



**Las
desventuras
de la bondad
extrema**

**Ensayos sobre Hegel, Marx y
las raíces del totalitarismo**

Mauricio Rojas

Las desventuras de la bondad extrema

**Ensayos sobre Hegel, Marx y
las raíces del totalitarismo**

Mauricio Rojas

**Edición electrónica preparada por el autor.
Se autoriza su reproducción entera o en partes sin fines
comerciales e indicando siempre el autor y la fuente.**

Madrid, junio de 2012

© Mauricio Rojas

*A mi abuelo Juan, que quiso advertirme.
A mi madre Juana, que creyó en el paraíso terrenal.
A las víctimas incontables de la bondad extrema.*

*Lo más perturbador del éxito del totalitarismo es el sincero
altruismo de sus partidarios.*

Hannah Arendt

Índice

Introducción sobre la soberbia y el marxismo	6
La soberbia	7
El marxismo	8
Disposición y contenido	12
Nota aclaratoria	14
Carta a un joven chileno sobre Che Guevara	15
Marxismo y milenarismo	25
La paradoja del marxismo	26
La muerte de Dios y los orígenes del marxismo	29
La sombra de Hegel	33
La idea del desarrollo y el comienzo de la historia	37
Paraíso y milenio	45
El milenarismo filosófico	53
Marxismo y milenarismo	57
Palabras finales sobre el milenarismo y la política	67
Marx y Hegel	69
Introducción	70
La vía filosófica al comunismo	71
Hegel y la filosofía total	77
Filosofía totalizadora y secularización de Dios	77
La razón	81
La realización de la razón	87
Hacia el Dios ateo	93
La realización trágica de la razón	96
Las desventuras de la razón revolucionaria y el terror	100
Karl Marx y los jóvenes hegelianos	106
El joven Marx	106
Los jóvenes hegelianos	109
Feuerbach, Ruge y Hess	117

Un joven hegeliano llamado Karl Marx	124
En búsqueda de la sociedad total	134
La bases de la crítica de Marx a Hegel	135
La visión invertida de la realidad en Hegel	139
La solución de Marx	146
La sociedad totalitaria y el proletariado-mesías	149
La sociedad totalitaria y el hombre-especie	150
El invento del proletariado-mesías	158
Alquimia de la revolución y fenomenología del trabajo	165
La alquimia de la revolución: polarización, proletarización y pauperización	166
La fenomenología del trabajo y el fin de la alienación	172
De la profecía a la seudociencia de la historia	178
La profecía contra la razón: paradigma y anomalías	184
El mito de las fuerzas productivas	186
Apocalipsis y capitalismo real	191
Marx y Hegel: Comentarios finales	197
Bibliografía	201
Obras de Karl Marx	201
Obras de G. W. F. Hegel	203
Otras obras citadas	204

Introducción sobre la soberbia y el marxismo

*Aquellos que prometen el paraíso en la tierra
no han creado sino un infierno.*

Karl Popper

La soberbia

Mi abuelo siempre me hablaba de la soberbia. Me miraba con cariño pero también con temor cuando yo le contaba, lleno de entusiasmo, de mis ideas revolucionarias, de cómo pronto cambiaríamos el mundo y liberaríamos al ser humano de todo aquello que lo atribulaba, humillaba y empequeñecía. Él era profundamente religioso y no podía dejar de reconocer la veta mesiánica en su nieto. Conversábamos largamente bajo el parrón de nuestra casa en ese Santiago de Chile de comienzos de los años sesenta que pronto vería llenarse sus calles de jóvenes como yo, deseosos de revolución. Mi abuelo insistía en la soberbia y yo lo miraba como una reliquia del pasado.

