



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Filosofía y revolución

Wikiensayos filosóficos:¹

Kant y el renacimiento historicista de Aristóteles

Hegel y la dialéctica histórica

Los jóvenes hegelianos

Marx y Hegel

Mauricio Rojas

Doctor y Profesor Adjunto de la Universidad de Lund

(Suecia)

¹ Estos ensayos recogen las aportaciones del autor a las entradas correspondientes de Wikipedia



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

La evolución intelectual que va de Kant a Hegel tuvo su eje fundamental en la idea de la autorrealización del hombre como un ser similar a Dios [...] Por ello no es sorprendente que de tal revolución de la religión haya surgido, entre otras cosas, una religión de la revolución.

Robert Tucker

Philosophy and Myth in Karl Marx



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Kant y el renacimiento historicista de Aristóteles

Los escritos de Kant sobre filosofía de la historia forman tan sólo una parte menor de su amplia producción. Sin embargo, su impacto será importante, especialmente por su influencia sobre las filosofías de la historia de pensadores posteriores de gran importancia como Marx y Hegel. El aporte decisivo de Kant a la filosofía de la historia es su Idea para una historia universal en clave cosmopolita (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) de 1784.

La concepción histórica de Kant está inspirada por la idea aristotélica de la fisis, es decir, por la concepción de una naturaleza de las cosas, una esencia que se despliega y que contiene en sí tanto la necesidad como las leyes básicas del desarrollo. Se trata de la idea de una potencialidad (*potentia*) que a través de su propio proceso natural de desarrollo (*fisis*) llega a hacerse realidad o actualidad (*actus*). De esta manera se alcanza la entelequia o fin del desarrollo. Kant transformará esta idea en la base de una visión progresiva de la historia totalmente ajena al pensamiento griego clásico. Según Kant, una ley inmanente del progreso, dictada por la necesidad de la naturaleza de alcanzar sus fines, rige la historia aparentemente absurda y antojadiza de la especie humana, elevándola sucesivamente “desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad.”² La tarea del filósofo es, justamente, “descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la Naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza.”³

Según Kant, el hombre comparte, como especie, el destino teleológico o determinado por su fin que Aristóteles vio como la ley de desarrollo de todo lo natural: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin [...] En el hombre aquellas disposiciones naturales, que tienden al uso de la

² Immanuel Kant (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, pág. 15.

³ Obra citada, p. 5.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

razón, deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.”⁴ Esta es la fuerza que actúa entre bastidores con el fin de desplegar todas las potencialidades humanas y los individuos o los pueblos no son más que sus instrumentos inconscientes: “Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo, como un hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma.”⁵

Esta idea de una fuerza oculta que actúa como motor e “hilo conductor” de una historia cuyo verdadero sentido no es comprendido por sus protagonistas directos no es sino una “naturalización aristotélica” de la idea de la Providencia y será central tanto en la visión de la historia de Hegel como en la de Marx. Hegel reemplazará las leyes de la naturaleza de Kant por las de la lógica o razón y Marx pondrá a las fuerzas productivas en su lugar, pero la estructura mental diseñada por Kant permanecerá, en su esencia, intacta. Ahora bien, el parentesco entre estos tres pensadores va mucho más allá de esto. Kant concibe también la historia como un proceso triádico o dividido en tres fases, que va desde el estado de animalidad, pasando por un largo desarrollo lleno de dolor, conflictos y luchas hasta llegar al fin de la historia, que será un estado de perfección que el mismo Kant define como quiliasma, que no es sino el sinónimo de raíz griega de milenio (el Reino de Cristo sobre la Tierra que, según el Apocalipsis bíblico, durará mil años): “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad [...] Como se ve, la filosofía también puede tener su quiliasma”.⁶ En un pasaje de otra obra, Kant se expresa de una forma aún más cargada de simbolismo milenarista: “Cuando la especie humana haya alcanzado su pleno destino y su perfección más alta posible, se constituirá el Reino de Dios sobre la tierra”.⁷

⁴ Obra citada, pp. 5-6.

⁵ Obra citada, p. 4.

⁶ Obra citada, p. 17.

⁷ Obra citada. Estudio preliminar, p. XXI.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

De lo hasta aquí dicho sería, sin embargo, un serio error sacar la conclusión de que el gran filósofo de Königsberg hubiese sido un pensador milenarista en el verdadero sentido militante y revolucionario de la palabra. Para ello le faltan muchos de los elementos más esenciales y dinámicos del pensamiento milenarista tal como se estructuraba en el pensamiento medioeval o se estructurará en el marxismo venidero. El anuncio del milenio es algo distante en Kant, casi teórico. Siempre que proclama su fe en un estado venidero de perfección o quiliasma agrega frases como la siguiente: “si bien sólo cabe esperarlo tras el transcurso de muchos siglos”. La adhesión a lo que el mismo Kant en otro escrito caracteriza como “la concepción quiliástica de la historia”⁸ va unida a una sobria y a veces sombría descripción de la situación y posibilidades actuales de hombre y, más importante aún, sobre su naturaleza esencialmente imperfecta tal como nos lo recuerda su famosa frase sobre el madero torcido del cual está hecho lo humano y del cual nada recto puede tallarse. El de Kant no es, por tanto, sino un “utopismo light”, suave y lejano, una premisa metodológica más que otra cosa, y por ello incapaz de despertar las esperanzas y energías revolucionarias de sus contemporáneos. Sin embargo, su herencia no tardaría en evolucionar hacia la actualización (con Hegel) y el intento de realización revolucionaria (con Marx) del sueño de una realización plena de las potencialidades humanas en una sociedad sin conflictos ni contradicciones.

En el mismo sentido faltan en Kant los componentes esenciales de los mitos movilizadores centrales del milenarismo y las utopías revolucionarias en torno a una “Edad de Oro” perdida y a una especie de paraíso venidero. A la famosa Edad de Oro le dedica todo un ensayo en 1786 titulado *Probable inicio de la historia humana (Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte)*, calificándola allí de un “espectro” que sólo sirve para alentar el “vano anhelo” de su restauración. El comienzo de la historia es para Kant algo tan alejado de toda quimera como lo es la pura y bruta animalidad. La verdadera historia –la historia de la lenta y difícil humanización del hombre, es decir, de su auto constitución en un ser moral y libre– comienza con el primer paso desde esta animalidad hacia la moralidad o, lo que es lo mismo, con la irrupción de la libertad, que saca al hombre de la existencia meramente instintiva propia del estado puro de naturaleza. Pero con la libertad llega no sólo el bien

⁸ Este ensayo se titula *Probable inicio de la historia humana* y se publicó en enero de 1786. Obra citada, pp. 57-77.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

sino también el mal⁹ y, según la enumeración de Kant, “la discordia”, “la propiedad del suelo”, “la desigualdad entre los hombres, el “constante peligro de guerra”, “la más abyecta esclavitud” y “los vicios”. Tan desolador es este panorama que Kant, en el mismo ensayo, debe hacer grandes esfuerzos para combatir aquel “descontento con la Providencia” y la desesperanza a que toda esta evidencia puede llevar. Finalmente está, si bien “en un horizonte muy lejano”, el “fin final” de la historia y de la naturaleza humana, el estado de perfección o el Reino de Dios sobre la tierra, pero la descripción de Kant del mismo es un verdadero anticlímax: se trata de la moralidad y la legalidad, del hombre que vive de acuerdo al imperativo categórico y ata definitivamente su animalidad con las cadenas de una conducta moral voluntariamente asumida. Esto está, obviamente, a años luz de los sueños mesiánicos de la mayoría de los partidarios más utópicos de la idea del progreso acerca del advenimiento de una sociedad de total libertad, hermandad y comunidad. Nada hay en Kant que de manera alguna se acerque al delirio de los “espíritus libres” del milenarismo medieval, al “hombre nuevo” del comunismo venidero o al sueño nazi del Tercer Reich como una comunidad superior en base a una “raza superior”.

