



BOLETÍN  
DE LA ACADEMIA  
NACIONAL DE HISTORIA

Volumen XCIX Nº 205  
Enero-junio 2021  
Quito-Ecuador

## ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

|                            |                                 |
|----------------------------|---------------------------------|
| Director                   | Dr. Franklin Barriga Lopéz      |
| Subdirector                | Dr. Cesar Alarcón Costita       |
| Secretario                 | Ac. Diego Moscoso Peñaherrera   |
| Tesorero                   | Dr. Eduardo Muñoz Borrero, H.C. |
| Bibliotecaria archivera    | Mtra. Jenny Londoño López       |
| Jefa de Publicaciones      | Dra. Rocío Rosero Jácome, Msc.  |
| Relacionador Institucional | Dr. Claudio Creamer Guillén     |

## COMITÉ EDITORIAL

|                                 |   |
|---------------------------------|---|
| Dr. Manuel Espinosa Apolo       | Universidad Central del Ecuador                     |
| Dr. Kléver Bravo Calle          | Universidad de las Fuerzas Armadas ESPE             |
| Dra. Libertad Regalado Espinoza | Universidad Laica Eloy Alfaro-Manabí                |
| Dr. Rogelio de la Mora Valencia | Universidad Veracruzana-México                      |
| Dra. María Luisa Laviana Cuetos | Consejo Superior Investigaciones Científicas-España |
| Dr. Jorge Ortiz Sotelo          | Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú |

## EDITORA

|                                |                                       |
|--------------------------------|---------------------------------------|
| Dra. Rocío Rosero Jácome, Msc. | Universidad Internacional del Ecuador |
|--------------------------------|---------------------------------------|

## COMITÉ CIENTÍFICO

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| Dra. Katarzyna Dembiz         | Universidad de Varsovia-Polonia                    |
| Dr. Silvano Benito Moya       | Universidad Nacional de Córdoba/CONICET- Argentina |
| Dra. Elissa Rashkin           | Universidad Veracruzana-México                     |
| Dr. Hugo Cancino              | Universidad de Aalborg-Dinamarca                   |
| Dr. Ekkehart Keeding          | Humboldt-Universitat, Berlín-Alemania              |
| Dra. Cristina Retta Sivolella | Instituto Cervantes, Berlín- Alemania              |
| Dr. Claudio Tapia Figueroa    | Universidad Técnica Federico Santa María – Chile   |
| Dra. Emmanuelle SinarDET      | Université Paris Ouest - Francia                   |
| Dr. Roberto Pineda Camacho    | Universidad de los Andes-Colombia                  |
| Dra. Maria Leticia Corrêa     | Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Brasil    |

## BOLETÍN de la A.N.H.

Vol XCIX  
Nº 205  
Enero-junio 2021

© Academia Nacional de Historia del Ecuador  
ISSN Nº 1390-079X  
eISSN Nº 2773-7381

### Portada

Eduardo Kingman Riofrío, pintor ecuatoriano, 1913–1997  
Fotografía, colección familia Kingman. Tomada de su fb.

### Diseño e impresión

PPL Impresores 2529762  
Quito  
landazurifredi@gmail.com

julio 2021

Esta edición es auspiciada por el Ministerio de Educación

## ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA DEL ECUADOR

### SEDE QUITO

Av. 6 de Diciembre 21-218 y Roca  
2 2556022/ 2 907433 / 2 558277  
ahistoriaecuador@hotmail.com  
publicacionesanh@hotmail.com

## IDEAS FILOSÓFICAS DE LA HISTORIA<sup>1</sup>

Saúl Uribe Taborda<sup>2</sup>

### Resumen

Las expresiones más significativas de la *filosofía de la historia* que han obsesionado a investigadores e inspirado cientos de investigaciones, fueron quizás, aquellas ideas profesadas por Georg W. Hegel. En el presente artículo se discuten algunos de los argumentos hegelianos sobre la historia como un fin racional. Estas ideas, constituyen desde su formulación el espacio de las grandes discusiones del mundo erudito, no sólo dedicado a la filosofía especulativa, sino también a la historiografía positivista. El artículo se estructura en tres sesiones: la primera, discute las ideas filosóficas de la historia; en la segunda parte, se aborda la noción de historia y su relación con el materialismo histórico dialectico en Karl Marx, y en la tercera parte se discuten aspectos de la obra de Walter Benjamín como posibilidad para una práctica emancipatoria de la historia en América Latina.

**Palabras clave:** Filosofía, historia, materialismo histórico, emancipación, América Latina.

### Abstract

The most significant expressions of the philosophy of history

---

1 Recibido: 25/04/2021 // Aceptado: 31/05/2021

2 Docente e investigador de la Universidad Politécnica Salesiana. Historiador, arqueólogo, antropólogo, investigador y profesor colombo ecuatoriano. Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Historia; Miembro Honorario de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Napo. Antropólogo de la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Maestro en Estudios Socioambientales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador; doctor candidato de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia; doctor candidato de la Universidad Autónoma de Barcelona. También se ha formado en el Centro de Resolución de Conflictos y Cultura de Paz, en Göteborg, Suecia.

that have obsessed researchers and inspired hundreds of investigations were perhaps those ideas professed by Georg W. Hegel. In this article some of the Hegelian arguments about history as a rational end are discussed. These ideas, from their formulation, constitute the space for the great discussions of the scholarly world, not only dedicated to speculative philosophy, but also to positivist historiography. The article is divided into three sessions: the first, discusses the philosophical ideas of history; In the second part, the notion of history and its relationship with dialectical historical materialism in Karl Marx are addressed, and in the third part aspects of Walter Benjamin's work are discussed as a possibility for an emancipatory practice of history in Latin America.

**Keywords:** Philosophy, history, historical materialism, emancipation, Latin America.

## La filosofía y su idea de la historia

Las expresiones más significativas de la *filosofía de la historia* que han obsesionado a investigadores e inspirado a cientos de investigaciones, fueron quizás las ideas profesadas por Hegel, quien argumentó que la historia posee un fin racional, y que la misma es juez de tales fines. Estas ideas, constituyen desde su formulación el espacio de las grandes discusiones del mundo erudito, no sólo dedicado a la filosofía especulativa, sino también a la historiografía positivista. En el ocaso del hegelianismo y su visión de *sistema*, se afianzó en los seguidores de Hegel, distintos argumentos para defender y extraer las últimas consecuencias de una tesis insuperable por su carácter metafísico. No es de extrañar que el agotamiento de la razón en su desarrollo histórico justifique el dominio, en tanto que

apoderarse de la realidad en su universalidad, lleva consigo implícito la necesidad del ejercicio del poder.

Desde los inicios de la cultura, existe un componente de dominación y poder. Extraer causas y conclusiones a través del mito ya es una forma de ejercicio de poder. La racionalización, así como la explicación, ya suponen *ipso facto* una forma de dominación sobre lo extraño y sus fuerzas hostiles e indómitas. Así, lo han entendido muy bien Adorno y Horkheimer quienes argumentan que “(...) *el mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar*”.<sup>3</sup> Solo el ser humano ha podido transformar la naturaleza y transformarse así mismo en dicho proceso, ejercicio de poder que le procura un orden a su medida. Solo el ser humano convierte la naturaleza en ansilla de su gusto. Más, la dominación no solo se aplica a la naturaleza, sino también al ser humano, o al menos, este es el juicio de la historia.