Me acordé de nuestras conversaciones a fines del año pasado, estando de visita en mi viejo Santiago para presentar un libro que trata de mi reencuentro con ese país que dejé hace ya más de tres décadas. Y todo lo que él me quería decir se plasmó entonces en una frase de la Biblia que no por ser antigua ha dejado de ser actual: “Mi reino no es de este mundo”. Es una advertencia sabia, un llamado a la modestia acerca de lo que humanamente podemos alcanzar. Con mi abuelo hace ya mucho que no puedo conversar. Un ataque al corazón puso fin a su vida en 1968 y no alcanzó a ver como su Chile tan querido se hundía en una lucha fratricida que terminaría desquiciando a su pueblo y destruyendo su antigua democracia. Yo sí lo vi y, además, puse mi granito de arena en esa obra triste de destrucción. Ni cambiamos el mundo ni liberamos a nadie. Terminamos como víctimas y como tal nos acogieron por todas partes. Pero podríamos también haber terminado como verdugos, como lo han hecho todos aquellos que han llegado al poder inspirados por la idea de la transformación total del mundo y la creación de un hombre nuevo.

A esta certidumbre triste llegué hace ya mucho tiempo, cuando luchaba contra mi mismo en la gran biblioteca universitaria de

aquella hermosa ciudad del sur de Suecia que se llama Lund. Allí, a comienzos de los años 80, escribí mi tesis doctoral que no es otra cosa que un largo arreglo de cuentas con aquellas ideas que en nombre de la bondad extrema nos invitan a lo que no es otra cosa que un genocidio, es decir, a la destrucción del ser humano tal y como es para poblar al mundo con una nueva especie, salida de nuestros sueños utópicos. Es por ello que se ha llegado a esos extremos de maldad a que sólo aquellos absolutamente convencidos de ser los portadores del bien absoluto pueden llegar. Es la soberbia en acción, la hybris del bien que nos lleva a su contrario. De ello me hablaba mi abuelo a final de su largo peregrinar que lo llevó de su Albaida natal, en el interior de Valencia, a ese país de “loca geografía” llamado Chile y sobre ello tratan los textos reunidos en este volumen.

El marxismo

El marxismo puede ser definido de formas muy distintas y de hecho ha sido la denominación de expresiones y corrientes políticas e intelectuales no sólo extremadamente variadas sino muchas veces violentamente contrapuestas. Este polimorfismo, que es característico de las grandes doctrinas o ideas y que no hace sino probar su importancia, obliga desde la partida a definir con cierta precisión aquello de lo que se está hablando. Lo que a continuación se entenderá por marxismo será, simplemente, aquella gran propuesta de transformación radical del mundo actual en una sociedad comunista lanzada por Marx en los años cuarenta del siglo XIX. Marxistas serán, por ello, aquellos que no sólo creen que esta transformación es posible y deseable sino que además actúan a fin de realizarla. En suma, será el marxismo como ideología y movimiento revolucionario lo que aquí se discutirá.

Este marxismo revolucionario puede a su vez ser entendido e interpretado de diversas maneras. Los marxistas mismos se han

esforzado por presentar al marxismo como una ruptura radical con el pasado, particularmente con aquellas ideas y creencias que inspiraron el pensamiento europeo durante casi un par de milenios y que encontraron su forma de expresión en el cristianismo. Marx quería que sus doctrinas fuesen entendidas como pura e incontaminada ciencia, lejos de las supercherías de ese “opio del pueblo” que, a su manera de ver, era la religión y también lejos de las mistificaciones de la metafísica y la especulación filosófica. Así se creó el mito del “socialismo científico”, como lo denominó Engels, o del marxismo como una doctrina exacta y por ello todopoderosa.¹ En esa perspectiva, el futuro comunista del que habla el marxismo ha sido visto como una mera deducción científica de las tendencias de desarrollo del presente y por ello mismo lejano a todo voluntarismo o utopismo. Esta pretensión científica fue un elemento central del poder intelectual y político del marxismo ya que le daba a sus adherentes la convicción de poseer un saber superior que les abría los arcanos de la historia y, además, les aseguraba la absoluta certeza de su inevitable victoria.