⁹ De allí las palabras de Kant acerca de que “la historia de la libertad comienza por el mal”. Obra citada, p. 66.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Hegel y la dialéctica histórica

Hegel expuso extensamente su filosofía de la historia en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Sin embargo, la exposición más notable de su visión dialéctica de la historia es aquella contenida en la obra que, como ninguna otra, encarna y simboliza su filosofía: la *Fenomenología del Espíritu*. Se trata del análisis presentado en la sección central de la Fenomenología, que lleva por rúbrica *El Espíritu (Der Geist)* y que trata de la historia europea desde la Grecia clásica hasta la Alemania del tiempo de Hegel.¹⁰

En concordancia con su esquema dialéctico, Hegel divide el período a analizar en tres grandes fases: la de la unidad originaria (la polis de la Grecia clásica), la de la división conflictiva pero desarrolladora (Roma, el feudalismo y la edad moderna hasta la Revolución Francesa) y, finalmente, la vuelta a la unidad, pero ahora enriquecida por el desarrollo anterior (el presente de Hegel). El punto de arranque es el momento de lo que Hegel llama el *Espíritu verdadero (Der wahre Geist)*. Este momento, representado por las ciudades estado griegas, nos muestra el Espíritu en su unidad primigenia, aún indiferenciado y no desarrollado. Es un momento de felicidad dada por la armonía entre el todo (la ciudad) y las partes (los ciudadanos), donde los individuos entienden su destino como una expresión directa del destino colectivo y donde, como lo dice Hegel de una manera inspirada por la Antígona de Sófocles, la ley humana y la ley divina coinciden. Los hombres viven aquí de acuerdo a las costumbres heredadas que forman la base de una ética espontánea y evidente, aún muy distante de la moral reflexiva. Este estado o momento representa una especie de infancia de la humanidad: feliz en la inmediatez natural de sus vínculos y en sus certidumbres aún no cuestionadas. Pero esta felicidad de la armonía primigenia no puede durar, ya que su precio es la falta de desarrollo. Por su naturaleza, el Espíritu busca profundizar en su propio contenido y tal como Adán, y con las mismas consecuencias, no puede dejar de comer del fruto del árbol de la sabiduría. De esta manera se rompe el encanto del Jardín del Edén y un abismo se abre entre la ley divina y la ley humana. Los

¹⁰ G. W. F, Hegel (1951). *Hegel Sämtliche Werke*, Band II. Stuttgart: Frommann Verlag, pp. 335-516. En español: *Fenomenología del Espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica 1971, pp. 259-392.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

hombres se individualizan y entran en conflicto unos con otros: la comunidad original se quiebra. Así se enfrentan las familias y luego las ciudades entre sí, cada una de las cuales quiere afirmar su ley y sus peculiaridades como universales y busca por ello someter a las demás. La guerra se hace inevitable, pero el Espíritu no retrocede ni ante la guerra ni los sufrimientos. Tanto por las divisiones y desgarramientos internos como por los conflictos externos pierden las viejas costumbres su legitimidad natural y espontánea, su validez evidente e incuestionada. La infancia queda así atrás y se entra en la fase de la juventud, activa, desafiante y conflictiva. De esta manera se adentran los hombres en una larga peregrinación, en un estado social caracterizado por la división y el extrañamiento. El Espíritu entra en el reino de la alienación.

El segundo momento del desarrollo del Espíritu es aquel del *Espíritu extrañado de sí mismo* (*Der sich entfremdete Geist*). El Espíritu se ha hecho extraño a sí mismo, la unidad y la totalidad han cedido lugar a la lucha de las partes en un mundo cada vez más atomizado, donde lo particular (los individuos o los grupos) se rebela contra lo general (la sociedad o comunidad). El tejido social se escinde entre una esfera privada y una pública. La vida individual se privatiza y, al mismo tiempo, lo público pasa a ser el dominio o la propiedad de unos pocos: el Estado se separa de la sociedad. La marcha del progreso que resulta de esta división se hace ajena a sus propios creadores. La historia discurre así, como Hegel primero y luego Marx gustaba de decir, a espaldas de los hombres. La pérdida de la unidad primigenia y la división social crean un fuerte sentimiento de infelicidad. Es la época de lo que Hegel llama la “conciencia infeliz” (*unglückliche Bewusstsein*), la cual encuentra en el cristianismo su expresión religiosa adecuada por medio de la cual reconoce su propio extrañamiento y su incapacidad de comprender su propia obra en la idea de un Dios trascendente, inalcanzable e incomprensible. La vida se hace misterio y el misterio pasa a ser la esencia de Dios. Todo esto es doloroso, pero así es el progreso, la realización de la razón es trágica tal como lo enseña el sacrificio mismo de Cristo.

El conflicto entre el todo y las partes alcanza su forma más aguda en la lucha que directamente precede la época de Hegel: la lucha entre la ilustración y la fe (*der kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben*). La fe, el sentimiento religioso, representa lo general, la totalidad, la especie, pero de una manera mística. La Ilustración representa, a su vez, la



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

fuerza analítica del intelecto, la profundización por medio de las ciencias especializadas en las singularidades de la existencia, el dominio ilimitado de lo individual y lo particular. En este enfrentamiento triunfa la Ilustración y la fe se desintegra ante el embate del intelecto. Pero la victoria del intelecto –que es la negación del todo o la unidad– es sólo temporal y prepara la victoria definitiva de la totalidad, bajo la forma del sistema omniabarcante de la razón del mismo Hegel, que no es sino la negación de la negación y con ello la vuelta a la afirmación original, pero ahora enriquecida por el desarrollo intermedio.

El último acto en el drama del Espíritu alienado de sí mismo es la Revolución Francesa. En torno a la misma Hegel desarrolla uno de sus análisis más notables. La Revolución Francesa representa para Hegel el intento de instaurar sobre la tierra el reino de lo que él llama “la libertad absoluta” (*die absolute Freiheit*). Se trata de la razón individual ensoberbecida que se decide a actuar con plena libertad, sin límites, como si el mundo pudiese crearse de nuevo y, además, a su antojo. El cuestionamiento de la fe y la elevación del intelecto humano al sitial de Dios crean la ilusión de que todo puede ser cambiado de acuerdo al plan de los reformadores revolucionarios. Se trata de la *hybris* de la razón que, de esta manera, se vuelve contra todo lo existente. Pero la revuelta de la razón revolucionaria o de la libertad absoluta no es para Hegel sino un malentendido trágico, que no podía sino terminar en el terror (*der Schrecken*). Finalmente, cada líder y cada fracción revolucionaria trata de imponerle al resto sus utopías y crear un nuevo mundo a su antojo como si fueran dioses. Y estos nuevos dioses feroces, decididos a hacerle el bien a la humanidad aunque le costase la vida a incontables seres humanos, terminaron necesariamente combatiéndose unos a otros, con aquella ceguera y ensañamiento que sólo aquellos que se creen los portadores de la bondad extrema pueden exhibir. La rivalidad y la sospecha mutua se hicieron así la regla y el reino de la llamada “voluntad general” terminó en el despotismo de Robespierre. Ahora bien, el final trágico de la Revolución Francesa no hace que su evaluación de conjunto sea negativa para Hegel sino muy por el contrario. Fiel a su lógica historicista, donde incluso la violencia más repugnante juega su papel, la ve no sólo como un momento necesario de la realización del Espíritu sino como uno de sus grandes momentos. La revolución fue un intento grandioso de transformar a cada individuo en el dueño del mundo y de su destino, de someter toda objetividad, todo lo dado, a la



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

voluntad transformadora del ser humano. Se cumplía así, radicalmente, el programa de la Ilustración, aquel que Kant resumió en su famosa definición de la misma como “la salida del hombre de su mayoría de edad”. Pero al cumplirse de una manera tan radical y absoluta, el programa de la Ilustración dejó claramente de manifiesto sus falacias y problemas. El tribunal de la razón se transformó en el tribunal revolucionario, donde no sólo se decapitó al pasado sino también a los propios revolucionarios. En todo caso, el apocalipsis revolucionario fue un hito definitivo para el futuro y posibilitó, como la tormenta que despeja el cielo nublado, el paso del Espíritu a su reconciliación final.