Afirmar con Hegel que la historia es juez del proceso universal por el que el ser humano orquesta las condiciones necesarias de su libertad, por fuera de la necesidad, implica desde su enunciación, un elemento de dominio. Lo que hemos ganado en la historia de las ideas, en el desarrollo de la ciencia y la técnica, no es un asunto menospreciable, sino todo un patrimonio, que traduce las luchas entre el ser humano y la naturaleza. Patrimonio que, de acuerdo con el autor de la *Fenomenología del espíritu*, indica el feliz matrimonio entre *ser* y *pensar*, entre *esencia* y *existencia*. Es decir, el único ser que participa de la totalidad de lo *ente* como diría Heidegger,<sup>4</sup> y que puede emitir un juicio como ser humano. Pero, ya emitir un juicio presupone cierta violencia sobre las cosas, y cierta política de la verdad. La naturaleza no presenta signos providenciales, sino todo lo contrario, el ser humano es quien crea patrones y en último término, leyes que han facilitado nuestra supervivencia como *genero universal*; es decir, el ser humano es una porción de la naturaleza que obliga a hablar a la misma. Similar opinión podemos encontrar en Kojève que argumenta que:

<sup>3</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 63.

<sup>4</sup> Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2001.

(...) el Ser real existente en tanto que Naturaleza es el que produce al Hombre que revela, esa Naturaleza (y a sí mismo) por la palabra. Es el Ser real que así se transforma en “verdad” o en realidad-revelada-por-la-palabra y que se convierte en una verdad cada vez más “significativa” a medida que su revelación discursiva deviene más adecuada y completa<sup>5</sup>

La tesis expuesta por Kojève sobre la investigación ontológica, lógica y dialéctica del *ser* en Hegel, debe ser comprendida con arreglo a una distinción fundamental que radica en la palabra. El *ser*<sup>6</sup> es dialéctico por cuanto su revelación esta precedida por la negación de su aspecto inauténtico. Más, su verdad como se podrá entrever únicamente es accesible a un ser que presuponga en su conciencia una estructura dialéctica. En palabras más sencillas, los enunciados sobre el *ser* así como la depuración de su verdad se llevan a cabo en un orden conceptual. Este es el esfuerzo del concepto que Hegel no dejó de enseñarnos a lo largo de sus *Lecciones de historia universal*.<sup>7</sup>

Por lo dicho, se podrá afirmar que el pensador alemán es un autor de ontología general, por cuanto trata de explicar el *ser* en su ordenamiento lógico y existencial. Más, como se expuso en los primeros renglones, es un autor de sistema, por cuanto su noción de experiencia no se agotaba en una resolución noética, sino en una visión de conjunto. En opinión de Jean Hippolyte (1946), Hegel “(...) amplía de una manera considerable la noción de experiencia, de suerte que la crítica de la experiencia se extiende en Hegel a la experiencia ética, jurídica, religiosa y no se limita a la experiencia teórica”.<sup>8</sup>

Efectivamente, a lo largo de la obra de Hegel, no solo existe una investigación de la estructura lógica de la conciencia. En contraposición con Kant, quien asumía las categorías del conocimiento como incólumes y apriorísticamente dadas a la conciencia, Hegel comprendió que estas no eran sino el resultado de su desarrollo his-

5 Alexander Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Pleyade, Madrid, 1982.

6 Para la lógica dialéctica, el ser es un proceso que evoluciona a través de contradicciones que determinan el contenido y el desarrollo de toda la realidad (Marcuse, 1994, pág. 220).

7 George Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tecnos, Madrid, 2005.

8 Jean Hippolyte, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1946, p. 11.

tórico. En colaboración con lo expuesto Hippolyte, es fácil entrever que el autor de la *Fenomenología* trato de exponer tanto los contenidos de la razón teorética como la práctica, en su ordenamiento histórico.

Lo cual quiere decir, que la libertad, principal tópico de la filosofía práctica, a más de ser un esquema de la moralidad, (cuyo último objetivo es la realización de un reino de finalidades según Kant),<sup>9</sup> es una idea que comprende en sí misma un desarrollo histórico, y que se ha manifestado en los sectores donde se ha dado cita el espíritu. Así, para Hegel, la idea de libertad en su formación ha recorrido un trayecto que va desde Oriente a Occidente, que en último análisis se concretizaba en el Estado Prusiano. He aquí lo expuesto por Lowith, para clarificar la visión hegeliana:

En su filosofía de la historia, los pasos más importantes de la auto liberación del espíritu se hallan en el comienzo, es decir, en Oriente, y, en fin, ósea, en Occidente. El acontecer universal se inicia con los grandes imperios del Antiguo Oriente, con China, India y Persia; continúa, a través del triunfo decisivo de los griegos sobre los persas, con las formaciones estatales de Grecia y Roma, en el Mediterráneo, y finaliza con los imperios germano- cristianos de los nórdicos occidentales.<sup>10</sup>

Es importante reconocer los aspectos teológicos ínsitos a la obra de Hegel, para tener una idea precisa sobre conceptos fundamentales como: *espíritu* y *libertad*. Es un lugar común de la metafísica de los siglos XVIII y XIX (cuyo conjuntó recibe el nombre de idealismo alemán), el hecho de concebir a la razón como soberana libre de los asuntos humanos. Desde Kant, pasando por Fichte y Schelling, hasta llegar a Hegel, podemos encontrar la dicotomía entre reino de la necesidad y reino de la libertad.

El primero era gobernado por la *ley de hierro*<sup>11</sup> de la mecánica newtoniana, mientras que el segundo representaba la voluntad libre,

9 Kant Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

10 Karl Löwith, *De hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionara del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 56-57.

11 George Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Valls Plana, R. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1997.

propuesto por el epicureísmo, pero llevada a sus últimas consecuencias en el cristianismo. De allí que: Por lo que no resulta extraño, que, para esta época, la vida de Jesucristo representaba no solo la concreción de la idea de liberad (como en Hegel), sino también un esquema de la moralidad (como en Kant). De acuerdo con Lowith, "(...) *el fundamento último para la construcción histórico-final de Hegel reside en su valoración absoluta del cristianismo, según cuya fe escatológica el fin y la plenitud de los tiempos aparición en Cristo*".<sup>12</sup>

En colaboración con lo expuesto por Lowith, se puede comprender por qué Hegel hizo de la historia un artículo de fe sublime, frente al *apriorismo* dogmático de la Iglesia, que promulgaba la idea de un espíritu que gobernaba sobre los aspectos contingentes y singulares del desarrollo de los pueblos. En sus propias palabras, Lowith señala que: "(...) *aquella fe es (...) indeterminada; es una fe en la Providencia en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo*".<sup>13</sup>

En contra de la valoración común de su época, se puede presumir que Hegel hizo de Dios, un *ente realísimo* en desarrollo. Para advertir la decisiva influencia que este pensador representó no solo dentro de la historiografía, sino para las aspiraciones de los movimientos revolucionarios del siglo XIX, basta considerar sus inteleciones sobre el desarrollo del *espíritu libre* a partir de su movimiento dialéctico. Así, la lucha entre griegos y pueblos orientales significó para este autor, no sólo la asunción de un gobierno de hombres libres, sino la manifestación de la razón.

Lo mismo valdría para la revolución francesa que, para Hegel, este acontecimiento histórico que representaba en su conjunto, las fuerzas que subyacen y pugnan por la idea de libertad, cuya inspiración fueron ciertamente las ideas ilustradas. Con la restauración del Estado prusiano, se constituye la reconciliación entre fe y política, donde Hegel intuyó la realización del *Reino de la libertad*. Idea que se inscribió en los jóvenes hegelianos (entre los que figuraba Feuerbach y Marx), como un asunto de conciencia de la época y de

<sup>12</sup> Karl Löwith, op. cit., p. 60.

