

Espíritu Revolucionario y Conciencia Histórica

Por el Dr. Rodolfo MONDOLFO. Profesor del Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.—Colaboración especial para la Revista Mexicana de Sociología.

LA PROYECCIÓN DEL PASADO Y LA DISCONTINUIDAD EN LOS TEÓRICOS DEL SIGLO XVIII

“**L**A humanidad (escribía Feuerbach hace un siglo), si quiere fundar una nueva era, debe cortar cualquier vínculo con el pasado; debe establecer que todo lo que ha habido hasta ahora es nada. Solamente así adquirirá ardor y fuerza para nuevas creaciones; todo lo que tuviera relación con las condiciones actuales no podría sino desecar el manantial de su actividad. Por eso debe ser injusta, parcial; la justicia es un acto de crítica, pero nunca llega a desembocar en la acción; sólo puede serle sucesiva”.¹

Esas palabras convertían en exigencia normativa una tendencia espontánea frecuente en el espíritu revolucionario individual o colectivo. En filosofía como en política, el innovador, parece refractario al principio de historicidad: pues historia significa continuidad de desarrollo, vincu-

¹ Lud. Feuerbach. FRAGMENTE U. CHARACTERISTIK MEINES PHILOS. CURRICULUM VITAE, 1835: VORLES, UEBER GESCH D. NEUEREN PHILOS. (en SAEMPTLICHE WERKE, II, 400 sig.), Leipzig, 1846.

lo necesario entre los momentos sucesivos, por el cual presente y porvenir dependen del pasado; pero en el pensamiento de quien aspira hacia un orden nuevo, el ideal se proyecta frente a la realidad como antítesis, cuya afirmación y evaluación significa negación y desvaluación de esa.

El revolucionario generalmente no se considera a sí mismo hijo de su tiempo, sino que se le declara extranjero y enemigo; no reconoce los vínculos que le atan con sus tiempos, sino que afirma los motivos de antagonismo que le ponen en conflicto con ellos. La voluntad de renovación se convierte a menudo en una aspiración hacia un cambio radical y total, que haga "tabula rasa" de la historia, a la que condena no solamente en su resultado actual, sino también en su desarrollo pasado, oponiéndolo como realidad irracional e injusta a la racionalidad y a la justicia ideal futura.

Esta antítesis absoluta entre lo real y lo ideal destruye toda posibilidad de comprender la historia como un proceso vital, que tiene su unidad y continuidad y por ende su necesidad interior de desarrollo. En cambio, ve en ella sólo una sucesión de actos arbitrarios. Comprender la historia significa volver a crearla y vivirla en nuestro espíritu: y no se puede vivir sin simpatizar, ni comprender sin justificar; por eso la mentalidad revolucionaria parece contener en sí misma cierta refractariedad al concepto histórico.

Sin embargo esta tendencia, aunque espontánea y frecuente, no autoriza la afirmación de una ley. Giuseppe Ferrari ha escrito: "El revolucionario no puede, no debe ser historiador";² pero semejante necesidad no se puede afirmar sin demostrar la imposibilidad de cualquier desmentido por los hechos.

Basta tan sólo un desmentido contra la afirmada universalidad para plantear el siguiente problema: Puesto que el hecho a veces se realiza y a veces no, ¿de qué causa proviene tal diversidad?

De manera típica esa diferencia nos aparece en la comparación entre dos movimientos filosóficos, que fueron expresión, enseña y guía ambos de grandes transformaciones sociales: la filosofía del siglo XVIII, que prepara y acompaña en Francia a la revolución burguesa contra el régimen feudal; y la filosofía del materialismo histórico que se presenta en el siglo XIX como teoría y dirección del movimiento proletario.

² CORSO SUGLI SCRITORI POLITICI ITALIAN, Milano 1862, pp. 226 sigg., recordado por Aless. Levi, LA FILOSOFIA POLITICA DI G. MAZZINI, Bologna, 1917, p. 9.