Después del fin sangriento del gran sueño de la libertad absoluta, los individuos volvieron a sus modestos quehaceres cotidianos, pero la Europa posrevolucionaria ya nunca más podría ser la de antes. Un nuevo principio se había plasmado y se transformaría en el eje de un nuevo Estado, el “Estado racional”, que no negaba las distinciones anteriores propias de la sociedad civil ni tampoco al individuo sino que los subordinaba a todos en una nueva unidad orgánica, en una armonía superior que era así la negación de la negación, el fin de la alienación, la reconciliación de las partes con el todo y de los individuos con la comunidad. Con ello se pasaba al momento culminante de la realización del Espíritu, la de *El Espíritu cierto de sí mismo* (*Der seiner selbst gewisse Geist*) que alcanza su forma más adecuada en la “filosofía absoluta”, que no es otra que la de Hegel. La lección de la gran revolución fue verdaderamente decisiva. Para Hegel significó el abandono definitivo de todo sueño utópico –entre ellos aquellos sueños juveniles de un restablecimiento de aquel supuesto estado de armonía primigenia representado por la polis de la Antigüedad– para transformarse en el pensador profundamente conservador de su edad madura, aquel pensador que ya no es el filósofo de la revolución sino de la restauración. Lo que el fracaso del intento de instaurar el reino de la libertad absoluta mostraba era que los hombres, en realidad, nada tienen que cambiar en lo esencial, que no pueden construir un mundo como les plazca, que el pasado no es una pura sarta de estúpidas irracionalidades, que lo que ha existido tiene un sentido y un contenido duraderos, que se trata nada menos que de las expresiones de la razón en sus distintos momentos, todos ellos necesarios para alcanzar su forma adecuada. Detrás del telón del fin de la historia no hay nada más que la historia misma. Es por ello que lo que resta no es destruir la herencia de los siglos sino reconocerla y darle una forma



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

definitivamente armoniosa o racional, es decir, acorde al conjunto de la Idea ya realizada. Al fin de la historia no queda sino la reconciliación o vuelta del Espíritu a sí mismo.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Los jóvenes hegelianos

Los jóvenes hegelianos (*Junghegelianer*), más tarde conocidos como hegelianos de izquierda (*Linkshegelianer*), eran un grupo de estudiantes y jóvenes profesores de la Universidad Humboldt de Berlín seguidores de Hegel. El más famoso de ellos fue Karl Marx y su relación intelectual con Hegel ha motivado amplios estudios sobre los jóvenes hegelianos.

Los primeros jóvenes hegelianos

La historia de los jóvenes hegelianos empieza en 1835 con un libro sumamente controversial e influyente: *La vida de Jesús* de David Strauss. En este texto, Strauss da una interpretación de los evangelios y de la vida de Jesús que partiendo de las premisas filosóficas de Hegel rechaza tanto las conclusiones de éste mismo como la visión oficial al respecto. Así, por vez primera Hegel es vuelto contra sí mismo y contra el orden establecido. Para Strauss la figura de Jesús, cuya existencia misma es puesta en duda, personificaba el grado de autoconciencia que la humanidad había alcanzado en ese entonces. De esta manera se humaniza tanto a Dios como a Jesús y es la humanidad, como sujeto colectivo de la historia, la que pasa al primer plano. Así lo dice Strauss: “Seamos fieles a la idea de la unidad entre lo divino y lo humano pero no busquemos su realización en un solo ser despojando a todos los demás de la misma sino en toda la humanidad: es en la diversidad de los seres singulares, que se completan unos a otros y juntos forman una totalidad, que esta unidad se hace real de una manera inmensamente superior que si la concebimos como encerrada y acabada en un solo ser. En la humanidad Dios se ha hecho hombre no una vez sino infinitamente; en ella Él vive la plenitud de su fuerza.” Strauss resume este razonamiento tan hegeliano de una manera drástica: “la humanidad es Cristo”.¹¹ El escándalo fue inmediato. C. A. Eschenmayer de Turingia describe a Strauss como un nuevo Judas y los luteranos ortodoxos, con el catedrático de Berlín E. W. Hengstenberg a la cabeza, lo condenan resueltamente. Se escriben artículos a favor y en

¹¹ David Friedrich Strauss (1840). *Das Lebe Jesu*. Tübingen: C. F. Osiander, volumen 2.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

contra de Strauss y el gobierno investiga la posibilidad de intervenir contra un teólogo tan heterodoxo. De esta manera los hegelianos se ven obligados a tomar partido y los defensores de Strauss pasan a formar el núcleo del cual surgiría el hegelianismo joven. Esto no quiere decir que haya sido este libro el que haya creado la división dentro del campo hegeliano. La misma, tal como lo dice David McLelland, existía ya, pero de forma más bien latente. La polémica en torno a la obra de Strauss vino a sacarla a la luz y a radicalizarla enormemente, creando, además, un sentido de cuerpo entre ambos bandos enfrentados.

De la crítica de la religión a la crítica revolucionaria

Hasta 1839 el horizonte crítico de los jóvenes hegelianos está dominado por discusiones extremadamente complejas y esotéricas sobre materias teológicas. El punto central de esta crítica es la consideración de la religión en general y del cristianismo en particular como un producto histórico de la evolución del hombre que, en un momento dado, está destinado a ser superado por formas más altas de autoconciencia humana. Pero lo que en realidad hacía esta crítica absolutamente inaceptable era el postulado de que ese momento ya había llegado con la filosofía de Hegel. De esta manera la religión se hacía obsoleta y perdía su rol histórico, en especial en cuanto soporte fundamental y oficial del Estado prusiano. El mensaje de los jóvenes hegelianos era que el Estado prusiano requería de un fundamento más adecuado a su misión histórica y ese fundamento no podía ser otro que la filosofía. Así, durante este primer período los jóvenes hegelianos no se ven en absoluto como opositores al régimen político existente sino como sus verdaderos defensores, que buscan fortalecerlo a través de reformas que lo harían más adecuado a sus altos propósitos. Esta búsqueda de convencer al poder existente de que debía hacerse menos religioso y más racional, es decir, filosófico fue perdiendo terreno poco a poco y la crítica a Hegel por la falta de radicalidad en sus conclusiones empezó pronto a extenderse a otros campos.

Este fue el caso de la filosofía de la historia. En 1838 el conde polaco August von Cieszkowski escribe una obra verdaderamente señera titulada *Prolegómenos sobre la filosofía de la historia* en la cual plantea –de una manera directa y explícitamente inspirada por el milenarismo de Joaquín de Fiore– que la filosofía de Hegel no marca el fin de la historia sino sólo el comienzo de la tercera y última etapa del movimiento triádico de la dialéctica



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

histórica. Con este tercer momento, al que Hegel había dado inicio, concluye el ciclo en que el Espíritu primero era “*an sich*” (en sí o como “*das Selbstsein*”), para luego ser “*für sich*” (para sí o como “*das Selbstdenken*”) y ahora llegar a ser “*aus sich*” (de sí o fuera de sí como “*das Selbsttun*”). La triada va así, para decirlo en forma simple, del ser al pensamiento y del pensamiento a la acción. Su último momento es el de la “*praxis*”, en el cual la humanidad pasa a conformar una realidad de acuerdo a las reglas de la razón.¹² Este momento culminante de la historia es el momento que reconciliará, como lo dice Leszek Kolakowski, “la subjetividad con la naturaleza, a Dios con el mundo, a la libertad con la necesidad, a los deseos elementales con los preceptos exteriores. El cielo y la tierra se unirán en eterna amistad, y el espíritu, completamente consciente de sí y plenamente libre, no distinguirá ya entre su vida activa en el mundo y su pensamiento acerca de él.”¹³ Cieszkowski orienta así su mirada hacia el futuro y, sobre todo, hacía la acción, formulando lo que él mismo llama una “filosofía de la praxis” (“*die Philosophie der Praxis*”). La filosofía pasa así a tomar un rol activo, formativo y revolucionario que llevará a lo que pronto será el grito de guerra de la izquierda hegeliana: “la realización de la filosofía”. Esto es lo que Marx hará inmortal en su famosa tesis número once sobre Feuerbach de 1845: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.” De esta manera los discípulos de Hegel, para poder formular un credo revolucionario, se verían forzados a volver al “*Sollen*” (“deber ser”) de Fichte, contra el cual Hegel –como pensador profundamente antiutópico que era– había lanzado tantas andanadas críticas. Cieszkowski rompe así y de una manera explícita con la prohibición hegeliana de pronunciarse sobre el futuro y convierte esta tarea en la tarea más esencial de la reflexión filosófica.

Radicalización política de los jóvenes hegelianos:

La filosofía futurista de Cieszkowski vino a darle expresión a aquel estado de ánimo milenarista que imperaba entre los jóvenes hegelianos basado en la certidumbre de que su época era un punto de quiebre fundamental en la evolución humana y el comienzo de una

¹² August von Cieszkowski (1838). *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlín: Veit und comp., p. 116.