Esta autointerpretación del marxismo como ciencia es de tal importancia que constituye uno de los pocos puntos comunes en que coinciden prácticamente todas las orientaciones marxistas que han existido. Equivale, si quisiéramos buscar un paralelo, a la idea del cristianismo como religión revelada. Es por ello que toda crítica a la supuesta científicidad del marxismo ha sido combatida encarnizadamente por sus partidarios, entendiendo que de caer esa premisa cae simplemente el supuesto central de su fe. El marxismo nunca ha querido ser una opinión más o un simple sueño de una sociedad mejor, su pretensión ha sido siempre ser la verdad de la historia y el secreto del futuro. En sus momentos más delirantes, por ejemplo bajo el régimen de Stalin, quiso incluso ser una especie de ciencia universal u omnisciencia, que abarcaba y reformulaba

¹ Recuérdese la definición de Lenin: “La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta.” Lenin OE I (1961), p. 61.

todo el saber humano, desde las matemáticas y la genética hasta la sociología y la filosofía.

Frente a esta concepción ha existido una corriente interpretativa muy distinta, dentro de la cual se inscriben los textos que aquí se presentan. Esta corriente de interpretación ha visto primariamente al marxismo como lo que podríamos llamar una religión secularizada, es decir, una fe que busca dar respuesta a aquel tipo de interrogantes, inquietudes y ansiedades que tradicionalmente encontraron sus respuestas en la religión. Desde esta perspectiva, la enorme fuerza de atracción del marxismo no estuvo dada por la ruptura con nuestro pasado religioso y metafísico sino por una apropiación y reformulación del mismo bajo una forma adecuada a la época moderna, que terrenalizaba y ponía al alcance de la mano todas aquellas promesas y expectativas que la religión tradicionalmente ponía en el más allá. Por ello mismo es que el marxismo pudo prender con tal fuerza y rapidez: su mensaje no cayó en un vacío sino que activó todo un arsenal cultural de metáforas, mitos e ideas para darle respuesta a las ansiedades y desgarramientos surgidos de la irrupción de la modernidad. Así, el marxismo se transformó en la fe de una época en que la fe tradicional perdía terreno, en la promesa de un orden nuevo y superior en una época en que todos los órdenes existentes se disolvían, en la certeza en la existencia de unas leyes de la historia que nos llevan al paraíso terrenal en un mundo que cuestionaba toda certeza y toda redención celestial. En esta forma de ver al marxismo la filosofía de Hegel representa el eslabón decisivo entre la herencia cultural occidental y Marx. La forma hegeliana de replantear y dar respuestas a aquellos interrogantes que durante siglos habían formado el núcleo del pensamiento europeo creó la matriz de pensamiento que de una manera determinante condicionará la visión del mundo de Marx y, por su intermedio, del marxismo.

Los defensores de esta interpretación crítica del marxismo parten de una perspectiva que podría ser llamada de “pesimismo optimista”, es decir, de la certidumbre de que no vivimos en la antesala de la emancipación mesiánica y que ésta, por lo demás, nunca ocurrirá. Somos lo que somos, simplemente humanos, y toda nuestra acción política debe partir de ello. Esto no significa que la condición humana no sea mejorable y que no debemos esforzarnos en ello. Pero mejorar nuestra condición no es hacerla absolutamente distinta. Buscar un ser humano mejor no es buscar un hombre nuevo y la búsqueda de la perfectibilidad de nuestras vidas no es la búsqueda de la perfección. Pocos han expresado la esencia de esta posición de pesimismo optimista tan bien como Karl Popper:

¡A quién podría no gustarle traer el paraíso a la tierra! Y sin embargo, debemos tener por principio guía de toda política racional el que no podemos traer el paraíso a la tierra [...] En política, al igual que en medicina, lo más probable es que el que promete demasiado sea un charlatán. Debemos dar el máximo de nosotros mismos para mejorar las cosas, pero debemos abandonar la idea de una piedra filosofal o de una varita mágica capaz de convertir nuestra corrupta sociedad humana en oro puro y perdurable.²

Justamente de esto me hablaba mi abuelo, a su manera. Él usaba la palabra soberbia para advertirme y sabía también, sin tener necesidad de ser un experto en Marx o en la historia de la revoluciones, que el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones. Su nieto, que en su juventud bebió abundantemente del manantial de la soberbia, tuvo que recorrer un largo camino para entenderlo.

