar, basado en un caso concreto, las vinculaciones entre ciertas doctrinas de la filosofía de la historia y los despotismos tecnocráticos del presente. En el Tercer Mundo se critican ahora las pretensiones universalistas y las implicaciones tecnocráticas de los magnos sistemas de filosofía de la historia, especialmente la doctrina optimista de un progreso perenne, lineal y ascendente de los decursos evolutivos, doctrina detectable con toda fuerza en la historiografía de la Ilustración. Una de las versiones más difundidas y exitosas —a menudo por vía indirecta— de esta concepción fue la expues-

---

<sup>20</sup> “[...] la historia universal como el desenvolvimiento de la conciencia de una creciente libertad”. (Hegel añade “y de su realización”). (Hegel, 1970a: 32 y 86).



ta por Jean Antoine Nicolás de Caritat, Marqués de Condorcet (1743-1794), quien sostenía que el Hombre, bueno por naturaleza, es capaz de un perfeccionamiento permanente e ilimitado; la educación e instrucción públicas (y su reforma) adquieren entonces una relevancia de primer grado, contribuyendo a mitigar las diferencias naturales de talento y fortuna. El bien mayor consistiría en el constante progreso moral del género humano, el cual se manifestaría en el desenvolvimiento histórico de la humanidad de acuerdo con leyes del perpetuo mejoramiento. La filosofía de la historia de Condorcet puede ser considerada como el despliegue de la razón que va superando los errores, las debilidades y los pecados del Hombre. Se trata de una visión global de la historia en la tradición de Montesquieu, Rousseau, Turgot y Voltaire, según la cual los acontecimientos políticos concretos descubren el sentido y la dimensión del proceso evolutivo y justifican lo que hasta su momento no era más que una hipótesis y una esperanza de los filósofos. De acuerdo con Condorcet, la naturaleza no ha puesto ningún término a la perfectibilidad *absoluta* de las facultades humanas; el progreso, que ocurre según *leyes generales*, jamás contiene un elemento retrógrado (Condorcet, 1971: 77, 98, 110, 221 y 282).

El paradigma cognoscitivo que inspiró a Condorcet fue el estado de las matemáticas de su época: los objetos de la ciencia tenían que ser *cuantificables* y hasta *matematizables*, con independencia de su pertenencia a tal o cual esfera de la naturaleza o de la sociedad. La eliminación de los conceptos *cualitativos* de la *filosofía medieval* fue una de las metas de su quehacer.<sup>21</sup> Los héroes de Condorcet son los científicos y los inventores, aquellos que hacen avanzar rápidamente a la humanidad. Toda esta inclinación científicista no pudo, empero, ocultar los prejuicios etnocéntricos demasiado humanos de Condorcet: aseveró que los griegos y los franceses fueron los dos pueblos que más contribuyeron al progreso del género humano y este destino habría sido la obra de la naturaleza misma. Los pueblos ignorantes y serviles de la India y el África harían bien en alcanzar un día el estadio civilizatorio de Francia, la nación del mundo más libre, esclarecida y más exenta de prejuicios.<sup>22</sup> El optimismo historiográfico de

<sup>21</sup> Cfr., Condorcet, 1971: 228-232, 271. Para una crítica véase Prada, 1998: 141-158.

<sup>22</sup> Cfr., Condorcet, 1971: 115, 118, 246, 254. Según este autor, la lengua universal de Europa era obviamente el francés.

Condorcet va acompañado de bastante ingenuidad y unilateralidad racionalistas; su acendrado eurocentrismo no permite una percepción adecuada de las naciones extraeuropeas y de las culturas llamadas arcaicas. Como señaló Urs Bitterli, la idea de que el progreso humano pudiera transitar por diferentes caminos evolutivos fue en su totalidad extraña a Condorcet (Bitterli, 1991: 293). Su obra no exhibe muestras de empatía, de tratar de comprender y penetrar otras mentalidades, normas y culturas; todas las manifestaciones del quehacer humano son medidas y calificadas según las leyes obligatorias y universales que él creyó haber descubierto estudiando el despliegue histórico de Francia. La Ilustración y el racionalismo presuponian una misma naturaleza humana en todo tiempo y lugar, una comunidad de grandes metas de evolución histórica, similares caminos sociopolíticos para alcanzarlas y una ciencia humana paralela a la física y las matemáticas, para comprender —y obviamente enmendar— los intereses, los vicios y los errores de los mortales. El mundo del Hombre sería, en lo fundamental, un laboratorio (como en el campo de las ciencias naturales), donde se desentrañaría con facilidad el secreto de la complejidad de la vida social, que dejaría, por fin, de tener ese engorroso carácter de variedad y diversidad, para alcanzar la índole clara, sencilla, inequívoca y elegante de las soluciones matemáticas.