¹³ Leszek Kolakowski (1980). *Las principales corrientes del marxismo: I. Los fundadores*. Madrid: Alianza Editorial, p. 93.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

era cualitativamente diferente. Además, estaba el convencimiento de que en el surgimiento de esta nueva época la filosofía, encarnada por ellos mismos, jugaría un papel esencial.

Esta convicción se canalizó primero en intentos de reformar el orden existente desde adentro, convenciendo a los detentadores del poder de la necesidad de autoreformarlo. Luego, cuando el poder respondió con la persecución en vez de prestarle oídos a los jóvenes filósofos, se pasa a una actitud mucho más desafiante que se radicalizará cada vez más hasta llegar al elitismo crítico de Bauer, el comunismo de Hess, Engels y Marx, el anarco-comunismo de Bakunin y el individualismo radical de Stirner. Entre 1838 y 1842 la mayoría del movimiento jovenhegeliano se agrupa en torno a los *Hallische Jahrbücher*, revista editada por Arnold Ruge que en 1841 pasó a llamarse *Deutsche Jahrbücher*.

Es justamente Ruge quien durante este período está a la vanguardia de aquel movimiento de radicalización política de sus jóvenes amigos que comienza en 1840 para profundizarse durante 1841 y culminar en 1842-43. Este desarrollo puede ser sintetizado de la siguiente manera. Los jóvenes hegelianos tienen grandes expectativas de que el nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV, que asume el poder en 1840, abra el camino de la realización de sus aspiraciones reformistas y liberales. Nada de esto, sin embargo, se haría realidad. El nuevo monarca muestra de inmediato un rostro sumamente conservador, tratando de revivir las costumbres más rancias de la tradición alemana. El nuevo rey ve en los jóvenes hegelianos un grupo de críticos irreverentes y pronto estallará el conflicto entre ambos. Los jóvenes hegelianos responderán radicalizando y ampliando su crítica contra el orden existente. Su liberalismo tiende a evolucionar hacia un democratismo donde las bases mismas de la monarquía son cuestionadas. A comienzos de 1842 Arnold Ruge proclama públicamente su convicción democrática y llama a sus amigos, según la expresión de Auguste Cornu, a “transformar el liberalismo en democratismo”.¹⁴

En marzo de 1842 Bruno Bauer, amigo íntimo de Marx y una de las mayores figuras del hegelianismo joven, es despojado de su licencia para enseñar lo que es interpretado por sus jóvenes amigos como la señal de una confrontación definitiva entre el nuevo monarca y sus críticos. Para su sorpresa y desencanto los jóvenes filósofos no encuentran ningún apoyo en

¹⁴ Auguste Cornu (1967). *Carlos Marx – Federico Engels*. La Habana: Instituto del Libro, p. 300.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

su lucha, lo que los lleva a una actitud cada vez más resentida y elitista. Bauer y sus amigos de desventura ven así –ante la total indiferencia pública– cerradas las puertas de aquellas carreras que o ya habían iniciado, como Bauer, o que pronto deberían haber iniciado, como Marx. Esta circunstancia tendrá un impacto decisivo en el desarrollo del hegelianismo joven y dejará una impronta indeleble en el marxismo mismo. De ella surgirá un desprecio característico por la “masa” embrutecida que no entiende o no se atreve a entender lo que la historia exige de ella. Frente a esta masa se cristalizará la élite, esa vanguardia esclarecida que entiende la historia y asume su llamado, obteniendo por ello mismo el derecho a comandar y, de ser necesario, a usar la coerción sobre esa masa embotada. Esta amarga retórica caracterizará los escritos de Bauer y de sus amigos radicales así como también lo harán la soledad política y el estigma social en que se encuentran. Ello desencadenará, durante 1844, una serie de violentos conflictos internos que terminarán destruyendo al hegelianismo joven ya sea como tendencia filosófica o como entidad política. Unos se refugiarán en la soledad, como Bauer, mientras que otros, como Marx, se lanzarán en la búsqueda una “masa” que sí pudiese encarnar sus ideas revolucionarias.

Karl Marx

El joven hegeliano que sin duda tendría una mayor importancia futura es Karl Marx. Su período “jovenhegeliano” va desde fines de 1837, cuando se convierte a la filosofía de Hegel, hasta fines de 1842, cuando rompe con sus amigos hegelianos de izquierda. Esta es la evolución que aquí se esbozará.

- **Conversión al hegelianismo**

El paso de Marx al hegelianismo fue descrito de una manera muy conmovedora por el propio Marx en una carta escrita desde Berlín a su padre en noviembre de 1837. Sus palabras son insuperables para resumir lo que de hecho fue el paso de una fe a otra: “Una cortina había caído, mi santuario desgarrado y nuevos dioses debían ser instalados.” En su carta, Marx opone, de una manera típicamente hegeliana, el “idealismo realista”, es decir, la capacidad de ver las ideas en el mundo o, para ser aún más hegelianos, el mundo como la realización de las ideas, al “idealismo moralista” de un Kant o un Fichte. Se trata, en pocas



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

palabras, de “encontrar a Dios en cada esquina”. Así, como lo resume el mismo Marx, “si antes los dioses habían estado sobre la tierra ahora pasaron a ser su centro.”¹⁵

- **El Club de los Doctores**

El paso de Marx al hegelianismo lo lleva a trabar amistad con los jóvenes hegelianos de Berlín, que por entonces se reunían en el así llamado “Club de los Doctores”. La figura dominante en el ambiente joven hegeliano de Berlín era Bruno Bauer, quien será íntimo amigo y mentor de Marx durante los años venideros. Es bajo la influencia de Bauer que Marx escribe, en 1841, su tesis doctoral que lleva el título de Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. Marx colabora con Bauer en la redacción de uno de los libros más influyentes y polémicos de la literatura jovenhegeliana: *La trompeta del juicio final contra Hegel, ateo y anticristo. Un ultimátum* de 1841. En esta obra, los pensamientos de Hegel son deformados de una manera sistemática y genial logrando transformar la filosofía conservadora de Hegel en una filosofía de la revolución. Así, Bauer y Marx resumen la filosofía de Hegel diciendo que su núcleo es “el reconocimiento de que Dios no existe” y su misión la destrucción de aquella ilusión a la que el hombre ha llamado Dios. Por ello, según ellos se puede decir que la filosofía de Hegel era una “praxis destructora” que “en sí misma era la revolución”.¹⁶

- **La realización revolucionaria de la filosofía:**

Tanto el ambiente ateo de los jóvenes hegelianos como la influencia decisiva de Bauer quedan bien reflejados cuando Marx en el prólogo a su disertación doctoral cita, como su lema, una versión trunca de la famosa frase que Esquilo pone en boca de Prometeo: “En una palabra, odio a todos los dioses”.¹⁷ Y Marx continúa en el mismo texto diciendo que la filosofía lanza “esta consigna contra todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia del hombre como la divinidad superior. La filosofía no tolera

¹⁵ MEGA III:1 (1975). *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band III:1. Berlin: Dietz Verlag, pp.15-16.

¹⁶ Bruno Bauer (1841), *Die Posaune des jüngsten Gerichts gegen Hegel den Atheisten und Antichristen*. Leipzig: Wigand, p. 81.

¹⁷ La frase aparece en *Prometeo encadenado* y, completa, reza así: “En una palabra, odio a todos los dioses que, habiendo recibido beneficios de mí, me tratan inicuaamente.”



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

rivales.”¹⁸ El tema de la disertación doctoral de Marx es las similitudes y diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro, especialmente en lo referente a la teoría del átomo. Al contrario de lo que era la opinión dominante Marx sostiene que la filosofía de Epicuro no es de ninguna manera una copia de la de Demócrito sino, en realidad, su opuesto. Así, Marx contrapone la teoría estrictamente determinista de Demócrito a una posición no determinista de Epicuro, quedando de manifiesto la simpatía del autor por la posición de este último. Más allá de esto la disertación es interesante ya que da plena expresión a la concepción que los jóvenes hegelianos tenían sobre su propia posición histórica. El que Marx estudie justamente el período post aristotélico de la filosofía griega tiene indudablemente que ver con el hecho de que Marx y sus jóvenes amigos consideraban a Hegel como el Aristóteles moderno, es decir, un pensador capaz de abarcar y llevar a su culminación todos los avances intelectuales de su época. Después de la aparición de una figura semejante quedan, para los nuevos filósofos, fundamentalmente dos caminos: o bien retroceder a fases ya superadas del pensamiento u orientar sus energías hacia una filosofía práctica cuyo norte no podía ser otro que la realización de las grandes ideas ya descubiertas. Este camino, ya señalado por Cieszkowski con su “filosofía de la praxis” y que luego sería reafirmado por la “filosofía de la acción” de Moses Hess, es el que Marx elige y al cual, en esencia, dedicará el resto de su vida.