² Popper (1981), p. 628.

Disposición y contenido

Los tres trabajos aquí reunidos son de una índole muy diversa y fueron escritos en momentos muy distintos. El primero es una carta redactada en noviembre de 2007 a un joven chileno acerca del marxismo tomando como punto de partida la entonces reciente conmemoración del cuarentavo aniversario de la muerte de Ernesto Che Guevara. En ella resumo mi visión del fenómeno marxista tratando de darle una explicación a la enorme fuerza de atracción que el marxismo ejerció durante tanto tiempo y que le permitió a sus partidarios acceder al poder en tantos países. Se trata de una explicación que, a diferencia de muchas otras, parte no de la maldad sino de la bondad como esencia del marxismo, de una voluntad de hacer el bien y redimir de manera definitiva a la especie humana de todos sus sufrimientos seculares. Pero se trata de una bondad que quiere demasiado, que se propone lo imposible: la realización de un ideal utópico que necesariamente termina transformándose en violencia contra el ser humano tal y como es. La bondad extrema se convierte así en el mal extremo, ilimitado, engegucido por la meta deslumbrante que se dice querer alcanzar. De esta manera, todos los medios terminan estando justificados, incluida la opresión y también la destrucción en masa de aquellos seres imperfectos que terminan siendo vistos como un obstáculo para la creación de ese mundo perfecto que será poblado por el hombre nuevo. Se trata de una invitación al genocidio que no por casualidad ha conducido a incontables atrocidades sin límite. Los redentores revolucionarios de la humanidad se han convertido así, impulsados por su delirio mesiánico, en sus verdugos despiadados.

El ensayo siguiente –*Marxismo y milenarismo*– se basa en uno de los capítulos de mi tesis doctoral y fue, en su versión original, escrito ya en la primera mitad de los años ochenta. Este texto ha sido revisado y ampliado, pero su estructura y su mensaje fundamental siguen siendo los mismos. Su punto de partida es una definición del marxismo como la religión de la modernidad, una versión

secularizada y modernizada de ideas, mitos y creencias que son partes esenciales de nuestra herencia cultural y de la promesa cristiana de una redención final. La irrupción de la modernidad racionalista e industrial hizo retroceder a la religión a la vez que terrenaliza su relato histórico y sus promesas. Aquello que pertenecía al más allá y a lo divino pasó ahora a ser parte de un aquí y un ahora alcanzables por el hombre. Así, el Dios trascendente muere para que el hombre pueda elevarse a la condición de Dios. Es el tiempo de la religión de la revolución y de la voluntad ilimitada de recrear al mundo y al hombre. Como tal, el marxismo se hace heredero no sólo de nuestros sueños ancestrales de redención sino de aquella vertiente militante del cristianismo que siempre soñó con la gran batalla apocalíptica de los Últimos Días que inauguraría el milenio, es decir, el reino de Cristo en la tierra que, según la profecía bíblica, duraría mil años.

El tercer ensayo es una edición revisada de la parte central de mi tesis doctoral escrita originalmente en sueco. Su tema es la relación entre la filosofía de Hegel y el pensamiento comunista de Marx. Se trata de una investigación en lo que podríamos llamar la vía filosófica al comunismo, es decir, el camino que lleva desde intento filosófico más consecuente de abolir al Dios impenetrable del más allá al historicismo materialista y revolucionario de Marx. En este texto se traza la genealogía de las ideas fundamentales del credo marxista, estudiando, paso a paso, la evolución de Marx en sus años formativos. De esta manera se pone en evidencia el verdadero origen de aquella fe militante que pronto se lanzaría a la aventura fatídica de crear el paraíso terrenal comunista.