<sup>13</sup> George Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 107.

máxima necesidad. En el colofón de lo expuesto hasta el momento, la *Filosofía de la historia* de Hegel representa en esencia, un intento por demostrar la evolución de la razón a partir de sus momentos históricos, que en palabras de Marcuse argumenta que:

(...) la *Filosofía de la Historia* expone en el contenido histórico de la razón. O sea, que aquí el contenido de la razón es el mismo contenido de la historia, aunque al decir contenido no nos referimos a la miscelánea de los hechos históricos, sino a lo que hace de la historia una totalidad racional, las leyes y tendencias a las que apuntan los hechos y de las que reciben su significación.<sup>14</sup>

Todo lo real es racional, y todo lo racional es real. Esta expresión, que no en pocas ocasiones, ha sido interpretada fuera de contexto, y en detrimento de su valor auténticamente filosófico, traduce, por antonomasia, las aspiraciones de sistema que Hegel trató de dotar a su filosofía. De ahí, la dificultad que lleva implícita la interpretación de la misma. Sin caer en una exposición exhaustiva sobre el contenido que alberga esta expresión, nos limitaremos a señalar que su significado viene articulado al concepto mismo de historia.

El desarrollo de la filosofía a través de su propio movimiento dialectico, nos ha ido demostrando mayor efectividad sobre la identidad entre *ser* y *pensar*, entre *realidad* y *concepto*, entre *sujeto* y *objeto*, es insoslayable que la historia en un momento determinado cumplirá a satisfacción dicha identidad. Por lo demás, esta expresión supone las aspiraciones de sistema y significa el desarrollo de las fuerzas del espíritu libre y su correlación con la realidad, en tanto esta facilita las condiciones necesarias para su despliegue.

Para Hegel, la serie de acontecimientos propios de la modernidad, entre los que destacan el auge de la nueva ciencia, y la legalidad del Estado-nación, representaban nada menos que las condiciones por las cuales se orquestaría la totalidad de la razón. Teleología de la razón, y de la libertad, he aquí las palabras claves para definir la naturaleza dialéctica del espíritu absoluto, en tanto este concepto da cuenta de la totalidad, puesto que es el trasunto de todos

14 Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona, 1994, p.200

los momentos previos a su constitución, y por lo tanto realización completa. En otras palabras, su constitución no es sino resultado de la superación de determinados momentos históricos, que parten de la naturaleza, hacia la reflexión de orden conceptual, y retornan como producto espiritual, tanto en orden gnoseológico como existencial.

En palabras de Walter Jaeschke (1998), el Espíritu absoluto, es la “ (...) esfera de la vida espiritual en la que el espíritu se suelta de la realidad efectiva externa, vuelve sobre sí y hace de sí su objeto, y precisamente en esta medida es absoluto: ésta cabe sí y es libre por ello”<sup>15</sup> Y si bien, el espíritu absoluto representaba, en definitiva, el ser que se piensa a sí mismo, la identidad entre objeto y sujeto, es sorprendente observar la estimación relativa que Hegel dio al trabajo.

A decir verdad, absoluto y realidad efectiva son términos intercambiables, más, a despecho de las intelecciones metafísicas de Hegel, realidad es nada menos que producto del trabajo humano. Sin embargo, en el marco del capitalismo industrial de aquella época, fue Marx, quien diagnosticó las contradicciones que aún no se habían resuelto en la totalidad hegeliana. Estas contradicciones, por lo demás, desarrolladas a lo largo de la obra del pensador de *El Capital*, se pueden agotar en una: el proletariado. Al respecto, es importante tener en consideración lo expuesto por Marcuse:

La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que, si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruido. Según Marx, tal elemento existía, era el *proletariado* La existencia del proletario contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón.<sup>16</sup>

De ahí, no es de extrañar, que Marx, como epígono del hegelianismo, llevó a sus últimas consecuencias la realización de dicha totalidad racional. Para la consecución de la libertad absoluta, Marx realizó un programa crítico de las condiciones materiales del ser hu-

<sup>15</sup> Walter Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998, p. 39.

<sup>16</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona, 1994, p.257

mano en el marco del capitalismo. Y si la historia ha sido juez de los procesos de libertad, es importante de acuerdo con el legado de este filósofo, erosionar las estructuras que han hecho del sujeto un esclavo, y hacer de él, heredero completo de la historia, a fin de que su revolución sea liberación para todos. Liberación que implica, al mismo tiempo, dominio verdadero de la sociedad sobre la realidad.

### Historia y materialismo histórico

La idea de *historia* en la filosofía hegeliana como se pudo observar, presupone en esencia, el desarrollo ininterrumpido del *espíritu absoluto*. Es decir, el estadio por el que *ser* y *pensamiento* se identifican. Lo cual no quiere decir, sino que las contradicciones entre las formas del conocimiento y la realidad han sido superadas. La evolución de la *conciencia* a lo largo de la historia, y la descripción verídica del *ser*, fue la conclusión a la que llegó Hegel, tras su investigación sobre la *Historia universal*. Esta es la totalidad, el carácter devenido del espíritu. En el mismo sentido, las contradicciones entre *razón* y *realidad*, entre *esencia* y *existencia* fueron resueltas sin más en la edificación del sistema. De suerte que, para Hegel la modernidad, y todas sus conclusiones supusieron piedra de toque a todos los padecimientos de la humanidad.

En este orden de ideas, la estructura dialéctica de la historia se presenta como una panacea a todos los desencantos y desencuentros con los que se ha visto enfrentada la humanidad. Así la esclavitud no fue sino un momento previo para la realización de la idea de libertad. Y lo mismo valdría para las relaciones sociales entre el barón y la gleba, de una formación histórica como lo fue el feudalismo, cuya superación representó nada menos que la ilusión de autonomía y el despliegue de las fuerzas productivas del ser humano en el capitalismo. O al menos, esta fue la realidad enajenada que Marx observó en el siglo XIX.

La propia estructura dialéctica del conocimiento y del *ser*, abona el campo para nuevas contradicciones. En otras palabras, todo lo que llega a ser verdadero en una época, se convierte en falsedad

en aquella que la segunda. La realidad en su aspecto ontológico, para llegar a ser efectiva, comprende condiciones necesarias para su realización y un sentido enteramente racional. *Todo lo real es racional, y todo lo racional es real*, sintetiza soberbiamente el desarrollo del espíritu y del saber. Recordemos que esta expresión en esencia traduce la efectividad de la realidad, cuya necesidad es absoluta. La totalidad hermética de Hegel, por lo tanto, supondría la resolución de todos los aspectos irracionales de la realidad. Así, el despotismo como hecho social y el dogmatismo superado por la *edad de la razón* (la modernidad y el uso de la ciencia), representaron las condiciones necesarias para la realidad efectiva de la época del autor de la *Fenomenología*. Al respecto de la tesis hegeliana, Frederick Engels señaló:

(...) todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente.<sup>17</sup>

En consecuencia, todo lo que fue necesario para una época, es derogado en una posterior. Así, para la instauración del gobierno civil, la revolución francesa se presentó en su absoluta necesidad. La promesa por la cual la razón garantizara las condiciones de realización del ser humano en total libertad, fue al menos uno de los presupuestos por los cuales Hegel sentenció indirectamente el *final de la historia*. He aquí, la controversia y la polémica a la que llegaron los jóvenes hegelianos,<sup>18</sup> entre los cuales Engels y Marx diagnosticaron la rémora para la irrealización de aquella totalidad.