- **La ruptura con los jóvenes hegelianos**

La vida de Marx cambiará notablemente a partir de 1842, cuando la confrontación entre los jóvenes hegelianos y el gobierno prusiano se endurece considerablemente. El 29 de marzo de ese año se dicta la prohibición de enseñar contra Bruno Bauer, lo que viene a cerrar definitivamente toda expectativa de una carrera académica por parte de Marx. Cerradas las puertas de las academias será la agitación político-filosófica por medio del periodismo la que atraerá las energías de Marx y sus amigos. Ya desde mayo de 1842 comienza a escribir en la *Gaceta Renana* (*Rheinische Zeitung*), el periódico de tendencia liberal moderada que a comienzos de 1842 había sido creado en Colonia por, entre otros, Moses Hess, íntimo amigo de Marx. Este periódico conocerá un éxito considerable y Marx se entrega con

¹⁸ MEGA I:1 (1975). *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band I:1, Berlin: Dietz Verlag, p. 14.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

entusiasmo al trabajo periodístico, siendo nombrado redactor en jefe de la Gaceta Renana el 15 de octubre de 1842. La base de apoyo del periódico eran las clases medias de Renania y su reivindicación política fundamental no pasaba más allá de la demanda de una monarquía constitucional ilustrada. Los artículos y reportajes de Marx, muy apreciados por los lectores, están plenamente imbuidos de las ideas de Hegel. La crítica que realiza de las instituciones existentes se hace desde el punto de vista del “Estado racional” y sus defectos fluyen del no tomar en consideración los ideales ya claramente establecidos en el campo filosófico.

Durante 1842 Marx va sucesivamente radicalizando sus puntos de vista y ya a finales de ese año comienza a cuestionar la capacidad misma del Estado de representar los intereses generales, que era el papel central que se le atribuía al Estado en la filosofía hegeliana. El radicalismo de la posición Marx en esos tiempos no debe, sin embargo, exagerarse. En comparación con otros jóvenes hegelianos sus puntos de vistas, especialmente después de la prohibición de enseñar dictada contra Bauer, son bastante moderados. Los jóvenes hegelianos berlineses, con Edgar, el hermano de Bruno Bauer, a la cabeza, habían adoptado posiciones mucho más radicales criticando sin piedad a todos aquellos que no estaban dispuestos a pasar a una lucha abierta contra la monarquía. Según Edgar Bauer existían en ese momento sólo dos grandes partidos en Alemania: el reaccionario, aristocrático y monárquico, por una parte, y el progresista, popular y republicano, por la otra. Entre ellos no había sino mediocridad e hipocresía. Este tipo de tomas de posición ponía en una situación muy incómoda a Marx ya que su periódico era, justamente, un típico representante de esa posición intermedia tan desdeñada. Para Marx el radicalismo de muchos de sus amigos era una pura provocación vana cuyo único resultado real era asustar a las clases medias y disminuir con ello la posibilidad de llevar a cabo un cambio de la sociedad alemana. Además, Marx asume una posición bastante ambigua respecto a las protestas contra la destitución de Bruno Bauer derivada de la prohibición de enseñar que había recaído sobre éste. La situación se haría pronto más crítica cuando Marx comienza a censurar las colaboraciones de algunos de sus viejos amigos que, según su parecer, amenazaban con su radicalismo la existencia misma de la Gaceta Renana. La crisis estalla en noviembre de 1842 llevando a la ruptura definitiva entre Marx y los jóvenes hegelianos berlineses también conocidos como *Die Freien* (“Los libres”).



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

- **La herencia jovenhegeliana**

La ruptura con los círculos jovenhegelianos en 1842 no implica una ruptura con muchos de los aportes de los jóvenes hegelianos. De hecho, durante el resto de su vida Marx seguirá usando una interpretación de Hegel y su dialéctica propia de los jóvenes hegelianos. Ello se manifiesta en su famosa frase de *El Capital* según la cual: “En Hegel la dialéctica está puesta de cabeza. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el núcleo racional encubierto bajo la corteza mística.” Esta idea de un núcleo racional encubierto por una corteza mística y de la inversión (*umkeren*) de la dialéctica hegeliana para encontrar la verdadera realidad fue tomada directamente de las obras de otro connotado joven hegeliano, Ludwig Feuerbach. Éste había presentado su aporte bajo la forma de una crítica del cristianismo en 1841 que en 1842-43 se extiende a la filosofía hegeliana misma. La tesis de Feuerbach es que tanto la religión como la filosofía de Hegel han invertido la relación realmente existente entre el ser humano y sus creaciones. El sujeto verdadero y único creador, que no es otro que el hombre, ha sido transformado en predicado de sus propias creaciones mentales. Así, Dios en la religión y las ideas en Hegel asumen, a pesar de ser creaciones humanas, una forma ajena e independiente hasta el punto de transformarse en los supuestos creadores de sus creadores. Para Feuerbach, la gran tarea emancipadora consiste en restablecer la verdadera relación entre el hombre y sus criaturas. Para ello elabora su método crítico que a través de la inversión sistemática de los postulados de la religión y la filosofía obtiene, supuestamente, la verdad esencial del ser humano. Marx seguirá el mismo modelo para relacionarse no sólo con la dialéctica de Hegel sino con el conjunto de su visión del mundo.

Esta forma de proceder tiene consecuencias decisivas para la obra posterior de Marx. Por medio de la inversión del contenido mismo de los postulados hegelianos Marx hace suya la estructura de la visión histórica de Hegel y, por medio de ella, del paradigma cristiano de la historia con su paraíso original perdido, su largo peregrinar por el valle de lágrimas de la historia y el advenimiento final de un nuevo paraíso. Marx y Engels llamarán a estas tres grandes fases de la dialéctica histórica comunismo primitivo, sociedades de clase y comunismo futuro.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Marx y Hegel

La relación entre el pensamiento revolucionario de Karl Marx y la filosofía de Hegel es uno de los temas más debatidos de la historia moderna de las ideas. Marx mismo reconoció siempre su deuda intelectual con el famoso filósofo que había dominado el pensamiento alemán las primeras tres décadas del siglo XIX, de quien tomó no sólo su dialéctica sino también una visión de la historia como un proceso dividido en tres grandes fases que progresivamente lleva hacia un estado de plenitud humana. En un plano más profundo, será mediante sus estudios tempranos de la obra de Hegel que Marx se empapará del pensamiento clásico occidental, haciendo de una herencia que viene desde Aristóteles la base de su posterior visión de la evolución de la humanidad.

Aristóteles y Kant

La relación intelectual entre Marx y Hegel es parte de un desarrollo filosófico más amplio, que expresa la forma en que los grandes pensadores alemanes de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se relacionaron con la modernidad emergente, particularmente con el racionalismo y los movimientos revolucionarios franceses. En Alemania, que por esos tiempos mostraba un notable retraso frente a los avances económicos de Gran Bretaña y a las transformaciones políticas francesas, será en el terreno de la filosofía donde se realicen los avances más importantes, dando origen a una pléyade de pensadores que para siempre marcarán el pensamiento europeo y mundial. Este proceso fue iniciado por Immanuel Kant y su llamado a emprender, mediante la *Aufklärung* (Ilustración; literalmente significa “hacer claridad”), una reforma radical del pensamiento tradicional. Su aporte decisivo para comprender la evolución que llevará primero a Hegel y luego a Marx se da, sin embargo, en el terreno de la filosofía de la historia tal como ésta se presenta en su escrito más conocido al respecto: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, de 1784.