Lo que este ensayo muestra es cómo los fundamentos del marxismo van surgiendo no de la observación empírica o de largos trabajos científicos sino en un verdadero *tours de force* del joven Marx con el pensamiento de Hegel. En este enfrentamiento Marx va cambiando, pieza a pieza, los componentes de la visión hegeliana del mundo pero manteniendo incólumes su estructura

fundamental y sus grandes preguntas. Así llegará Marx, básicamente a fuerza de deducción filosófica, a la idea del comunismo como culminación de la dialéctica histórica, al mito del proletariado-mesías, a la concepción de la futura sociedad como una sociedad armónica sin Estado ni clases, a la visión del capitalismo como preámbulo y preparación de la futura conmoción revolucionario-apocalíptica y a la idea del trabajo, de la esfera económica, como actividad central de la práctica humana en general. Nada de esto tuvo su origen en algo que ni remotamente se parezca a una investigación científica, mostrando cuan vana es la pretensión de hacer de toda esta especulación filosófico-religiosa una ciencia de la historia o “socialismo científico”, cuya predicción del advenimiento inexorable del comunismo no sería más que una pura deducción lógica de aquellas “leyes de la historia” supuestamente descubiertas por un “científico” llamado Karl Marx.

Nota aclaratoria

Quisiera, finalmente, hacer un par de aclaraciones. He usado partes de estos textos para redactar artículos o parte de artículos de Wikipedia y también en textos publicados en diversas revistas especializadas. Esto último no tiene mayor complicación ya que se trata de artículos firmados. Los de Wikipedia, por el contrario, son anónimos (si bien se puede llegar a establecer la autoría de los textos). Por ello, si algún lector encontrase algunas de mis formulaciones en esa fuente de tanto uso ya sabe cuál es su origen.

La segunda aclaración se refiere a las citas. Las citas de todos los textos cuya fuente está indicada en un idioma distinto del castellano han sido traducidas por mí. En ciertos casos, que se indican al señalarse paralelamente una fuente en castellano, se ha tomado como referencia una traducción ya existente, pero sin ello alterar mi responsabilidad por la traducción de la cita aludida.

Carta a un joven chileno sobre Che Guevara

Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejercita.

Ernesto Che Guevara

*Querido Julio:*³

Fue un placer encontrarte durante mi reciente visita a Chile y participar contigo en la presentación del libro de Joaquín García-Huidobro, *Simpatía por la política*.⁴ Fue un momento muy agradable y hacía tiempo que no veía tanta gente en el lanzamiento de un libro, lo que me alegró mucho porque se trata de un buen libro, una especie de "anti-Maquiavelo" en el que el fin no justifica los medios sino que, por el contrario, son los medios los que no sólo justifican sino que son el fin. Esta es una forma importante de ver la política que muchos, sin duda, considerarán ingenua pero que encierra una gran verdad normativa para aquellos que quieren construir una sociedad abierta y tolerante.

Me pides que ponga en el papel las reflexiones que hice durante ese encuentro y, como verás, te he hecho caso. Como lo expresé en aquella oportunidad hay, básicamente, dos formas opuestas de ver y practicar la política en la tradición occidental. Una es la que para siempre quedará asociada con el nombre de Nicolás Maquiavelo y *El Príncipe*, aquel libro corto pero de una influencia enorme y duradera que Maquiavelo escribió en 1513 para el regente florentino Lorenzo de Medici. Se trata de lo que llamo "la mala política", la política que sólo ve los fines y define los medios como algo simplemente instrumental, acerca de lo cual no caben juicios morales sino solamente una evaluación de su capacidad práctica de alcanzar el fin perseguido. Ello es lo que se encierra en la famosa frase "el fin justifica los medios", frase que en realidad nunca fue usada por Maquiavelo pero que describe bien la esencia de su pensamiento y, en general, de "la mala política", es decir, una política que en la práctica es amoral o simplemente inmoral ya que

³ Esta carta fue enviada al dirigente juvenil chileno Julio Isamit en noviembre de 2007. En ella se recogen y reelaboran ideas presentadas en mi libro *Diario de un reencuentro*, publicado en Chile en diciembre del mismo año. Rojas (2007).

⁴ García-Huidobro (2007).

se cobija al amparo de la supuesta superioridad moral del fin a alcanzar.