17 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2006, pp. 10-11.

18 Los denominados "jóvenes hegelianos" representaron un grupo compuesto por autores del todo disimiles en su teoría. Más, todos partían de un lugar común: el sistema hegeliano y su dignidad en el marco de las revoluciones de 1840. Así, la crítica y la disolución del sistema hegeliano llevada a cabo por autores como Feuerbach, Marx, Stirner, Bauer, entre otros, se debieron por razones ontológicas, políticas y teológicas, muy arraigadas con la situación histórica de su época, que, a juicio de Marx, presentaba una naturaleza del todo invertida. En palabras de Lowith: "[...] todos ellos se sustrajeron a los vínculos con el mundo existente o, mediante una crítica revolucionaria, quisieron subvertir la condición actual de lo existente" (2008, pág. 11).

A diferencia de la superación de las contradicciones entre esencia y existencia lograda en la instauración del gobierno civil, es difícil no poder observar que Estado y derecho se presentaron como los nuevos instrumentos de esclavitud. Estas son las contradicciones que Marx entendió a título de fuerzas motoras de la historia. La ir-resolución implícita en la propia estructura de la realidad permite inferir que la historia no es sino un proceso infinito, donde lo *absoluto* fue, a decir verdad, una justificación teórica para la legalidad de cierta conciencia de clase. Esta es la burguesa, cuyo asidero jurídico se vio materializado en el derecho civil, que justificó así mismo la propiedad privada y la explotación del trabajo a partir de la jurisdicción de aquella. Es decir, lo que fue para Hegel realización de una totalidad racional, inspirada en la idea de libertad, fue para Marx momento de enajenación. Es el proletariado ciertamente la contradicción fraguada por las nuevas relaciones sociales del gobierno civil. Para tener una idea más clara de lo afirmado, basta con señalar lo expuesto por Karl Löwith:

(...) en su existencia real el obrero asalariado “libre” es menos libre que el esclavo antiguo, pues aunque sea el propietario de su facultad de trabajar y esté igualmente justificada la posesión de los medios de producción y sólo enajene un trabajo especial por un tiempo limitado, se hace esclavo, total y absolutamente, del mercado del trabajo, porque su capacidad ya vendida de trabajar era lo único que efectivamente poseía y tuvo para poder existir en general.<sup>19</sup>

Y en efecto, la libertad para Hegel, en su aspecto absoluto si bien es presupuesto innegable de la autenticidad del *ser* y el conocer, no se puede eliminar la idea de que su posesión devino en un asunto de clase. A juicio de Marx, esta no es sino la consecuencia de un mundo invertido. Por otro lado, la identidad entre *ser* y *pensar*, entre *esencia* y *existencia* no se resuelve a ojos de Marx en una crítica de la conciencia, sino a partir de una verdadera revolución de las condiciones materiales de existencia en una época determinada. De ahí, que, para el autor del *Capital*, en la totalidad absoluta de Hegel, no

<sup>19</sup> Karl Löwith, op. cit., p. 203.

existió superación de las contradicciones, sino permanencia de la negación.

Al respecto Marcuse ha señalado que la dialéctica en Marx asume una posición crítica por cuanto "(...) *caracteriza su sentido como «comprensión de la inseparabilidad de las oposiciones en la fundamentación filosófica y como conservación (y no superación» de la contradicción en el resultado»*".<sup>20</sup> Y en efecto, si el problema de la validez entre *esencia* y *existencia* traduce la justa correlación entre las condiciones materiales y el despliegue de los atributos de lo humano, es fácil adivinar que el proletariado, como clase universal no posee ni los medios necesarios para su realización, y aún menos, el acceso a los productos de la vida espiritual. En palabras de Marx:

(...) cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valor crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.<sup>21</sup>

La enajenación de la existencia del proletariado representó para Marx la irresolución de las contradicciones orquestadas en la historia universal. El capitalismo como superación del modo de producción del feudalismo, si bien posee un momento de verdad en el desarrollo del espíritu, en cuanto, la autonomía en el despliegue de las fuerzas productivas, así como en la libertad de la individualidad; es innegable que la propia estructura de la propiedad privada y el consiguiente trabajo asalariado produce objetos de uso no destinados a la satisfacción de necesidades inmediatas, sino para el mercado. El capitalismo es entendido, de acuerdo con Marx, como una formación histórica donde prima la cosa muerta, es decir la mercancía sobre la existencia.

Para llegar al final de aquella premisa, el fundador del materialismo histórico partió del análisis de las condiciones históricas

<sup>20</sup> Hebert Marcuse, *Entre herméutica y teoría crítica*, Herder, Barcelona, 1998, p. 87.

<sup>21</sup> Karl Marx, *Manuscritos económicos filosóficos*, Alianza, Madrid, 1980, p. 107.

de un estadio, donde las fuerzas productivas del ser humano llegaron a tal apogeo, que la industria y la ciencia podían garantizar el tan celebrado *reino de la libertad*. Así mismo, las derogaciones tanto a nivel de la conciencia como en la legalidad de las relaciones sociales, suscitadas en un orden cronológico que va desde la reforma, hacia la ilustración y desembocan en la revolución francesa, presentaron una ley interna, por la cual la tesis de Hegel era más que probada. Sin embargo, en sus posteriores consecuencias, tales revoluciones tanto en la conciencia como en la praxis humana fueron desvelando intereses y necesidades de clase.

Sin caer en valoraciones morales, es comprensible que la historia guarda en sí momentos claves donde la necesidad y la pasión rebasaran las condiciones efectivas de determinada época. Comprender *todo aquello que es*, exige un examen histórico del *pathos* particular y general de una época, en la medida que no son sino motivos conscientes y deseos, los que inspiran las grandes revoluciones. En palabras de Engels, los seres humanos, “(...) *al perseguir cada cual sus fines propios con la conciencia y la voluntad (...); y la resultante de estas numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia*”.<sup>22</sup>

Convenir en que únicamente el ser humano es sujeto o sustancia de la historia, ya es un buen signo para atrapar la teoría y la tarea que nos ha legado Karl Marx. Ya en los análisis de carácter fenomenológico, Hegel pudo entrever la evolución de la conciencia a partir de la negación del *ser ahí*. Lo cual no quiere decir que el ser humano es únicamente tal, en cuanto supera la condición del animal, puesto que toda formación espiritual, entendiéndola en *stricto sensu*, a saber: como patrimonio común e histórico de todos los productos enteramente humanos (ciencia, arte, religión); no es sino resultado de la negación de lo que se mantiene en la identidad consigo mismo (la naturaleza).

La negación o transformación de la naturaleza, en su acepción más original traduce la propia esencia del ser humano, en tanto el deseo por transformar la materia surge de una necesidad orgánica.

<sup>22</sup> Friedrich Engels, op. cit., p. 43.

En su disertación sobre la *dialéctica de amos y esclavos*, Kojeve ha señalado que “(...) nacida del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la «negación», la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado para satisfacer el hambre, por ejemplo”.<sup>23</sup> No obstante, de acuerdo con Kojeve, a diferencia del deseo que se dirige hacia un objeto natural, únicamente el deseo de reconocimiento sobre una multiplicidad de deseos es lo que determinará, en último término, la revelación de la autoconciencia, del Yo. Y en efecto, realidad humana existe en tanto hay reconocimiento y revelación mediante la palabra. Por todo ello, en un inicio tal deseo de reconocimiento asume la estructura *dialéctica entre amos y esclavos*. Siendo esta uno de los puntos de arranque de la teoría de Karl Marx.