La concepción histórica de Kant está plenamente inspirada por la idea aristotélica de la fisis, es decir, por la concepción de una naturaleza de las cosas, una esencia que se despliega y



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

que contiene en sí tanto la necesidad como las leyes básicas del desarrollo. Se trata de la idea de una potencialidad (*potentia*) que a través de su propio proceso natural de desarrollo (*fisis*) llega a hacerse realidad o actualidad (*actus*). De esta manera se alcanza la entelequia o fin del desarrollo.¹⁹ Kant transformará, sin embargo, esta idea en la base de una visión progresiva de la historia que es totalmente ajena al pensamiento griego clásico. Según Kant, una ley inmanente del progreso, dictada por la necesidad de la naturaleza de alcanzar sus fines, rige la historia aparentemente absurda y antojadiza de la especie humana, elevándola sucesivamente “desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la humanidad.” La tarea del filósofo es, justamente, “descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la Naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza.”²⁰

Según Kant, el hombre comparte, como especie, el destino teleológico o determinado por su fin que Aristóteles vio como la ley de desarrollo de todo lo natural: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin [...] En el hombre aquellas disposiciones naturales, que tienden al uso de la razón, deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.”²¹ Esta es la fuerza que actúa entre bastidores con el fin de desplegar todas las potencialidades humanas y los individuos o los pueblos no son más que sus instrumentos inconscientes: “Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo, como un hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma.”²²

Esta idea de una fuerza oculta que actúa como motor e “hilo conductor” de una historia cuyo verdadero sentido no es comprendido por sus protagonistas directos no es sino una

¹⁹ La exposición clásica de Aristóteles está en *La Metafísica*.

²⁰ Kant, Immanuel (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Tecnos, p. 15.

²¹ Obra citada, pp. 5-6.

²² Obra citada, p. 4.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

“naturalización aristotélica” de la idea de la Providencia y será central tanto en la visión de la historia de Hegel como en la de Marx. Hegel reemplazará las leyes de la naturaleza de Kant por las de la lógica o razón y Marx pondrá a las fuerzas productivas en su lugar, pero la estructura mental diseñada por Kant permanecerá intacta. Ahora bien, el parentesco entre estos tres pensadores va mucho más allá de esto. Kant concibe también la historia como un proceso triádico o dividido en tres fases, que va desde la salida del estado de animalidad, pasando por un largo desarrollo lleno de dolor, conflictos y luchas hasta llegar al fin de la historia, que será un estado de perfección que el mismo Kant define como “quiliasmo”, que no es sino el sinónimo de raíz griega de milenio (el Reino de Cristo sobre la Tierra que, según el *Apocalipsis* bíblico, durará mil años): “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad [...] Como se ve, la filosofía también puede tener su quiliasmo”.²³ En un pasaje de otra obra, Kant se expresa de una forma aún más cargada de simbolismo milenarista: “Cuando la especie humana haya alcanzado su pleno destino y su perfección más alta posible, se constituirá el Reino de Dios sobre la tierra”.²⁴

El anuncio del milenio es, sin embargo, algo distante en Kant, casi teórico. Siempre que proclama su fe en un estado venidero de perfección o quiliasmo agrega frases como la siguiente: “si bien sólo cabe esperarlo tras el transcurso de muchos siglos”. La adhesión a lo que el mismo Kant en otro escrito caracteriza como “la concepción quiliástica de la historia” va unida a una sobria y a veces sombría descripción de la situación y posibilidades actuales de hombre y, más importante aún, sobre su naturaleza esencialmente imperfecta. El de Kant no es por tanto sino un “utopismo light”, suave y lejano, una premisa metodológica más que otra cosa, y por ello incapaz de despertar las esperanzas y energías revolucionarias de sus contemporáneos. Sin embargo, su herencia no tardaría en evolucionar hacia la actualización (con Hegel) y realización revolucionaria (con Marx) del

²³ Obra citada, p. 17.

²⁴ Se trata de un texto de 1797. Obra citada, p. 82.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

sueño de una realización plena de las potencialidades humanas en una sociedad sin conflictos ni contradicciones.

La filosofía de la historia de Hegel

La filosofía de Hegel constituye lo que tal vez sea el intento más ambicioso de crear un sistema total de comprensión de lo humano y lo divino. Hegel es por ello el arquetipo del pensador totalizante y su sistema busca resolver las incertidumbres y los desgarramientos más profundos que la irrupción de la modernidad estaba produciendo en la existencia humana. Se trata, por una parte, de la pérdida de la certeza en la existencia de Dios y, con ello, del sentido no sólo de la historia sino de la vida misma. Esta incertidumbre fundamental es producto del conflicto abierto entre ciencia y creencia o, para decirlo con los términos de entonces, entre razón y fe. Por otra parte, se trata de los desgarramientos y conmociones del orden social tradicional, remecido por la irrupción de la democracia en Estados Unidos y, sobre todo, por la Revolución Francesa. Ante estos hechos, que lanzaban la existencia humana hacia una incertidumbre creciente, Hegel hace un intento sublime de restablecer la armonía y la certidumbre a través de un sistema filosófico que todo lo abarca, una cosmovisión completa que a partir de un principio único quiso llenar el vacío que dejaba la creencia religiosa en retirada.

El sistema de Hegel se basa, para decirlo muy sumariamente, en lo que se puede llamar “panlogismo”,²⁵ donde una y la misma razón, un logos común, une a todo lo existente y encuentra su expresión sublime en la mente humana que, justamente por compartir la esencia de todo lo existente, lo puede comprender plenamente llevándolo a su nivel más alto de desarrollo o “autoconciencia”. La consecuencia de este panlogismo, en cuya cumbre se sitúa a la razón humana, es la abolición definitiva de toda distancia entre lo sagrado y lo mundano o la secularización radical de Dios. Ahora bien, el pensamiento totalizador de Hegel encuentra su piedra de toque o su prueba decisiva en la historia misma del ser humano. En este sentido se puede decir que toda su obra lógica no es sino un prólogo a su visión de los avatares de la historia humana, en la cual el logos o “la Idea”, como él lo

²⁵ El término panlogismo (*panlogismus*) fue acuñado por Hermann Glockner en su *Hegel* de 1929.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

llama, se realiza plenamente y se autocomprende, llegando así a asumir la forma del “Espíritu absoluto” según la terminología hegeliana. Este momento forma el famoso “fin de la historia”, que por cierto no es el fin de las contingencias o accidentes de la vida humana sino de su sentido esencial que no es otro que alcanzar la plenitud del desarrollo de todo aquello que en la Idea inicialmente estaba en potencia.

El camino por el cual se realiza esta potencialidad es la marcha de lo que para Hegel era la verdadera Historia, es decir, la esencia y lo único importante detrás de todas aquellas historias que pueblan las páginas de los libros de narrativa histórica y que, a su parecer, habitualmente no son más que un puro registrar datos sin ton ni son, sin entender su sentido oculto y verdadero. Los acontecimientos históricos no son para Hegel más que un gran teatro detrás del cual se desarrolla el verdadero drama de la historia, que no es ya el de los individuos o de los pueblos en particular sino el de la realización de la razón, que en su camino los usa como sus instrumentos. Por ello es que Hegel insiste todo el tiempo en la idea de que la razón rige la historia o, lo que es lo mismo, que la historia es racional: “Empezaré advirtiéndolo, sobre el concepto de la filosofía de la historia, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que se acerca y considera a la historia a partir de ciertas ideas preconcebidas. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige al mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente.”²⁶

La razón de que habla Hegel es, siguiendo a Aristóteles y a Kant, la estructura lógica de todo lo potencialmente existente. Es por ello la suma de las posibilidades totales del desarrollo y de lo existente, cuya culminación en la especie humana está programada para alcanzar la realización plena de esas posibilidades. Estas posibilidades existen en forma latente desde un comienzo y no hacen sino manifestarse o realizarse en el curso de la historia. Esta forma de entender tanto el concepto de razón como el de desarrollo conecta a Hegel, y por su mediación a Marx, con la idea aristotélica –plenamente recuperada y puesta en clave historicista por Kant– de una fisis, una naturaleza de las cosas que en su

²⁶ G. W. F. Hegel (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

manifestación o desarrollo conforma tanto la estructura como el sentido de la evolución. Este “programa de desarrollo” que es la razón está, según Hegel, estructurado de acuerdo a una lógica especial, que no es otra que la famosa lógica dialéctica. Esto implica que el desarrollo no se produce de una manera lineal sino a través de conflictos o “negaciones” que lo van acercando paulatinamente a su final pleno. Podemos acercarnos a esta forma de pensar considerando el famoso concepto de “*Aufhebung*”, que bien resume en núcleo mismo de la dialéctica. Este término, cuyo sentido literal es el de abrogación o abolición, fue transformado por Hegel en un concepto multifacético que implica la simultaneidad de la negación, la superación, el progreso y la conservación. Este fue el concepto mediante el cual Hegel construyó una concepción histórica en que se va progresando mediante la destrucción del estado preexistente de cosas pero sin que ello implique una pérdida de lo positivo ya alcanzado. Como Hegel dice, nada importante queda olvidado en la marcha del Espíritu: “Queda dicho con esto que el mundo y la forma presente del Espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia.”²⁷ La historia del progreso es así destrucción y acumulación, tragedia y epopeya, y nada se alcanza sin desgarramiento y dolor. Esta manera de ver las cosas, donde la tragedia y el dolor se hacen partes vitales del progreso, tiene una importancia trascendental no sólo para entender a Hegel sino, sobre todo, a Marx y su visión dialéctica de la historia y del progreso. Merece por ello la pena que nos detengamos un poco más en ella.