La filosofía del siglo XVIII ha sido eminentemente antihistórica. Este carácter fundamental se manifiesta en dos direcciones: la del intelectualismo, con los enciclopedistas y sensualistas, y la del sentimentalismo con Rousseau. Para los unos y el otro, hay oposición entre naturaleza e historia, y la primera brinda el criterio para juzgar la segunda; pero el intelectualismo sensualista busca la naturaleza afuera del sujeto, en su dependencia pasiva del mundo exterior, con la ficción del hombre estatua de Condillac; el sentimentalismo de Rousseau, en cambio, la busca en la interioridad de la conciencia con la ficción del salvaje que es el hombre natural, porque "vive en sí mismo" al contrario del hombre social, que está siempre "fuera de sí mismo". El uno y el otro, sin embargo, se parecen en la convicción de que la idea del estado natural, es decir, no falseado por la historia, debe dirigir la construcción ideal de una sociedad racional, y que lo racional puede y debe substituir lo real, pues esto es una absurda producción de la historia. En esta convicción parecen fraternizar Helvétius y Rousseau a pesar de su contraste filosófico. Buscan la renovación del hombre el uno en lo exterior, el otro en lo interior de la conciencia; pero ni uno ni otro piensa en una renovación vinculada con las condiciones históricas existentes y destinadas a cumplirse paulatinamente, ya sea en un difícil camino de ascensión, que salga de aquéllas, sea en dura lucha con ellas.

Helvétius dice: los vicios de cada nación son vicios de legislación, en tanto las leyes no saben unir el interés individual con el general, y por ende dirigir hacia el bien las conciencias, que como tablas rasas reciben únicamente las impresiones de la experiencia. Entonces hay que crear una corporación de magistrados sabios, a fin de que creen una legislación, una moral y una religión, que determinen la cooperación armónica de los hombres y realicen así la sociedad ideal. ³

Helvétius no se preocupa del hecho de que los legisladores, hijos de una sociedad viciada y, de acuerdo con su teoría sensualista, formados por el ambiente, ya no pueden sustraerse a su influjo y levantarse hacia la intuición y actuación del bien general. Al reconocer esta dificultad debía, por un lado, renegar del sensualismo pasivista, por el otro, afirmar el vínculo de continuidad entre pasado y futuro, y la dependencia de los hombres de las condiciones históricas: es decir, comprender y

³ Cfr. mi libro *LE TEORIE MORALI E POLITICHE DI C. A. HELVETIUS*, Padova 1904, reimprimido en Bologna, Cappelli, 1923.

afirmar el principio de historicidad, que en cambio quedaba extraño a su intelecto.

“La doctrina materialista —dirá un siglo después Marx, contra Owen y los otros descendientes de Helvétius—, que afirma que los hombres son el producto del ambiente y de la educación, se olvida de que el ambiente es cambiado por los hombres y el educador mismo debe ser educado. Por eso tal teoría termina necesariamente por dividir a la sociedad en dos partes, concebidas una como colocada sobre la otra. La coincidencia del cambio del ambiente con el de la actividad humana puede concebirse y comprenderse racionalmente tan sólo como un vuelco de la praxis”.⁴

Rousseau, por su parte, invocaba un retorno a la naturaleza mediante una inmersión en la interioridad de la “conciencia, instinto divino, guía segura”, para volver a encontrar el sentimiento del “yo humano”, y para deducir del concepto de hombre el derecho natural y el principio de la “voluntad general”, fundamento de un Estado conforme al derecho natural. Pero esta vuelta a la naturaleza exige una liberación de los vínculos e influjos de las condiciones históricas: al criterio de lo *real* hay que substituir el de lo *verdadero*; y para Rousseau lo verdadero no es lo que, con la mirada dirigida al proceso histórico, veía J. B. Vico, es decir, “lo *verdadero* que se convierte en lo *hecho*”; “la verdad moral (dice Rousseau) no es lo que *existe*, sino lo que es bien.”⁵ Rousseau conoce, sí, la realidad; pero no se preocupa de ella; “otros, dice, podrán ocuparse de eso, si quieren”;⁶ lo que le interesa a él, es deducir de la *naturaleza* (deontológica) del hombre los principios del *derecho natural*.

Siguiendo sus huellas, las asambleas de la Revolución expresaron en las *Declarations des droits* los principios deontológicos del derecho natural mediante artículos de leyes: el mundo de esta época, dice Hegel, “se ha puesto cabeza abajo”; por primera vez en la historia, el hombre quiere fundarse sobre su propio pensamiento y construir la realidad a semejanza de aquél.⁷

Soberbia pretensión, que afirma la actividad humana como libre creadora del mundo social, considerando la realidad existente como obstáculo o materia para su acción, pero siempre exterior al espíritu humano,

4 GLOSAS A FEUERBACH.

5 EMILE, V.

6 CONTRAT SOCIAL, II, 6; cfr. mi ensayo ROUSSEAU NELLA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA MODERNA, en el volumen PER IL II CENTENARIO DI ROUSSEAU, Genova Formiggini, 1912.

7 PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

en lugar de reconocerla como fuerza viviente interior al hombre mismo, obrando en él en el acto mismo en que quiere luchar contra ella.