La *dialéctica entre amos y esclavos* develó a este último pensador el sentido de la historia. Si el ser humano *es*, en tanto transforma la naturaleza, es innegable que la apropiación de los medios de subsistencia a lo largo de la historia ha tenido por excelencia y condición, las múltiples revoluciones. La derogación de un mundo vigente traduce, en su totalidad, las aspiraciones por legitimar un nuevo orden, por el cual el deseo de reconocimiento equivaldrá a la apropiación de los medios de producción. Así, la historia que va de Oriente a Occidente de acuerdo con Hegel, traducía este deseo de reconocimiento, en tanto el gobierno de todos garantizaría las condiciones necesarias de subsistencia.

Lo cual, en último análisis significó para Marx la realización de una realidad enteramente social. He aquí, que, en contraposición de la filosofía hegeliana, por cuanto esta no era sino imitación de una realidad invertida, Marx comprendió que la derogación de *todo lo que es*, no se llevaría a cabo en el *cielo de vaho purpurino*, sino en la revolución de las condiciones existentes, cuyo corazón fue el proletariado, y su cabeza: el materialismo histórico. Desde los *Manuscritos económicos filosóficos*,<sup>24</sup> este pensador no dejó de teorizar sobre el aspecto revolucionario que llevaba ínsito la dialéctica. De acuerdo con

---

23 Alexandre Kojeve, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires, 1982, p. 2.

24 Karl Marx, *Manuscritos económicos filosóficos*, Alianza, Madrid, 1980

Marcuse, los escritos primeros “(...) en su sentido y meta no sean de ningún modo puramente filosóficos, sino prácticos- revolucionarios: el derrocamiento de la sociedad capitalista por el proletariado económica y políticamente combativo”.<sup>25</sup>

No resultaría extraño, que el autor del *Capital* en su proyecto por revolucionar las estructuras de la realidad efectiva emprendió un análisis económico, político e histórico, para demostrar justamente la absoluta necesidad por tornar lo irracional en racional. Es decir, descubrir que, tras las relaciones sociales, así como la organización de las fuerzas productivas en el marco del capitalismo, existía la verdadera esencia del ser humano. Para advertir el significado que trató Marx, de imprimir a su obra, es importante tener en consideración lo profesado por Kosík:

Para el materialismo la realidad social puede ser conocida en su concreción (totalidad) a condición de que se descubra la *naturaleza* de la realidad social, de que se destruya la pseudoconcreción y de que la realidad social sea conocida como unidad dialéctica de la base y la superestructura, y el hombre como sujeto objetivo, histórico- social.<sup>26</sup>

Por pseudoconcreción de la realidad, Kosík entiende la contradicción entre el *género del ser* del ser humano y las condiciones materiales del capitalismo. La enajenación del sujeto en el marco de esta formación histórica, la adoración de objetos con valores de cambio, el salario como elemento propio de la esclavitud, la producción en masa de objetos que no son poseídos por el proletariado, determinan en su conjunto la pseudoconcreción de la realidad social. El análisis en términos históricos y materiales estriba en identificar las estructuras ontológicas del ser social. De suerte, que, si la transformación de la naturaleza ha sido la condición permanente de la realidad, es patente el hecho de que el trabajo en esencia es social.

De ahí, que únicamente la socialización de los medios de producción sea el factor para la verdadera concretización de la reali-

<sup>25</sup> Herbert Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932- 1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 67.

<sup>26</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967, p. 65.

dad. Hebert Marcuse en *Contribuciones fenomenológicas al materialismo histórico*,<sup>27</sup> en términos ontológicos de Martin Heidegger, comprende que en su aspecto original el *Dasein* y su realización comprende un elemento práctico. Es decir, solo el trabajo y las múltiples técnicas desarrolladas a lo largo de la historia, le han valido al ser humano, no solo apoderarse de la realidad, sino reproducirse así mismo. Es por ello que la historia, como elemento inherente a la esencia del ser humano represente, por antonomasia, el proceso de transformación de las condiciones dadas en la naturaleza, en una realidad social, donde el ser humano no solo se realiza, sino donde se encuentra a sí mismo. En palabras, de Marcuse “(...) esta determinación de la existencia es histórica, es circunscrita por la situación histórica de la existencia; las posibilidades que en cada caso tiene el ser humano concreto son trazadas por ella, al igual que su realidad y su futuro”.<sup>28</sup>

El análisis de las formaciones históricas partía justamente del capitalismo, por cuanto sus categorías económicas comprendían, en su seno, los aspectos de los modos de producción precedentes. De manera, que la crítica a la economía política representaba un esfuerzo por demostrar la rigidez de conceptos referidos a la realidad enajenada, invertida. Así, trabajo asalariado, propiedad privada y capital, a más de justificar la explotación del proletariado, significaron para Marx componentes propiamente de épocas prehistóricas, puesto que en su conjunto inscribían en la sociedad relaciones de explotación y subordinación, que a juicio no solo de Marx, sino de Hegel, eran elementos de la barbarie. En relación, con su propio método histórico, permitamos que el autor se exprese en sus propias palabras:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando.<sup>29</sup>

27 Herbert Marcuse, *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, Plaza y Valdés, México, 2010.

28 *Ibid.*, p. 88.

29 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1953, p. 26.

La historia lleva en su seno los contenidos de todas las épocas, donde se ha dado cita el espíritu hegeliano. Su desarrollo daba testimonio de una ley interna que la producía. Las contradicciones resueltas a lo largo de la misma, así como la realización de libertad por fuera de la necesidad a partir de la tecnificación e industrialización permitían suponer que, en efecto su ley interna, su sentido era nada menos que el progreso. Sin embargo, la no superación del capitalismo, ha desembocado no solo en la exigua posibilidad de objetivar un mundo común a partir del trabajo, sino en la completa irrealización del género universal del ser humano.

Solo en plena libertad de las fuerzas productivas el ser humano puede producir una realidad enteramente social. Solo a través de la conciencia histórica, el ser humano, puede llevar a cabo la revolución de las condiciones existentes de esta época, y con ello hacer de la realidad un verdadero hecho social, donde el ser humano satisfaga no solo sus necesidades físicas, sino sus ambiciones espirituales. Esto significaría, en una palabra, la asunción del *zoon politikon*, (animal político) en tanto "(...) su libertad consiste en ser- para- sí mismo en el ser- otro".<sup>30</sup> En pocas palabras únicamente el ser humano es, en tanto produce bajo la impronta de su propio género del ser, el cual es social.

La historia no nos deja de ensañar la serie de dominaciones. Su sentido más allá de corresponderse como una ley interna, que escribaba en la superación de las contradicciones y en la ilusión del progreso, se nos presenta como un *documento de barbarie*. O al menos, esta fue la conclusión de Walter Benjamín.<sup>31</sup> De ahí, que la emancipación de la realidad enajenada sea posible en cuanto suspendamos la dialéctica histórica de este documento de barbarie, verdadero artículo de fe, de las clases opresoras.

---

<sup>30</sup> Karl Löwith, op. cit., p. 211.

<sup>31</sup> Walter Benjamín, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Cultrix, 1986.