Este es el verdadero núcleo concreto de la filosofía hegeliana de la historia y también lo será de la de Marx. La reconciliación final, el reino de la razón plenamente realizada, sólo se alcanza mediante las luchas, el desgarramiento y el sufrimiento. El final feliz exige un largo camino por el valle de lágrimas de la historia: la realización paulatina de la razón en la historia –que Hegel también llama “el calvario del Espíritu absoluto”²⁸ – es trágica pero necesaria. Así, el pensamiento dialéctico incorpora un elemento central de la visión cristiana de la historia, la del sufrimiento necesario para alcanzar la redención, la de esa

²⁷ Obra citada, p. 147.

²⁸ Esta expresión está contenida en las frases finales de la *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 1971, p. 473.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

dura “peregrinación” del hombre, como dijese San Agustín, en este “exilio” que es la vida terrenal.

El “fin de la historia” según Hegel no tenía sólo que ver con la filosofía que se elevaba al peldaño final de su desarrollo sino con todo el orden social. Cada forma estatal de significación histórica ha encarnado una figura del desarrollo del Espíritu llegando, al final de la historia, a la forma superior de Estado que según Hegel estaría representado por el Estado prusiano de su tiempo. Este Estado era sin duda perfectible en sus detalles pero como estructura era, tal como la filosofía misma de Hegel, insuperable. Así se llega a la conclusión de que la monarquía prusiana, con sus rasgos fuertemente autoritarios, su iglesia estatal luterana y su organización estamental de la sociedad, era la forma finalmente elegida por la razón para manifestarse. Esta conclusión tan conservadora de la obra de Hegel no pudo sino ser rechazada por nuevas generaciones de intelectuales alemanes que se formaron a la sombra del gran sistema de Hegel pero sacaron conclusiones distintas de sus premisas. Los jóvenes hegelianos de la década de 1830 fueron el ejemplo más patente de este replanteamiento de las enseñanzas de Hegel. Entre ellos destacaría Karl Marx.

De la fenomenología del Espíritu (Hegel) a la del trabajo (Marx)

La visión de la historia de Marx se formó a comienzos de los años 1840, en lo que fue un enfrentamiento intelectual notable entre el joven Marx y el gran filósofo cuya obra lo había cautivado plenamente unos años antes. La obra que más directamente influirá la formación del pensamiento de Marx es aquella en que el esquema histórico de Hegel había encontrado su expresión dialéctica más brillante: la *Fenomenología del Espíritu* (1807). En esta obra Hegel presenta la historia de Europa como un proceso triádico, cuyo punto de partida se encuentra en la polis de la antigua Grecia, considerada como la feliz unidad originaria, el momento de la armonía inicial e inmediata entre el todo y las partes o, para decirlo de otra manera, entre la ciudad y los ciudadanos. Pero este estado de unidad inmediata o armonía simple, pese a toda su belleza ética, no podía perdurar ya que se basaba en la falta de desarrollo del Espíritu. El Espíritu o la razón actuante en la historia debía adentrarse in sí mismo, dividirse y diferenciarse, entrar “en lucha consigo mismo”, desgarrarse para crecer y manifestar todas sus potencialidades. Para ello debía surgir una individualidad opuesta al todo y la sociedad



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

debía escindirse en individuos, familias, grupos o clases contrapuestas y caer presa tanto de conflictos internos como externos. Este es el segundo gran momento de la evolución dialéctica, el momento decisivo de la negación, de la lucha y del desgarramiento, pero también de la profundización en el contenido del Espíritu. Este momento va desde la disolución de la polis griega hasta la Revolución Francesa, que es su último acto, una especie de apoteosis del desarrollo dividido. Ahora bien, todo este trabajo consigo mismo conduce al Espíritu a su tercera fase, el momento de su reconciliación definitiva bajo la figura del Estado racional (prusiano). Es el fin de la historia y la reunificación de las partes con el todo ahora enriquecido y diferenciado. Este es el nuevo amanecer que Hegel creía estar presenciando y que encontraba su horizonte en la Europa posrevolucionaria y su sol en la nueva filosofía alemana de la que Hegel mismo era el más alto exponente.

Esta es la inspiración que Marx tiene presente al exponer, en los así llamados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, por vez primera una filosofía de la historia completa. El punto de partida de Marx es un postulado que podríamos llamar ontológico, es decir sobre la constitución misma del “ser histórico”, de la mayor importancia: el trabajo constituye no sólo el fundamento de la vida humana sino también su paradigma. La vida de los seres humanos se basa en el trabajo y, además, se configura y desarrolla de una manera que refleja las formas en que se trabaja. Se puede por ello decir que la historia del hombre no es otra cosa que la historia del trabajo humano. He aquí la piedra filosofal de la historia, la esencia detrás de las apariencias, el principio activo del cual se deriva todo lo demás. De esta manera, Marx ha llegado finalmente a su logos y el trabajo puede tomar el lugar del Espíritu de Hegel. Sin embargo, la estructura misma de la historia seguirá discurriendo de acuerdo a la misma lógica sobre la que Hegel había construido su filosofía de la historia y recorrerá, además, las mismas fases. El esquema no es otro que aquel propuesto por Hegel en la Fenomenología del Espíritu que será ahora recreado como fenomenología del trabajo.

Al comienzo tenemos una especie de estado de naturaleza, una fase previa a la división del trabajo, donde el trabajador controla sus condiciones de trabajo y tiene una relación directa con los frutos del mismo. No hay mediación ni separación alguna y por ello tampoco existe la alienación o el extrañamiento del trabajador respecto de su actividad vital y los productos de la misma. Esta fase de armonía primigenia coincide de manera típicamente dialéctica



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

con la falta de desarrollo y sobre ella Marx, a diferencia de Hegel respecto de su refulgente polis griega, muestra poco entusiasmo. Ahora bien, como ya lo sabemos, la dialéctica histórica exige que se rompa este estado de unidad inmediata del hombre consigo mismo y sus productos. Para desarrollarse el ser humano debe adentrarse en la fase de la alienación, es decir, de la pérdida de control de su actividad esencial que así puede hacerse extraña a su creador y cobrar poder sobre el mismo. De esta manera la vida misma, que no es sino el reflejo del trabajo, se aliena. Entramos con otras palabras a lo que en la *Fenomenología* se llamaba la fase del “Espíritu extrañado de sí mismo”. La similitud con Hegel es tal que Marx incluso usa preferentemente el concepto específico de Hegel, *Entfremdung* (“extrañamiento”, en el sentido de hacerse extraño a sí mismo), para definir la alienación o enajenación. He aquí un par de párrafos característicos de Marx al respecto. Los motivos fundamentales de esta caída en la alienación o el extrañamiento son, por una parte, la pérdida de control por parte del trabajador sobre las condiciones de su trabajo que a su vez han pasado a ser controladas por la parte no trabajadora de la población y, por otra parte, la organización social del trabajo y de la vida como un conjunto de intereses privados y contrapuestos. Con el surgimiento del trabajo alienado se escinden las partes del todo y los individuos se separan de la especie perdiendo así su cualidad fundamental como seres humanos que reside justamente en esa relación. Con ello, el fin del ser humano, que es su vida como especie o “ser-especie” (*Gattungswesen*), se transforma en el medio de su vida individual, es decir, alienada.