Sin duda semejante separación entre lo interior y lo exterior, es coherente y lógica en Rousseau, quien afirma la conciencia como principio de actividad libre, independiente del mundo exterior, más es contradictoria y absurda en el intelectualismo sensualista, que ve en el espíritu y sus acciones (incluso la concepción y actuación de un ideal) un mero producto del ambiente. Pero, fuera o no coherente, el hecho de transformar el contraste entre lo real y lo ideal en una oposición entre un ropaje exterior que estorba y una naturaleza íntima que debe ser puesta en libertad, lleva consigo la discontinuidad de la serie histórica.

La actuación del ideal se proyecta naturalmente en el porvenir, y así la distinción entre real e ideal se convierte en una distinción temporal y división de momentos; en lugar de un contraste de energías activas coexistentes, se la considera una sucesión de fases, una separación de períodos. La realidad que se quiere destruir queda relegada en el pasado, la idealidad que se quiere realizar, es proyectada en el porvenir: entre una y otra época, concebidas cada una como acabada en sí misma y separada de la otra, la concepción del ideal constituye una fase intermediaria, que funciona como línea de separación, más bien que como eslabón de enlace.

La separación, más bien se profundiza de tal manera, que el mismo momento de destrucción del pasado queda separado del momento de construcción del porvenir. Los dos momentos, que son coincidentes e idénticos entre sí, en el caso de las modificaciones interiores —donde cada límite borrado se convierte en un progreso realizado, cada cadena quebrada en una realización de libertad— se separan cuando los vínculos y las limitaciones son convertidos en exteriores a la humanidad. La humanidad parece entonces en las condiciones de un constructor, que si quiere substituir un nuevo edificio al viejo, debe antes abatir el que ya existía.

La proyección del pasado afuera de la humanidad se realiza al personificar todo el pasado en la clase conservadora, el porvenir en la clase revolucionaria: y la clase revolucionaria se proclama a sí misma como única representante de toda la humanidad en su desarrollo, atribuyendo a la otra clase el único papel de traba y obstáculo exterior. Como observó Marx, en la Revolución francesa una clase reivindica para sí la representación de toda la sociedad y el carácter de universalidad humana, en tanto hay otra que concentra en sí todos los defectos de la sociedad. Pero el hecho, puesto en evidencia por Marx, de que el tercer estado haya po-

dido presentarse como clase libertadora por excelencia, porque existía otra clase que era por excelencia la de los opresores, ⁸ se relaciona con el hecho, de que el estado venidero se imaginaba como estado de libertad por excelencia, en tanto el pasado se presentaba por excelencia como estado de opresión.

El presente sirve como línea de demarcación entre la proyección de la opresión en el pasado y la proyección de la libertad en el porvenir; bajo todo aspecto esas concepciones son caracterizadas por una absoluta separación, sea de los elementos coexistentes, sea de los momentos sucesivos.

Por consiguiente, el siglo XVIII es esencialmente anti-histórico; y aún cuando la idea de progreso se afirma y parece llevar a una comprensión completa de la comparación de Pascal y de Leibnitz entre toda la humanidad y cada hombre, en su unidad de vida y continuidad de desarrollo, vemos al propio teórico principal de aquella idea en Francia, Condorcet, aplicar, sin embargo, a todo el porvenir su fe en la perfectibilidad humana, pero cortando la continuidad del proceso por toda la duración de la Edad Media, considerada por él como una magna desviación del camino progresivo. Así también en él obra la tendencia antihistórica, que considera el pasado ajeno a la humanidad y transfiere al porvenir la existencia y el dominio de ésta.

Hay así una doble interrupción (al comienzo de la Edad Media y al de la Moderna) que supone, contrariamente a los mismos principios de Condorcet, que se haya dividido la vida de la humanidad en cada momento crítico en dos secciones: la herencia del pasado y la tendencia hacia el porvenir. Entre ellas el presente funciona como línea de separación; desaparece así la unidad y continuidad de la vida, por la cual es siempre el mismo ser, la misma humanidad la que se desarrolla y obra, y la que a pesar de sus transformaciones, no tiene jamás su pasado fuera de sí, sino en su interior, como fuerza viva, cuya acción puede contrastarse sólo mediante una lucha interior.

Resulta característico el hecho de que la discontinuidad —sin embargo, inherente a todo el conjunto de las distinciones de épocas en Condorcet, pues los hechos que demarcan la transición de una a otra no están vinculados por una unidad serial— se acentúe aún más en el momento en que se afirma la mentalidad revolucionaria en la mirada hacia el porvenir. Esta mentalidad quita así al concepto de progreso, que debía ser concepto histórico por excelencia, el propio principio de historicidad.