## Walter Benjamín y la posibilidad de la historia como práctica emancipadora

Dentro de la tradición heterodoxa del marxismo, probablemente sea Walter Benjamín una de las figuras más enigmáticas y brillantes. No solo por sus investigaciones en materia de arte, política o historia han logrado una bella unidad, para ser merecedor de tal dignidad, sino por su compromiso asiduo con los desposeídos, con aquellos que, a título de *parias*, demostraron las sombras justamente ahí donde todo era revestido con la aureola del progreso. Síntomas de la modernidad como lo fueron Charles Baudelaire o Edgar Allan Poe, han recibido su justa apreciación en la obra de Walter Benjamín. Más allá de ser un crítico del arte, Benjamín poseía la aguda intuición para hacer de la estética materialista un elemento emancipador. Para el tema, que nos ocupa, trataremos de encontrar aquella unidad lograda por este autor en los dominios mencionados, a fin de apropiarnos de su componente crítico y emancipador tan necesario para el ser Latinoamericano.

Quizá *La obra del arte en la época de su reproductibilidad técnica*<sup>32</sup> y *Las tesis sobre el concepto de historia*<sup>33</sup> sean las obras más icónicas de este pensador, en cuanto traducen su ánimo crítico y revolucionario. Ahí donde Walter Benjamín identificó las transformaciones, así como las funciones del arte, en el tránsito que va del siglo XIX al siglo XX, orquestaba al mismo tiempo, las condiciones necesarias por las que, el arte pudiera elevarse como instrumento para la transformación social y práctica emancipatoria.

Mientras que, en la segunda obra testificó su fe inquebrantable en la revolución, a través del elemento potente de la historia. Siendo los contenidos de esta, donde se encuentran los atisbos de la emancipación. Así, *la dialéctica en suspenso*, concepto capital que, si bien se despliega como un murmullo dentro de esta obra, refleja las posibilidades que poseen los desposeídos en la ruptura con el ciclo

---

32 Walter Benjamín, *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, Godot, Buenos Aires, 2015.

33 Walter Benjamín, *Tesis sobre el concepto de historia*, UACM, México, 2008.

maquinal de la historia universal, la historia hegeliana, que, a juicio de este autor, representaba la acumulación de ruinas sobre ruinas.

Para Walter Benjamín el materialismo histórico desempeña un papel fundamental en la redención de la humanidad. Reconocer la serie de eventos desplegados a lo largo de la historia, no cumplía, por más sencillo que parezca, una tarea enciclopedista, sino un sentido revolucionario, enteramente humano. Más allá de la reconciliación con la realidad, en términos históricos, de acuerdo con la herencia hegeliana, Walter Benjamín comprendió que la historia reflejaba en su conjunto una serie interminable de opresiones, que determinan nuestro presente.

De ahí, que, en contra de la ley interna de la historia, radicada en el progreso tal como lo comprendió Hegel, e inclusive Marx, este pensador no vio nada menos que una serie de catástrofes, cuyo cúmulo comprometía seriamente no solo el presente sino todo futuro. En contraposición de las ideas de progreso de la social democracia y su confianza en las leyes de la historia, Benjamín evocaba la necesidad inexorable de la revolución del proletariado, rechazando toda pasividad y confianza en las leyes dialécticas de la historia.

Dentro de la segunda tesis de su obra *tesis sobre la historia*, Benjamín ha señalado que "(...) el pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención".<sup>34</sup> Con lo cual no ha querido decir, sino que la necesidad por recuperar los motivos de revoluciones pasadas, se convierte en un compromiso de nuestra época, en la medida que la derogación de un presente que niega al proletariado, redime a aquellos que la combatieron previamente. Así, en virtud de las revoluciones fracasadas como la de 1840, la historia posee un ultra sentido; a saber, rememorar la sangre de los vencidos. Y lo mismo, valdría para el caso de Latinoamérica, por cuanto la conquista y las propias guerras de la independencia glorifican a los opresores en lugar de los vencidos.

Mujeres, hombres, negros e indígenas fueron borrados de las páginas de la historia social, política, militar, económica y cultural de Latinoamérica, originando el proceso sistemático de blanquea-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 36.

miento étnico, cultural e intelectual, restando importancia a las luchas y creaciones intelectuales de sectores sociales que no eran parte de la sociedad criolla, blanca e intelectual de la época, subordinando a las esperanzas de libertad, justicia e igualdad de derechos, a las lógicas y dinámicas del colonialismo interno. El triunfo de Napoleón Bonaparte en la revolución francesa, y su fuerza expansiva en las batallas de la independencia de América Latina, no existió redención de los indígenas, sino materialización de los intereses de los criollos, por no decir de la elite burguesa que se había asentado en esta región. Michael Löwy, en su obra dedicada a Benjamín, titulada *Aviso de incendio*, ha señalado que

Poco a poco me di cuenta [...] del alcance universal de las proposiciones de Benjamín, su interés para comprender desde el punto de vista de los vencidos, no sólo la historia de las clases oprimidas sino, asimismo, la de las mujeres –la mitad de la humanidad–, los judíos, los gitanos, los indios de las Américas, los kurdos, los negros, las minorías sexuales; en resumen, de los parias, en el sentido que Hannah Arendt daba a este término, de todas las épocas y todos los continentes.<sup>35</sup>

En efecto, la historiografía oficial ha rescatado de la humareda del pasado, en el mayor de los casos, únicamente aquellas figuras celebres que representaban valores de clase. Y lo mismo valdría para el pasado cincelado en el mármol, colosales catedrales que se elevan hasta el cielo no dejan de contarnos la historia de los opresores. En este sentido, la historia en tanto redime a los vencidos, supone un paso previo para la revolución de todo *aquello que es*. Como se puede ver, los contenidos inherentes al materialismo histórico en su significado tradicional, han sido agudamente trastocados por Benjamín. En Marx la posibilidad histórica radica en la fundamentación ontológica del *género del ser universal*, y su realización mediante la revolución del proletariado, mientras que, para Benjamín, la historia de acuerdo con lo expuesto hasta el momento, se presenta en su potencialidad mesiánica. Es decir, como redención de los vencidos.

Dejando a un lado este aspecto, los *parias* que se señaló al inicio de este segundo apartado, representan, por antonomasia, el

35 Michael Löwy, *Aviso de incendio*, Fondo de Cultura, México, pp. 45-46.

grupo de los desclasados, de todos aquellos que fueron marginados de cualquier forma de derecho. En América Latina, es un lugar común de la historia observar la negación de derechos tanto de los indígenas como de los afroamericanos. La historia no deja de operar en el presente. Así, la pobreza, como la violencia en estos grupos son patrones recurrentes en este documento de barbarie, que lleva por título: *cultura*. El feudalismo, así como la modernidad provocaron profundas transformaciones en las estructuras sociales de estos grupos, cuya instalación se justificó muchas veces a título de civilización y a nombre de Dios.

No obstante, este concepto (cultura) si bien presenta su génesis en la Antigua Grecia, adquirió su pleno uso en la cultura romana, y el cual ha representado por excelencia el primado del *Ethos* occidental sobre cualquier otra modalidad de cultura. En el proyecto de modernización que discurre desde el siglo XVI, y cuyo máximo teórico probablemente podría ser Hegel, se pueden encontrar los vestigios de la negación por parte de occidente hacia cualquier modalidad subalterna de existencia. ¿Acaso el espíritu absoluto hegeliano y la legitimación de un gobierno racional, no ha representado la negación de cualquier otra forma de organización social?