La propiedad privada es, a su turno, simplemente la expresión de la existencia del trabajo extrañado, la otra cara de la misma moneda, la objetivación de la pérdida del hombre de su ser como especie, es decir, de su alienación respecto del colectivo humano. Ahora bien, de acuerdo a la fórmula dialéctica esta fase de la alienación juega un papel que visto en perspectiva no sólo es necesario sino extraordinariamente creativo y progresivo. El mismo genera una acumulación de riqueza y un desarrollo del potencial del género humano que hubiese sido imposible de otra manera. Marx resume esto lacónicamente al decir que “la vida humana ha necesitado hasta ahora de la propiedad privada para realizarse.” Solamente transitando este duro camino la humanidad puede acercarse al fin final de la historia que no es otro que reconciliación del ser humano con la especie, la reunión de las partes con el



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

todo, pero ahora enriquecido por todo ese desarrollo parido con el dolor de la explotación y la alienación. Esta dialéctica en que el dolor y la alienación llevan a la superación de los mismos es, según Marx, “lo grandioso de la Fenomenología hegeliana”, es decir, “la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador”. Es por medio de esa dialéctica que el ser humano “realmente exterioriza todas sus fuerzas como especie (Gattungskräfte)”.²⁹

Para Marx, toda la historia hasta el presente no ha sido sino una preparación del nacimiento del hombre como verdadero ser humano, es decir, como ser genérico o ser-especie. Más tarde Marx llamará a este proceso “la prehistoria de la sociedad humana”, la cual se cierra con el paso al comunismo que pone fin a toda separación entre los hombres y su especie. Por ello es que toda la historia precedente debe ser entendida como el dilatado acto de generación o génesis del comunismo venidero entendido “como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente [...] El movimiento entero de la historia es, por ello, su generación real, el parto de su existencia empírica.”³⁰ El capitalismo es el momento culminante de la evolución a través de la división de la sociedad en clases y “la explotación del hombre por el hombre”, representando la forma social más alienada y alienante pero justamente por ello la más creativa y desarrolladora. La dinámica de este sistema lleva a un punto máximo la polarización social y también la discrepancia entre las potencialidades ya realizadas del género humano y la lamentable situación vital de la gran mayoría de los seres humanos proletarizados y pauperizados. Esta contradicción termina con el paso a un nuevo estadio de la evolución humana, en el cual la alienación deja de existir. El comunismo es la clave de este paso, “la afirmación como negación de la negación, y por consiguiente, en la próxima evolución histórica, el factor real, necesario de la emancipación y recuperación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio enérgico del próximo futuro...”³¹

²⁹ OME 5 (1978), *Obras de Marx y Engels*, volumen 5, Barcelona: Grupo Editorial Grijalbo.

³⁰ Obra citada, p. 405.

³¹ Obra citada, p. 399.



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

La solución que Marx le da al problema de la alienación sigue consecuentemente la argumentación precedente sobre la primacía del trabajo como base y paradigma de toda la vida social. A través de la abolición de la propiedad privada los hombres volverán a ganar, de manera colectiva, el control sobre su trabajo. Con ello, el trabajo se hará “humano”, es decir parte inmediata de un esfuerzo colectivo, en vez de alienado, es decir sometido a los intereses privados. Al eliminar el elemento que divide a los seres humanos en su esfuerzo vital productivo, al reunirlos productivamente como especie, se instauran las condiciones de una vida no extrañada, donde el hombre puede vivir como ser realmente humano, es decir fundido o hecho uno con la especie.

Así, con el fin de la propiedad privada llega el mismo individuo a su fin y, tal como ya lo había esbozado en *Sobre la cuestión judía* (1843), surge el hombre-especie que forma la sociedad total del comunismo venidero. Es por ello que en un pasaje lleno de significación el comunismo es definido como la solución definitiva del conflicto entre individuo y especie a través de “la superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre”. Sobre esto Marx será siempre consecuente, la abolición de la propiedad privada será su piedra de toque ya que con ella desaparece la base de aquello que separa a los hombres entre sí y con la especie. Es por ello que el *Manifiesto Comunista* establece contundentemente que “los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.”

La huella de Hegel en el Marx maduro

La filosofía de la historia del “Marx maduro”, tal como se expresa en las obras que escribe a partir de 1845, es una continuación radical de la de Hegel que se desplaza cada vez más hacia la base tecno-productiva de la sociedad como la esencia o logos de su desarrollo. Se trata de una visión profundamente secularizada en la cual lo divino como tal desaparece completamente, pero en donde, y aquí reside uno de sus rasgos más singulares e importantes, el proceso histórico sigue siendo comprendido de una manera que estructuralmente y en cuanto a su mensaje esencial retoma tanto la dialéctica de Hegel como la matriz histórica cristiana compuesta por el paraíso originario, la caída y la futura redención. La historia para Marx es, retomando plenamente la visión historicista de



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Aristóteles lanzada por Kant, una realización progresiva y dialéctica de las potencialidades de la humanidad, una larga preparación de una época venidera de perfección, armonía y reconciliación. Se trata, en suma, de la versión secularizada de la idea del fin de este mundo y del paso a “otro mundo”, donde al fin la humanidad se ve liberada de todo aquello que ha marcado negativamente su existencia.

Para Marx, sin embargo, no es la naturaleza (Kant), la razón (Hegel) o la Providencia (cristianismo) lo que actúa como la fuerza motora de la marcha progresiva de la historia. Marx pone, a tono con el creciente optimismo tecnológico e industrial de su época, las fuerzas productivas de la humanidad en primer plano de una manera hasta entonces desconocida. Es el desarrollo de éstas que ahora pasa a ser concebido como el núcleo secreto de la historia, como aquel factor que, a fin de cuentas, explica los avances y las conmociones sociales, políticas o ideológicas que forman la superficie más visible y evidente del movimiento histórico. En Hegel, las diferentes formaciones sociales de importancia “histórico-universal” correspondían a las diversas fases de desarrollo del Espíritu, que no es otra cosa que la razón actuando en la historia. En Marx, esas formaciones sociales, que él llamará “modos de producción”, corresponden al grado de expansión alcanzado por las fuerzas productivas materiales, apareciendo formas sociales nuevas y superiores cuando así lo exige el incremento de esas capacidades productivas. Se trata, por lo tanto, del mismo tipo de dialéctica que Hegel le había atribuido al Espíritu pero en la cual la marcha de la lógica es reemplazada por la de la tecnología. El mismo Marx nos ha entregado, en 1859, el mejor resumen que de sus tesis se pueda hacer: “Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.”³²

³²K. Marx, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Accesible en Internet en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>



Serie de Ensayos de la Biblioteca Virtual de Mauricio Rojas. Nº 13. Febrero 2013

Lo esencial para Marx, como para Hegel y Kant, es que el proceso histórico tiene un sentido que trasciende sus episodios concretos, una lógica general que conduce, independientemente de la conciencia que los hombres tengan de ello, a un estadio de perfección y plenitud, concebido bajo la forma de “Estado racional” por Hegel y como comunismo por Marx. La dialéctica histórica del Marx maduro sigue fiel a la de Hegel ordenando la historia en un gran proceso triádico, es decir, compuesto de tres grandes momentos. La progresión del género humano comienza para él con el comunismo primitivo o *Urkommunismus*, un estadio de armonía simple, que es la versión marxista del mito tan difundido de una Edad de Oro perdida. Este estado de prístina armonía fue inevitablemente superado en función de las necesidades mismas del desarrollo de las potencialidades humanas. En su lugar surgió un largo y penoso período caracterizado por la explotación, la lucha, la alienación y la división de la sociedad en clases antagónicas. Se trata del momento negativo de la triada dialéctica que, como tal, es al mismo tiempo el momento del desarrollo más intenso en el cual el dolor, la opresión, la miseria y las guerras se revelan como los agentes indispensables de un progreso que Marx mismo, en un famoso artículo sobre la dominación británica en la India, describe como “ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado.”³³ Este período dramático, este enorme sacrificio de generaciones y generaciones es, sin embargo, la preparación de la futura felicidad, del tercer estadio de la evolución humana. El capitalismo o “período burgués” juega en esta evolución un papel notable, mostrándose como la culminación apoteósica del desarrollo bajo su forma contradictoria y la antesala de un nuevo paraíso terrenal. Así, como Marx lo dice en el artículo recién citado, “el período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo”. El capitalismo lleva a un extremo la explotación y la polarización social pero al mismo tiempo desarrolla las fuerzas productivas de la humanidad más que ningún otro sistema. Justamente por ello es que Marx y Engels afirman en el *Manifiesto Comunista* que “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel verdaderamente revolucionario”.

³³ Karl Marx (1853), *Futuros resultados de la dominación británica en la India*. Marxist Internet Archive: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>