2. LA RECONQUISTA DE LA UNIDAD EN LA PRAXIS REVOLUCIONARIA DEL MARXISMO

La filosofía, en cambio, que suministra las premisas y la encuadración a las doctrinas socialistas del siglo XIX, está vivificada por concepto histórico.

Por cierto no carece de importancia el hecho de que tanto Lassalle como Marx y Engels hayan sufrido fuertemente el influjo del pensamiento hegeliano. De Hegel ellos toman el principio histórico del desarrollo y de su ritmo dialéctico: Lassalle reproduce su visión de la historia como desarrollo del espíritu hacia la libertad,⁹ Marx y Engels su convicción de que la historia es, según la expresión del mismo Engels "lo uno y todo".¹⁰

Sin embargo, a la misma izquierda hegeliana pertenecía también Feuerbach, quien escribió las palabras citadas al comienzo de estas páginas, y demostró también, con otras afirmaciones semejantes, una falta total del concepto de historicidad. En 1843 escribía: "Hay que rehacer todo desde las bases, no debe quedar ningún vínculo con el antiguo régimen"; mientras Marx, al mismo tiempo, afirmaba: "Nada tenemos que hacer con la construcción del porvenir y la receta buena para todos los tiempos...; no se trata de una separación de pensamientos entre pasado y porvenir, sino de un acabamiento de los pensamientos del pasado".¹¹

Entonces no basta, para explicar la orientación historicista de los teóricos del socialismo, su pertenencia a la escuela hegeliana; y por otra parte, si queremos explicar el anti-historicismo de Feuerbach como consecuencia de la mentalidad revolucionaria, que analizamos al examinar el siglo XVIII, deberíamos negar semejante mentalidad a Marx y a Engels.

En cambio, en Marx no solamente la concepción histórica es tan vigorosa como el espíritu revolucionario, sino que toda su teoría está fundada sobre la concatenación de los conceptos siguientes: que la realidad está en la praxis humana, que su concepción hay que buscarla en la unidad y la continuidad de toda la historia, y que esa concepción es inseparable de la mentalidad revolucionaria.¹²

9 DIE PHILOSOPHIE UND DIE BEDEUTUNG DES DEUTSCHEN VOLKSGEISTES (1862).

10 DIE LAGE ENGLANDS (1844).

11 CARTAS DE 1843 a Arnold Ruge para la fundación de DEUTSCHE-FRANZOESISCHER JAHRBUECHER.

12 GLOSAS A FEUERBACH.

Feuerbach había visto que lo que el hombre proyecta fuera de sí mismo en el fenómeno religioso es su misma interioridad espiritual: el hombre transforma en distinción entre su mundo y otro superior la contradicción entre la realidad e idealidad, que tiene en su interior.¹³ Marx amplifica esa conclusión y afirma que no solamente en el fenómeno religioso, sino que siempre que se produzca un desgarrón en su interior, la humanidad convierte sus contradicciones interiores en separaciones exteriores; siempre efectúa esa hipóstasis o autoalienación (*Selbstentfremdung*), que Feuerbach demostró ser la esencia misma de la religión; siempre que la humanidad se encuentra en contradicción consigo misma, objetiva y hace exterior lo que es interior a su subjetividad. Así es, por ejemplo, como se afirma, en el materialismo, la absurda concepción de las relaciones entre la educación y el cambio de los hombres, al convertir una parte de la sociedad en exterior y colocada sobre la sociedad misma a fin de que pueda educarla; así es como, del quebrantamiento de la unidad de la vida social nace el de la continuidad histórica, en tanto cada clase con sus ideologías se detiene en un único momento de la historia y considera equivocadamente como eternas las categorías históricas. Lo que falta, dice Marx, es el concepto del vuelco de la praxis (*umwälzende Praxis*); falta la visión unitaria de la humanidad como de una actividad que se desarrolla a través de una continua lucha interior; en la cual el continuo realizarse de contradicciones y quebrantamientos que exigen una superación, constituye la condición y la esencia misma de la vida. Ahora bien, este concepto, afirma Marx, es propio de los *revolucionarios*, quienes alcanzan la verdadera *interpretación* del mundo justamente en tanto quieren *cambiarlo*.¹⁴

Por lo tanto la mentalidad revolucionaria es la única, según Marx, que sepa aprehender y poseer el verdadero concepto histórico (que es, para Marx, el único verdadero concepto de la realidad), en tanto vuelve a reafirmar la interioridad de lo humano contra cualquiera auto-alienación (*Selbstentfremdung*) de él, y puede así substituir la separación de los elementos por el concepto de su unidad, la interrupción de los momentos sucesivos por la visión de su continuidad.