La otra forma de hacer y ver la política es la que Joaquín García-Huidobro propone en su libro y es lo que yo llamo “la buena política”, donde el fin no justifica los medios sino que los medios deben siempre justificarse por sí mismo, lo que permite someterlos a un juicio moral y hace a sus autores responsables por los mismos, lo que es el mejor antídoto o salvaguarda contra la amoralidad en la práctica política. Por ello es que García-Huidobro se esfuerza en desmenuzar con mucha lógica las formas de la argumentación política a fin de mostrar las trampas y los intentos de manipulación típicos de “la mala política” que, lamentablemente, son tan comunes en el discurso político.

Quisiera aprovechar en esta oportunidad de profundizar un poco en el tema usando un ejemplo de gran actualidad y carga emocional. Me refiero a la figura de Ernesto Che Guevara y a la ideología, el marxismo, que inspiraba su acción. Al hacerlo me he permitido relacionarlo con mis propias experiencias ya que en su tiempo, como seguramente lo sabes, fui un marxista revolucionario cuya mayor identificación se daba, justamente, con las ideas y el accionar de Guevara. Finalmente incluyo algunas líneas sobre el liberalismo y como la tentación maquiavélica no le es del todo ajena.

Para las personas amantes de la libertad así como para todos aquellos que algo saben de las desventuras del totalitarismo no deja de ser chocante ver como se endiosa a una figura como la de Guevara, tal como recientemente se pudo constatar a propósito de la conmemoración del cuarenta aniversario de su muerte. Ello muestra que hay una gran fuerza de atracción en su imagen de mártir moderno y encarnación del hombre más admirable que se pueda imaginar, aquel dispuesto a entregar generosamente la propia vida por una causa idealista.

Frente a esta idealización que quiere elevar a Guevara a las alturas de un Mesías moderno vemos un esfuerzo por parte de sectores liberales por crear una especie de anti-imagen del guerrillero argentino-cubano, donde se lo reduce a aquella “efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar” de que el mismo Guevara hablase en su famoso *Mensaje a la Tricontinental* de 1967.⁵ Se trata de crear la imagen de una especie de Anticristo, del mal absoluto encarnado en un hombre, para contraponerla a la de este nuevo Cristo popular.

El problema que yo veo en este intento es que termina combatiendo una caricatura con otra caricatura, quedándose en una lucha de imágenes que puede convencer a los ya convencidos pero cuyo efecto sobre quienes se sienten atraídos por una figura como la de Guevara es mínimo. Yo creo que se ganaría mucho más si hiciésemos un esfuerzo por ver al pensamiento revolucionario y a las ideas marxistas como un fenómeno más complejo, una contradictoria mezcla del bien y del mal, donde idealismo redentor y fanatismo asesino se conjugan en una dialéctica embriagadora e implacable.

Muchos críticos del marxismo sugieren que su fuerza de atracción reside en su capacidad de concitar una serie de sentimientos o rasgos negativos: envidia, destructividad, resentimiento, deseo de dominar a otros o de venganza, sadismo etc. Por ello serían personalidades caracterizadas por esos rasgos las que se sentirían atraídas por el marxismo, formando su núcleo activo. El marxismo sería así una ideología que concita los instintos más bajos o, simplemente, la maldad humana, para darle rienda suelta bajo la forma de un movimiento donde estas personalidades atávicas se refuerzan mutuamente.

⁵ Guevara (1974), p. 648.

No niego que haya una buena parte de todo esto en la fuerza de atracción tanto del marxismo como de otros movimientos políticos extremos y que muchos de los elementos que se congregan en torno a esa ideología adolezcan de rasgos atávicos de personalidad. Aún así pienso que se trata de una forma de aproximarse a este tipo de fenómenos que es fundamentalmente errada, ya que si bien capta una parte de los mismos deja de ver lo que para mi es la verdadera fuerza motora que les da a las ideologías mesiánicas su tremenda capacidad de atraer a aquellos sin los cuáles estos movimientos no llegarían muy lejos, a saber, a los altruistas e idealistas o, para decirlo cortamente, a los buenos, a aquellos que se van a entregar a la causa de la revolución con la devoción de un santo, poniendo de una manera ejemplar todas sus fuerzas e inteligencia al servicio de "la causa", una causa que para ellos representa la bondad personificada. En fin, se trata de seres que están muy lejos de ser basuras humanas y que se hacen marxistas para hacer el bien pero que terminan –si tienen la oportunidad– haciendo un mal espantoso. Esta es para mi la paradoja que hay que explicar y hacerlo es más difícil que trabajar con la hipótesis simplona de la maldad tanto de las ideas marxistas como de quienes las propagan.