Por otra parte, en las creencias y los mitos, en las opiniones políticas y las construcciones institucionales de la era prerracional, Condorcet (1971: 111-114) sólo vislumbró supersticiones extravagantes y mecanismos clericales para ofuscar y dominar a los hombres. Su juicio en torno a la religión es simplista: una deliberada confusión que identifica todo acto religioso con las actividades de la Iglesia establecida. Para él, la religión se limita a ser el suspiro de la criatura oprimida y el sojuzgamiento del individuo amedrentado por los sacerdotes. Esta propensión a pasar por alto asuntos existenciales y problemas cualitativos que no caben en el esquema universalista, desemboca en una inclinación tecnicista y en un nuevo dogmatismo: Condorcet no acariciaba dudas, sino certidumbres, no veía dilemas, sino soluciones. La política no era el resultado aleatorio de fuerzas e intereses sociales en pugna, sino la encarnación de las etapas de la razón histórica. Precisamente, el estudio de las leyes universales permitiría al Hombre, según Condorcet, predecir *con una seguridad casi entera* los eventos del porvenir: la esfera de la vida pública dejaría de ser una *empre-*

*sa quimérica* para convertirse en una actividad reglamentada por la ciencia, es decir, en la aplicación de las leyes universales exactas a casos concretos, con lo cual desaparecería todo fenómeno de incertidumbre (Condorcet, 1971: 253 y 267). La concepción de Condorcet revela una fuerte tendencia *tecnocrática*, tan en boga desde entonces en el seno de las ideologías políticas más disímiles; él creyó en la existencia de soluciones uniformes, generales y válidas para todos los casos, diseñadas por los científicos que detentan la verdad.

No es superfluo indicar que esta doctrina es favorable a un despotismo ilustrado, ejercido desde un centro omnímodo y omnisciente, que tiene la obligación moral e histórica de imponer su certeza y su proyecto al resto de la sociedad. De aquí hay un paso a la sacralización de la política (Gentile, 2002: 175). Concordante con esta visión tecnocrática, Condorcet combatió los llamados poderes intermedios que preconizó Montesquieu, el contrapeso mutuo de los poderes del Estado que patronizaban los liberales, toda forma de federalismo y toda diferencia substancial entre ciencias naturales y sociales. El peligro inherente a esta concepción radica, como hoy se sabe, en la posibilidad de que el progreso continuo, las normas uniformantes y las grandes estructuras supranacionales se transformen en verdades irrefutables y en estrategias infalibles, es decir, en abstracciones e idolatrías, ante cuyo altar se sacrifican los valores particulares y se aplastan las diferencias nacionales, para no mencionar a los millones de víctimas de carne y hueso que en el siglo XX fueron inmolados en nombre de esas doctrinas universalistas.

## UNA PREGUNTA FINAL

Como corolario se puede decir que casi todas las doctrinas en torno a leyes obligatorias de la evolución histórica han exhibido una cierta afinidad hacia inclinaciones totalitarias y, además, han presentado notables incongruencias en comparación con el desarrollo efectivo de las sociedades. En general, constituyen un saber con valor museal y documental. Por otro lado, hay que plantearse una cuestión fundamental: casi todas las sociedades del Tercer Mundo *imitan* a las del primero en los elementos centrales que definen un desarrollo bien logrado, conservando rasgos endó-

genos en los terrenos cada vez más marginales de la religión, la vida familiar y el folklore. *¿Es la imitación una forma de ley histórica obligatoria, sobre todo si es reiterativa y si los anhelos correspondientes son casi irrefrenables?* Con todas las anomalías, excepciones y variantes que se quiera, las naciones del Tercer Mundo y sus portavoces están convencidos de que el triángulo mágico conformado por desarrollo, progreso y crecimiento representa algo así como un imperativo histórico insoslayable.