De acuerdo con los presupuestos de la obra de Walter Benjamín, la legalidad de una unívoca cultura, representa el triunfo de las clases dominantes a lo largo de la historia. Los productos que denominamos a título de espirituales, son nada menos que testimonio de la imposición ideológica y cultural de occidente sobre América Latina. En la séptima tesis del concepto de historia podemos encontrar lo siguiente, para tener una idea clara de lo afirmado:

El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.<sup>36</sup>

36 Walter Benjamín, Tesis sobre... op. cit., 2008, p. 42.

A decir verdad, la producción de bienes culturales inscrita en determinado régimen de dominio ideológico, a más de presentar una contradicción con las formaciones culturales ínsitas a un grupo subalterno, suponen la explotación de los vencidos, en la medida que los grandes monumentos ensalzados al triunfo de la civilización sobre la barbarie, han sido desde tiempos inmemoriales producidos por esclavos. Y lo mismo se aplicaría a América Latina, puesto que los productores de un buen número de monumentos eclesiásticos no han sido sino indígenas en su mayoría. Sumergirse en la historia de los vencidos, exige crear posibilidades para frenar el movimiento histórico, que, a título de progreso, ha deslegitimado todas las producciones culturales subalternas.

El arte puede muy bien ser una de aquellas posibilidades, por cuanto sus contenidos pueden ilustrar la historia que se despliega por el revés de la oficial. Así, Michael Löwith, en su lectura de las *Tesis del concepto de historia*, ha comprendido que los “(...) frescos Diego Rivera en el Palacio de Cortés (...) en Cuernavaca marcan un verdadero punto de inflexión en la historia de la cultura latinoamericana, por su desmitificación iconoclasta del conquistador y la simpatía del artista por los guerreros indios”.<sup>37</sup>

En el mismo sentido, la dialéctica postulada por Marx, entre estructura económica y superestructura ideológica, ha podido demostrar cómo las producciones espirituales (arte, religión, filosofía), no emergen de la conciencia sin más, sino que obedecen a la organización de las fuerzas productivas y modos de producción. Este esquema aplicado por Walter Benjamín, *En la obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*, ha podido demostrar una consecuencia directa del modo de producción capitalista sobre la obra de arte, que destaca por su vigencia en el presente. Se trata de la industria de masas, y los mecanismos por los cuales se reproduce la mercantilización del arte.

Así, el cine como tributo propio de la ideología capitalista, despojó a la obra de arte de su elemento contemplativo, para convertirlo en mero objeto de diversión. En palabras de Walter Benja-

---

37 Michael Löwy, *Aviso de incendio*, Fondo de cultura económico, México, 2003, p. 94.

mín, este fenómeno sugiere que “(...) la industria cinematográfica se esfuerza por estimular el interés de las masas a través de los espectadores que fomentan la ilusión y la especulación”.<sup>38</sup> Este fenómeno, por otro lado, sugiere la correlación que guarda el sistema capitalista con el auge de masas proletarizadas.

Comprender la unidad entre política, historia y arte inherente a la filosofía de este autor, supone un ejercicio reflexivo para encontrar posibilidades frente a la mercantilización e instrumentalización de todas las cosas, entre las cuales se encuentra el ser humano. En los ensayos sobre Baudelaire, Walter Benjamín ha analizado las condiciones históricas que vivió el poeta en el auge del capitalismo industrial. Sus poemas son verdaderos signos del ingreso al escenario de una nueva clase que se caracterizaría por su gran número, su anonimato, su indignancia y su automatización.

Esta es la clase del proletariado y sus condiciones de existencia, que se colocaron como el *leitmotiv* del poeta francés. Clase universal caracterizada ante todo por su impotencia para albergar experiencias que sirvan para la elaboración de un proyecto futuro. En lugar de ello, la experiencia del *shock*, y la consiguiente automatización de la conducta, debido a los ejercicios fabriles representaron los distintivos de estas grandes masas que transitaban por los centros distritales (París, Londres, New York), donde el capitalismo había revolucionado las modalidades de existencia pasadas. En palabras de Benjamín:

Baudelaire habla del hombre que se sumerge en la multitud como en un *reservoir* de energía eléctrica. Y lo define enseguida, describiendo la experiencia del *shock* como «un *calidoscopio* dotado de conciencia». Si los transeúntes de Poe lanzan aún miradas sin motivo en todas direcciones, los de hoy deben hacerlo forzosamente para atender a las señales del tránsito. La técnica sometía así al sistema sensorial del hombre a un complejo *training*.<sup>39</sup>

38 Walter Benjamín, La obra de...op. cit., 2015, p. 49.

39 Walter Benjamín, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *Ensayos escogidos*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 1968, p. 33.

Más allá del análisis de las condiciones materiales e históricas del capitalismo industrial, a partir de la materia literaria, Walter Benjamín encontró en la crítica de este mismo tenor, un elemento potente para la transformación social tal como se ha venido recalando a lo largo de este apartado. La exaltación de la prostituta, del ladrón, del mendigó y el disoluto son cuatro figuras que interesaron a Baudelaire, y que componían el cuadro de sus *paraísos artificiales*, donde todo sufrimiento quedaba depurado por la pluma del poeta.

De todo ello, resulta que para Benjamín la obra de Baudelaire representaba precisamente el ataque propiamente del rebelde a la conciencia burguesa. He aquí, como el arte mediante su crítica histórica puede devenir en punto de inflexión. De ahí, que para Michael Löwith, "*Benjamín se interesa en la salvaguarda de las formas subversivas y anti burguesas de la cultura, y procura evitar que sean embalsamadas, neutralizadas, academizadas e incensadas (Baudelaire) por el establishment cultural*".<sup>40</sup> Para el caso Latinoamericano, es difícil negar que el análisis de la obra del arte, en términos del materialismo histórico, contribuiría a subvertir tanto las modalidades de existencia como de la conciencia burguesa ¿No es la obra de Pablo Palacios y su ejército de marginados, un testimonio de ello?

Por último, la finalidad de las *Tesis del concepto de historia* estriba en irrumpir con el ritmo homogéneo de la historia universal y elevar el verdadero "*estado de excepción*".<sup>41</sup> Es decir, si la norma en el sentido que Benjamín ha querido dotar, radica en el progreso técnico e instrumental, y en el consiguiente dominio sobre la naturaleza y el ser humano, el estado de excepción traduce la necesidad por interrumpir este proceso, que, de lo contrario, reproduciría los patrones de la barbarie y la esclavitud.

En efecto, la industria y la técnica no han representado ser elementos para la liberación del ser humano, más bien, parecería que su destino es acrecentar un mercado atiborrado con objetos fetichizados, que, en último término, han desembocado en la sujeción del ser humano a necesidades superfluas. De acuerdo con Adorno y

<sup>40</sup> Michael Löwy, *Aviso de...* op. cit., 2003, p. 93.

<sup>41</sup> Walter Benjamín, *La obra de...* op. cit., 2015, p. 43.

Horkheimer, en la civilización el “(...) uso cultivado de meros objetos instrumentales (...), ya se ha vuelto finalmente intolerable a sí misma, y que los hombres ya casi no son, o no son del todo, dueños de ese aparato, sino sus funcionarios”.<sup>42</sup> De ahí, que la crítica a la historia estriba en la denuncia a la ilusión del progreso en su sentido excepcional. Vale advertir que, si la historia prosigue su ritmo homogéneo, en efecto, su sentencia sería la inevitable catástrofe.