Marx vuelve a valorar el principio de Vico: "Lo *verdadero* se convierte en lo *hecho*"; la *realidad* está en la *praxis*. Pero como la realidad se encuentra solamente en la totalidad de la praxis, así lo *verdadero*

13 WESEN DES CHRISTENTUMS.

14 GLOSAS A FEUERBACH.

no puede aprehenderse en una visión fragmentaria y parcial de lo *hecho*. En el concepto de hecho debe ser comprendido *todo* lo hecho: si quebramos su totalidad, al convertir una parte suya en *dato*, es decir, en algo que está afuera del desarrollo de la praxis humana, del que es elemento intrínseco, lo *verdadero* se pierde. Lo verdadero, en conclusión, no se logra si el hombre no sabe aprehender la unidad y continuidad inquebrantable de la humanidad (*Menschlichkeit*), comprendiendo todo su desarrollo como un desenvolvimiento que se realiza en su interior, efectuándose a través de una continua negación y superación de sí misma. Por cierto Marx no quiso, por esta concepción de la historia, considerada como proceso interior en la humanidad, adherirse a la filosofía del espíritu de Hegel, y reducir toda la naturaleza al espíritu; sino que quiso refutar igualmente la reducción contraria intentada por el materialismo, y volver a firmar con Feuerbach, contra y sobre toda separación entre objeto y sujeto, la realidad de ambas en su unidad constituida por la praxis humana.

La praxis es desarrollo, es historia que nace del estímulo perpetuo de la necesidad; y las condiciones que suscitan la necesidad, ya sean derivadas de la naturaleza, o constituidas por los resultados de la actividad humana antecedente, no son *exteriores* a la humanidad, sino que deben penetrar en la vida de su espíritu para impulsarla a su actividad, o son expresión y producto de esta vida y actividad; producto que es también productor, creación y creador al mismo tiempo, en el proceso infinito del trastocamiento de la praxis (*unwälzende Praxis*).

El desarrollo de la humanidad se realiza por el ejercicio de su actividad, en la que encontramos (para usar palabras de Antonio Labriola) al hombre que se *desarrolla*, es decir, que *se produce* a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia al mismo tiempo de las sucesivas condiciones de su ser.¹⁵ En ese sentido Marx quiere superar toda proyección al exterior de la praxis humana, de sus productos y de sus fines; en ese sentido piensa que solamente los revolucionarios tienen el verdadero concepto de la historia, en tanto no hipostasían ni separan lo exterior de lo interior y pueden así aprehender la unidad y continuidad de la historia humana.¹⁶

15 DEL MATERIALISMO STORICO, pp. 99 sig.

16 Sobre esta interpretación de la filosofía de la historia delineada por Marx en sus GLOSAS A FEUERBACH, cfr. también Arturo Labriola, MARX NELL'ECONOMIA E COME TEORICO DEL SOCIALISMO, Lugano, 1908, y el capítulo IX de mi libro EL MATERIALISMO HISTORICO EN F. ENGELS, Rosario, 1940.

3. CAUSAS HISTÓRICAS DE LA DIFERENCIA

Sin duda cooperan en determinar esa posición teórica las condiciones del ambiente intelectual, en que se realizó la formación del pensamiento de Marx. La dialéctica hegeliana, con su movimiento por negaciones, reconocía en pleno el papel del mal en la historia; no era ya necesario, para un movimiento revolucionario, pensar en un rompimiento con el pasado, pues cada movimiento histórico resultaba engendrar por sí mismo su negación: el pasado y el mal no quedaban ya como extraños al porvenir y al bien, pues ellos mismos los engendraban, constituyendo su condición dialéctica.

Y también el concepto de la necesidad humana, introducido por Feuerbach para explicar el desarrollo de la actividad de los hombres, concurría en la misma dirección; porque la necesidad es conocimiento de una falta o de un límite, es decir, la falta o el límite convertido de exterior en interior, y unificado por ende con la actividad dirigida a su superación.

De otra parte, también las condiciones históricas en las que el proletariado se afirma frente a la burguesía son distintas de las en que el tercer estado se opuso a la sociedad feudal en el siglo XVIII: y esta diferencia de condiciones consiente, más bien determina la diferencia de las concepciones.