Desde un sentido común guiado críticamente, lo único que se puede hacer es llamar la atención respecto de las ambivalencias de todo esfuerzo imitativo, acerca de los aspectos negativos asociados con la modernidad *obligatoria* y en torno a la inescapable uniformidad a la que se llegará si el mundo se dirige hacia un solo objetivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, Alemania, Kohlhammer.
- Adorno, Theodor W. (1963), *Drei Studien zu Hegel*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1969), "Fortschritt", en Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp, pp. 29-50.
- Andrew, Arato y Paul Breines (1986), *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Avineri, Shlomo (1976), *Hegels Theorie des modernen Staates*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Barth, Hans (1961), *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, Alemania, Rentsch.
- Beierwaltes, Werner (1979), *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Fráncfort, Alemania, Klostermann.
- Bitterli, Urs (1991), *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, Munich, Alemania, Beck.
- Colleti, Lucio (1970), *Zur Stalin-Frage*, Berlín, Alemania, Merve.
- Condorcet, Jean Antonie Nicolás, Marqués de Caritat (1971), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Francia, Editions sociales.
- Fetscher, Iring (1960), "Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", *Marxismusstudien*, vol. 3, pp. 73-76.
- Fetscher, Iring (1971), *Hegel — Grösse und Grenzen*, Stuttgart, Alemania, Kohlhammer.
- Fleischer, Helmut (1969), *Marxismus und Geschichte*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.

- Furet, François (1995), *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gentile, Emilio (2002), "Die Sakralisierung der Politik", en Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Fráncfort, Alemania, Fischer, pp. 166-182.
- Guggenberger, Bernd (1974), *Wem nützt der Staat? Kritik der neomarxistischen Staatstheorie*, Stuttgart, Alemania, Kohlhammer.
- Habermas, Jürgen (1963), *Theorie und Praxis*, Neuwied, Alemania, Luchterhand.
- Habermas, Jürgen (1963a), "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", en Jürgen Habermas (1963), pp. 261-335.
- Habermas, Jürgen (1963b), "Hegels Kritik der Französischen Revolution", en Jürgen Habermas (1963), pp. 89-107.
- Habermehl, Werner (1981), *Historizismus und kritischer Rationalismus*, Friburgo/Munich, Alemania, Alber.
- Hegel, G. W. F. (1970a), *Werke*, vol. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970b), *Werke*, vol. 3, *Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1980), *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Alemania, Meiner.
- Heimann, Horst (1989), "Marxismus als Fundamentalismus?", en Thomas Meyer (comp.), *Fundamentalismus in der Dritten Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp, pp. 213-230.
- Heller, Agnès (comp.) (1983), *Lukács Reappraised*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press.
- Henrich, Dieter (1981), *Hegel im Kontext*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Hiller, Kurt (1970), "Glossen zu Hegels sogenannter Philosophie der Geschichte", en Gerd-Klaus Kaltenbrunner (comp.), *Hegel und die Folgen*, Friburgo, Alemania, Rombach, pp. 165-177.
- Holz, Hans Heinz (1968), *Utopie und Anarchismus*, Colonia, Alemania, Pahl-Rugenstein.
- Kadárkay, Arpad (1994), *Georg Lukács*, Valencia, España, Edicions Alfons el Magnànim.
- Knauer, Peter (2003), "Eine andere Antwort auf das 'Theodizeeproblem' —was der Glaube für den Umgang dem mit Leid ausmacht", *Theologie und Philosophie*, vol. 78, núm. 2, pp. 193-211.
- Landgrebe, Ludwig (1954), "Hegel und Marx", *Marxismusstudien*, vol. I, pp. 39-53.
- Lichtheim, George (1970), *Georg Lukács*, Londres, Reino Unido, Collins/Fontana.
- Löwith, Karl (1964), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, Alemania, Kohlhammer.
- Löwith, Karl (1967), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Alemania, Kohlhammer.
- Lukács, Georg (1967), *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied/Berlin, Alemania, Luchterhand.