## Conclusiones

Es innegable de que en la historia reposan los contenidos de todas las épocas sociales, políticas, culturales y artísticas de la humanidad, como también resulta ser innegable reconocer que el pensamiento del espíritu hegeliano contribuyó al posicionamiento académico de la disciplina histórica de su tiempo. Su voluminosa obra contiene incontables ideas filosóficas de la historia, y constituyen un gran legado intelectual para la humanidad. Es importante advertir que las ideas de Hegel plantean varios problemas. En primer lugar, la categoría central de filosofía de la historia, plantea un carácter universalista en la que, las historias particulares de la humanidad dependen de la Historia. En segundo lugar, sustentaron los discursos de una historiografía positivista, excluyente y erudita que propuso un modelo teórico de la Historia como fenómeno universal y, en tercer lugar, las ideas universales de la Historia, constituyeron una historiografía cuya visión negó al “otro” y lo “otro”, e invisibilizó y excluyó todo el conocimiento y las historias particulares de la humanidad.

Las ideas del pensamiento hegeliano consolidaron una historiografía de la exclusión. Sin embargo, también permitieron fundar posiciones teóricas contrarias a las de la época. La existencia de historias particulares, paralelas y excluidas por los grandes relatos de la Historia universal, fundamentaron un punto de inflexión con las críticas de Marx a la Historia idealista, especulativa, positivista y eru-

<sup>42</sup> Theodoro Adorno, Max Horkheimer, *La sociedad: Lecciones sobre sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 100.

ditada que practicaban los círculos de historiadores hegelianos. Marx, identificó profundas contradicciones en el modelo hegeliano de la Historia, especialmente entre *esencia* y *existencia*. A diferencia de la superación de las contradicciones entre esencia y existencia lograda en la instauración del gobierno civil, Marx anotó que Estado y derecho se presentaban como los nuevos instrumentos de la esclavitud; contradicciones que Marx entendió a título de fuerzas motoras de la historia.

La crítica de Marx radica en la creencia de Hegel en la libertad humana como totalidad racional, lo que significó en el análisis de marxista, el momento de enajenación del proletariado. La libertad hegeliana sólo podría ser posible por las nuevas relaciones sociales que se fundaban con el surgimiento del gobierno civil, y no de la capacidad creativa de la conciencia social de la especie humana. La concepción histórica que fundó Marx concibió la historia y los hechos sociales como un conjunto inmerso en las dinámicas de la sociedad en la que se producen y no en el fenómeno de la Historia universal. El pensamiento marxista permite comprender que la historia no nos deja de enseñar el complejo sistema de dominación y barbarie, estas ideas fueron profundizadas por Benjamín en su célebre obra tesis de filosofía de la historia.

En Benjamín prevalece el pensamiento marxista y la crítica al universalismo de la Historia hegeliana. Su obra abre la posibilidad para pensar una práctica emancipatoria de la historia en América latina. Esta práctica precisa hacer énfasis en los aspectos y los procesos “materiales” de la vida social, como fenómenos para explicar la transformación del ser humano, y como estrategia para comprender el dinamismo social y la “lucha de clases”.

La idea de una práctica emancipatoria de la historia, precisa de una historiografía crítica y está por demás advertir, de un historiador crítico que, articule la producción teórica y la investigación social con una práctica política, que reconozca el papel protagónico de los sectores populares y su potencial como sujetos de conocimiento histórico. Frente a estas reflexiones, hay que recordar que todos los hechos sociales, por mínimos que estos sean, están inmer-

sos en el conjunto de dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales en las que estos se producen.

Es vital reconocer que los hechos sociales jamás podrán ser comprendidos en su totalidad, más aún, si se hacen lecturas parciales de estos o simplemente y a capricho de historiador, se separan del contexto de producción en los que se originaron. Entender los contextos y los hechos sociales que se produjeron en ellos, debe ser el principal criterio para construir una historiografía crítica que haga frente a los universalismos de la historia positivista heredada de Hegel.

Hay que destacar que una práctica emancipatoria de la historia, no sólo debe prestar atención a los contextos y los hechos sociales, sino también a los aspectos y procesos materiales de la vida social; es decir, al modo de producción de la vida material como determinante de los procesos sociales, políticos y espirituales del ser humano. No es por medio de las ideas que el ser humano define su conciencia, sino al contrario, es su *ser social* el que determina su conciencia. La formulación hecha por Marx fue algo que entendió muy bien Benjamín y que trabajó incansablemente lo largo de su obra, la cual hoy representa un camino para construir una historiografía de la emancipación del *ser social* como fundamento ontológico.

Para finalizar, construir una historiografía emancipatoria, se debe admitir la mirada y la voz de las clases subalternas, y ampliar el uso de fuentes y técnicas de análisis e investigación social, cuyos resultados permitan incidir en la representación y la acción colectiva y popular. A demás, es necesario reconocer que son las mujeres y los hombres de carne y hueso los que hacen, poseen, luchan y construyen la historia. La historia no utiliza al ser humano para lograr sus propios fines; reconocer que es la vida cotidiana de mujeres y hombres la que construye la historia; así, la historia no es otra cosa más que la actividad de mujeres y hombres que luchan para alcanzar sus objetivos.

## Bibliografía

ADORNO, Theodor, & HORKHEIMER, Max, *La sociedad: Lecciones sobre sociología*. Proteo, Buenos Aires, 1969.

BENJAMÍN, Walter, Sobre algunos temas en Baudelaire. En W. Benjamín, *Ensayos escogidos* (págs. 9-57), El cuenco de plata, Buenos Aires, 1968.

-----, *Tesis sobre el concepto de historia*, UACM, México, 2008.

-----, *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, Godot, Buenos Aires, 2015.

ENGELS, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2006.

HEGEL, George, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tecnos, Madrid, 2005.

HEIDEGGER, Martín, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2001.

HORKHEIMER, Max, & Adorno, Theodor, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1946.

JAESCHKE, Walter, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998.

KOJEVE, Alexander, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Pléyade, Madrid, 1982.

-----, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires, 1982.

KOSÍK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grigalbo, México, 1967.

LÖWITZ, Karl, *De hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, Buenos Aires, 2008.

LÖWY, Michael, *Aviso de incendio*, Fondo de cultura económico, México, 2003.

MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona, 1994.

-----, *Entre herméutica y teoría crítica*, Herder, Barcelona, 1998.

-----, *Contr0México*, 2010.

-----, *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932- 1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1953.

-----, *Manuscritos económicos filosóficos*, Alianza, Madrid, 1980.



La Academia Nacional de Historia es una institución intelectual y científica, destinada a la investigación de Historia en las diversas ramas del conocimiento humano, por ello está al servicio de los mejores intereses nacionales e internacionales en el área de las Ciencias Sociales. Esta institución es ajena a banderías políticas, filiaciones religiosas, intereses locales o aspiraciones individuales. La Academia Nacional de Historia busca responder a ese carácter científico, laico y democrático, por ello, busca una creciente profesionalización de la entidad, eligiendo como sus miembros a historiadores profesionales, entendiéndose por tales a quienes acrediten estudios de historia y ciencias humanas y sociales o que, poseyendo otra formación profesional, laboren en investigación histórica y hayan realizado aportes al mejor conocimiento de nuestro pasado.

**Forma sugerida de citar este artículo:** Uribe Taborda, Saúl, "Ideas filosóficas de la Historia", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. XCIX, N°. 205, enero - junio 2021, Academia Nacional de Historia, Quito, 2021, pp.215-243