En el siglo XVIII la función histórica del feudalismo estaba acabada; contra la nueva clase, que quiere conquistar sus derechos, las otras oponen resistencia para conservar su dominio opresor: entre las clases conservadoras y la revolucionaria no hay ninguna comunión de intereses; más bien el desarrollo libre del tercer estado depende de su liberación del feudalismo. De ahí que la clase feudal puede personificar al mismo tiempo el mal y el pasado, el tercer estado el porvenir y el bien; entre unos y otros hay separación y oposición total. Por consecuencia, se forma una mentalidad revolucionaria anti-histórica por excelencia.

Pero en el siglo XIX el proletariado tiene todavía el conocimiento de su común origen con la burguesía; no solamente no se ha apagado todavía el recuerdo de la solidaridad por la lucha en la que combatieron juntos para su liberación de los vínculos feudales, sino que hay también el conocimiento de que, del ulterior desarrollo de la burguesía depende el del proletariado. La clase dominante tiene todavía un papel por cumplir en favor de la misma clase dominada, en tanto ni la una ni la otra han

alcanzado la plenitud y madurez de su desarrollo, y ambas saben que la lograrán juntas.

Los teóricos del socialismo afirman justamente tal filiación: el proletariado es creación del capitalismo industrial y debe a éste, junto con su formación, también la conquista de su conciencia de clase. Hijo rebelde, entonces, que tiende a sepultar al padre; demonio intolerante que el mago que lo evocó no pudo ya dominar. Sin embargo, también en esta lucha el proletariado, al sentirse hijo del capitalismo contra quien se levanta, no puede considerarlo extraño ni querer romper todo vínculo de continuidad con él; más bien tiene interés en estimularle y empujarle en el camino de su desarrollo que resulta también su propio desarrollo. "La burguesía (escribió Marx) necesita ser protegida para despejar los restos medievales de una aristocracia feudal y de la moderna *gracia de Dios*, para desarrollar franca y verdaderamente su propia íntima esencia; así también la clase de los trabajadores tiene interés en todo lo que ayuda a la burguesía en la ampliación de su dominio". 17

En estas condiciones, por lo tanto, no es posible personificar en la clase dominante el pasado y el mal, para afirmar la voluntad de un rompimiento completo con ellos; por consiguiente, no es posible una teoría anti-histórica. En las distintas condiciones históricas está, pues, una de las causas, y por cierto no la menos importante, de la diferencia entre la filosofía del siglo XVIII y la del socialismo, aunque tengan en común el carácter revolucionario.

Si entonces volvemos aquí a plantearnos el problema de si el espíritu anti-histórico está por necesidad ínsito en la mentalidad revolucionaria, deberíamos contestar negativamente y considerar su afirmación dependiente más bien de las contingencias históricas intelectuales y sociales, que a veces pueden existir, a veces faltar. Sin embargo, no debemos descuidar el hecho de que hay condiciones históricas, en las que el espíritu revolucionario se afirma, que no pueden nunca faltar, sin que el mismo espíritu revolucionario pierda toda posibilidad de presentarse; y le llevan naturalmente a afirmar esa discontinuidad y separación entre momentos sucesivos y coexistentes, en que consiste el anti-historicismo.

4. LA GÉNESIS DEL ANTI-HISTORICISMO Y LA HISTORICIDAD EN EL REVOLUCIONARIO

El espíritu revolucionario se afirma como tal no solamente en tanto anhela el desarrollo, sino en tanto encuentra resistencias; quien anhela innovaciones toma una postura de lucha solamente porque los que están interesados en la conservación de lo existente se oponen a las modificaciones. Ahora bien, la tendencia conservadora, en el terreno de la teoría, no quiere alegar en su apoyo el interés de clase, sino un principio universal, es decir, el derecho histórico. De la legitimidad del pasado ella quiere, en nombre de la historia, deducir la ilegitimidad de un porvenir diferente; el principio de Vico, de que lo *verdadero* se identifica con lo *hecho*, halla una aplicación unilateral, pues se reconoce como *hecho* solamente lo que está ya realizado en las instituciones que rigen, es decir, lo que pertenece a la objetividad y constituye la *realidad* frente a la *idealidad*.¹⁸ De esta negación de los derechos de la idealidad y de la subjetividad excluidas de lo *verdadero*, porque están excluidas de lo *hecho*, nace en el bando opuesto una unilateralidad contraria. Partiendo del mismo concepto defectuoso de lo *hecho*, se establece una división y oposición entre él y lo *verdadero*, y se legitima el anhelo hacia la realización de lo racional mediante la afirmación de la irracionalidad de lo real.