- Lukács, Georg (1967a), "Taktik und Ethik", en Georg Lukács (1967), pp. 1-40.
- Lukács, Georg (1967b), "Freie oder gelenkte Kunst?", en Georg Lukács (1967), pp. 434-463.
- Lukács, Georg (1976c), "Die moralische Sendung der kommunistischen Partei", en Georg Lukács (1967), pp. 136-143.
- Marcuse, Herbert (1962), *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied, Alemania, Luchterhand.
- Marcuse, Herbert (1969), "Zum Begriff der Negation in der Dialektik", en Herbert Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp, pp. 185-190.
- Marx, Karl (1964), *Die Frühschriften. Nationalökonomie und Philosophie*, Stuttgart, Alemania, Kröner.
- Mayorga, René (1971), *Sein und Geschichte. Zur Kritik der negativen Ontologie und Geschichtsphilosophie Martin Heideggers*, Berlín, Alemania, Freie Universität Berlin.
- Melotti, Umberto (1974), *Marx y el Tercer Mundo*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.
- Niel, Matilde (1972), *Psychoanalyse des Marxismus*, Munich, Alemania, List.
- Plexanov, Georgij V. (1971), "Zur Geschichtsphilosophie Hegels", *Das Argument*, vol. 13, núms. 4/5, pp. 280-291. [Publicado originalmente en 1895.]
- Popper, Karl R. (1975), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. II: *Falsche Propheten*, Munich, Alemania, Francke.
- Prada Oropeza, Renato (1998), "Razón, racionalismo y los universales", *Dialéctica*, vol. 22, núm. 31, pp. 141-158.
- Prestipino, Giuseppe (1977), *El pensamiento filosófico de Engels. Naturaleza y sociedad en la perspectiva teórica marxista*, México, México, Siglo XXI.
- Reyes, Alfonso (1959), *La filosofía helenística*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ritter, Joachim (1965), *Hegel und die Französische Revolution*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Russell, Bertrand (1975), *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present*, Londres, Reino Unido, Allen & Unwin.
- Sarkisyanz, Emanuel (1955), *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübinga, Alemania, Mohr-Siebeck.
- Schaeffler, Richard (1973), *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt, Alemania, WBG.
- Schmidt, Alfred (1977), *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Munich, Alemania, Hanser.
- Schnädelbach, Herbert (1974), *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Friburgo, Alemania, Alber.
- Sebag, Lucien (1967), *Marxismus und Strukturalismus*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.
- Thyssen, Johannes (1970), *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Bonn, Alemania, Bouvier.
- Topitsch, Ernst (1961), "Marxismus und Gnosis", en Ernst Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, Alemania, Luchterhand, pp. 261-296.

- Topitsch, Ernst (1972), *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Munich, Alemania, Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Topitsch, Ernst (1979), *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburgo, Alemania, Hoffmann & Campe.
- Topitsch, Ernst (1980), *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Munich, Alemania, Piper.
- Watnick, Morris (1966), "Relativismus und Klassenbewusstsein: Georg Lukács", en Leopold Labedz (comp.), *Der Revisionismus*, Colonia/Berlín, Alemania, Kiepenheuer & Witsch, pp. 189-221.
- Wellmer, Albrecht (1969), *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Fráncfort, Alemania, Suhrkamp.

**H. C. F. Mansilla:** Estudió ciencias políticas y filosofía en universidades alemanas. Hizo su doctorado en 1973 (*magna cum laude*). La Universidad Libre de Berlín le confirió la *venia legendi* en 1976. Ha sido profesor visitante en universidades de Alemania, Australia y Suiza. En España fue catedrático visitante del Instituto de Altos Estudios José Ortega y Gasset de la Universidad Complutense. Desde 1999 es catedrático visitante de la Universidad de Zurich (Suiza). Es miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y correspondiente de la Real Academia Española. Es escritor independiente. Ha publicado varios libros sobre sociología política, crítica de mentalidades autoritarias y ecología política.

D. R. © H. C. F. Mansilla, México, D.F., julio-diciembre, 2007.