Y como la propia clase conservadora personifica en sí el pasado, la clase revolucionaria se encuentra empujada a personificar en sí y solamente en sí el porvenir. En el mismo sentido coopera también la necesidad de una más clara afirmación del ideal. Para desplegar toda su energía y poder de atracción, el ideal debe presentarse puro de toda mezcla con la realidad: sus rasgos se hacen más distintos y vivos en tanto su luz se proyecta por contraste sobre el fondo oscuro de la realidad.¹⁹

Y para afirmar decididamente ideales de innovación se precisa, por otra parte, haber superado en su intelecto y voluntad la lucha interior

18 En esta posición teórica se colocaron la escuela teocrática en Francia (De Maitre, De Bonald, etc.) y la *Historische Juristenschule* en Alemania, definida por Marx como "una escuela que justifica la abyección de hoy mediante la abyección de ayer; una escuela que declara rebelde cualquier grito del esclavo contra el látigo (knot), puesto que el látigo es un látigo antiguo, un látigo hereditario, un látigo histórico". (POR LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL).

19 Esto constituye el núcleo de la teoría de los *mitos* de Jorge Sorel.

contra el pasado, estar libre de sus vínculos, haberlo rechazado afuera de su propio interior. He ahí la exigencia expresada por Feuerbach: "El presente no puede conocerse por medio de la historia; pues la historia tan sólo puede demostrar la semejanza de una aparición con otra ya pasada, pero no su diferencia, su individualidad, su originalidad: el presente puede ser aprehendido únicamente por sí mismo. Y puedes comprenderlo solamente si no perteneces ya al pasado, sino al presente, no a los muertos, sino a los vivientes". 20

De eso resulta la tendencia a la separación entre pasado y porvenir, mal y bien, realidad e idealidad, clase conservadora y clase revolucionaria.

El contraste se acentúa porque se concentra idealmente el tránsito en el único *puesto crítico*; convirtiendo en esquema rígido el concepto dialéctico del desarrollo, cuyos momentos se quieren diferenciar más profundamente separándolos por completo también en el tiempo.

Se quebranta así no solamente la continuidad histórica, sino también la unidad de la vida social, mediante una separación entre lo interior y lo exterior. La clase revolucionaria, con su tendencia al porvenir, reivindica para sí misma la personificación exclusiva de la humanidad; la otra clase y todo el pasado quedan rechazados afuera de la humanidad y el porvenir se presenta como una creación en absoluto, que nace casi de la nada, en lugar de estar arraigada en la historia, de la cual trae origen y sustento.

Es la concepción que encontramos en Lassalle, aplicada no solamente a la previsión del porvenir, sino también a la consideración de algunos grandes cambios históricos ya realizados. 21 Pero tampoco Marx y Engels evitan por completo semejante actitud.

La concepción catastrófica, por la que a menudo se dejan seducir, transfiere en un momento del porvenir el punto crítico del tránsito del pasado al porvenir (de la llamada pre-historia a la historia de la humanidad); pero aún siendo proyectado en un momento futuro el punto di-

20 FRAGMENTE ZUR CHARACTERISTIK, etc., 1841-45, en SAEMTLICHE WERKE, II Bd., p. 409.

21 En su discurso sobre *Lessing*, Lassalle afirma la insurrección de "una condición nueva, de propia adquisición, y no ya únicamente histórica" contra la "realidad que es un producto cristalizado de los siglos pasados"; y en su discurso sobre *Fichter* atribuye al pueblo alemán el destino de crearse un substrato nacional y una existencia real mediante el pensamiento, de manera que resulta un ser engendrado por el puro espíritu, no vinculado en su desarrollo con nada histórico, justamente como ha ocurrido en la creación del mundo, hecho surgir de la nada.

visorio entre estas dos fases totalmente separadas; se acentúa su función característica separadora al hablar de un *salto* del reino de la necesidad al de la libertad.

Engels y Marx tenían sin embargo, conciencia de la unilateralidad de esas visiones; pero la consideraban como debida a condiciones accidentales, que, por lo tanto, habrían podido faltar y que de cualquier manera quedarían al exterior del espíritu revolucionario. "Nosotros", decían ya desde 1847, anticipando la confesión expresada por Engels en unas cartas de su vejez, "a menudo nos encontramos constreñidos por condiciones exteriores a evitar la palabra apropiada". Las "condiciones exteriores" consisten en la necesidad de acentuar el contraste con las tendencias opuestas. Pero, según hemos observado ya, sin oposición de tendencias opuestas tampoco el espíritu revolucionario podría afirmarse, y por ende en él, en tanto revolucionario, aparece ínsita una tendencia al anti-historicismo.

En tanto revolucionario, es decir, en el acto de la proclamación de la lucha, en el que las antítesis deben asumir una forma más resuelta y enérgica; pero eso demuestra que semejante tendencia no depende de condiciones accidentales, porque sin lucha no puede haber espíritu revolucionario. Entonces no se trata de condiciones exteriores, sino interiores al propio espíritu revolucionario.

El revolucionario, para volverse a su acción de lucha y de asalto, debe haber superado en sí mismo la antítesis interior propia de su época, y haberse vuelto extraño y enemigo de ese pasado y presente de los que sin embargo, él mismo sale, en su formación espiritual, aunque quiere combatirlos. Como revolucionario, entonces, proyecta fuera de sí su propia interioridad histórica, cumple una auto-alienación parcial, para oponerse a la parte de su formación interior, que repudia, la otra parte, en la que reconoce y afirma su verdadera e íntima esencia intelectual.

La separación entre real e ideal, entre existencia alcanzada y exigencia deontológica, representa, por lo tanto, la situación de la conciencia revolucionaria. Situación que constituye lo que podría llamarse la antinomia del espíritu revolucionario, es decir, su contradicción interior ineliminable.

En efecto, en su visión teórica general el espíritu revolucionario tiene que abarcar toda la historia y reconocer en ella una serie de luchas, que se engendran y se desarrollan una de otra, siendo empero todas interiores a la humanidad. El momento de la tesis, en ese proceso dialéctico de desarrollo, no resulta menos esencial que el de la antítesis;

la humanidad halla a ambos dentro de su vida y desenvolvimiento con igual título de pertenencia, como elementos constitutivos de su formación. El carácter revolucionario de esa visión, desde Heráclito en adelante, consiste en considerar el desarrollo como proceso que se realiza en una serie de luchas, que nunca termina, y que por ende implica una perpetua renovación, no solamente en el tiempo pasado, sino también en el infinito porvenir, siempre atribuyendo a las fuerzas rebeldes la tarea de superar las resistencias y afirmar su dominio en la realidad.

Pero, al proclamar su programa de reivindicación, el revolucionario vuelve a circunscribirse en las particulares contingencias históricas de su época; para convertirse en elemento activo, debe hacerse concreto, asumir determinaciones. No tiene ya delante de sí, en la proclamación de su programa, la totalidad del proceso, sino un determinado momento de él; no abraza la visión total de la historia de la humanidad, sino una fase circunscripta de su desarrollo; no una serie interminable de luchas, sino la peculiar lucha de su edad. Y de ésta, como centro propulsor de acción, él representa solamente una parte, que debe afirmar sus derechos y sus exigencias, en contraposición con los derechos y las exigencias ajenas. Por eso la unilateralidad y parcialidad son propias de toda declaración de programa revolucionario, aún cuando la visión teórica es universal.

Pero esta contradicción interior se invierte en el momento en que se realiza el tránsito de la declaración del programa a la acción histórica efectiva. En esta acción histórica, el revolucionario vuelve a encontrarse dentro de la realidad que había repudiado y convertido en exterior a su espíritu, y no puede prescindir de ella sin condenar su acción al fracaso. Toda acción superadora no puede lograr una eficacia histórica sin tener en cuenta la realidad existente, herencia del pasado, y sin compenetrarse de la conciencia de que superar no es destruir, sino realizar y desarrollar gérmenes y potencialidades engendradas por el pasado y ofrecidas por el presente

Así la actuación histórica, aunque se presente como realización del programa proclamado, debe alejarse de la separación entre pasado y presente que caracterizaba a aquél, y conformarse con la exigencia de la continuidad del desarrollo. Podrá, en el momento de la lucha contra las resistencias y fuerzas opuestas, acentuarse la antítesis y negación; pero en el conjunto de la transformación histórica constructiva vuelve a mostrarse la continuidad que había desaparecido en momentos aislados.

De manera que la contradicción interior o antinomia del espíritu revolucionario se manifiesta en un doble contraste; primero, entre su

teoría general de la historia y su programa particular; segundo, entre el programa proclamado y la acción histórica constructiva.

Pero semejante antinomia puede generalizarse a toda vida individual o colectiva, y a todo proceso de desarrollo; que se cumple siempre a través de un ritmo dialéctico, por vía de contraste y superaciones, en que la lucha interior de las exigencias opuestas tiende siempre a presentarse como lucha entre fuerzas extrañas una a otra, mientras pertenecen ambas al mismo espíritu y constituyen por su misma oposición la unidad de su vida interior.