El hecho de buscar entender al marxismo desde esta perspectiva tiene una explicación personal y otra intelectual. La personal es que he conocido demasiada gente buena, respetable, culta e inteligente que ha puesto su vida al servicio de las ideas marxistas como para ignorarlas o creer que son raras excepciones. La intelectual es que leyendo las obras claves del marxismo, particularmente de Marx, no veo en ellas un llamado a lo más bajo del ser humano sino, por el contrario, a lo más sublime.

Esta última constatación me llevó a una larga investigación, emprendida hace ya más de veinticinco años, sobre las fuentes del marxismo, entendiendo que su tremenda fuerza era inexplicable si su visión del mundo y sus propuestas no se hiciesen eco de vetas

profundas de nuestra civilización cristiano-occidental. Esa investigación terminó siendo mi tesis doctoral, que bajo el título en latín de *Renovatio Mundi* defendí en 1986 en la llamada Casa del Rey de la hermosa ciudad universitaria de Lund.⁶

Mis conclusiones fueron que el marxismo es una especie de secularización modernizada del pensamiento mesiánico que atraviesa, creando grandes tensiones y conflictos muchas veces sangrientos, toda la historia del cristianismo. Se trata de la idea del retorno inminente del Mesías y la pronta instauración de un paraíso en la tierra, un reino milenarista de armonía y felicidad que definitivamente superaría la condición precaria de la vida tal como la hemos conocido hasta ahora recreando al mismo ser humano, que sería así convertido en un hombre nuevo para un mundo depurado del mal y renovado (de allí el título de mi tesis, *Renovatio Mundi*). Este reino celestial en la tierra duraría, según la profecía bíblica, mil años y de allí viene el nombre de milenarismo, con que a menudo se denomina a estas corrientes mesiánicas.

Propio del mesianismo milenarista es la creencia no sólo en la cercanía de un paraíso terrenal sino en la intervención de un grupo iluminado que juega un papel protagónico en la conflagración final que, según el arquetipo del Apocalipsis bíblico, precedería a la recreación del mundo y del hombre. Se trata de esa revolución, para decirlo en términos profanos, que conducida por la vanguardia revolucionaria abre paso al fin de la historia con el cual se instaura una sociedad sin clases ni envidias donde todos pueden realizar lo que son y nadie sufre carencias materiales. En suma, el comunismo de la utopía marxista que restaura así, después de un largo peregrinar por el valle de lágrimas de las sociedades de clase, aquella prístina armonía del paraíso original o "comunismo primitivo", según la terminología del marxismo.

⁶ Rojas (1986).

Todo ello modernizado, usando un lenguaje científico, con el cual la Providencia y su plan histórico se convierten en la pre-determinación de las "leyes de la historia", finalmente descubiertas por lo que se llamaría materialismo histórico o socialismo científico. Así, la victoria del comunismo no es un acto antojadizo de voluntad –si bien requiere de ella en la forma de esa violencia revolucionaria que Marx y Engels llamaron "la partera de la historia"– sino una conclusión necesaria e inevitable de la historia de la humanidad.

Este fue el marxismo que me "robó el alma" cuando yo era muy joven. Me dio –al menos así lo creía entonces– una comprensión total de la historia y un rol sublime en una gesta épica de proporciones grandiosas. ¿Cómo negarse entonces a ser un actor de ese capítulo extraordinario de la historia de la humanidad? ¿Cómo perderse esa fiesta de liberación de nuestra especie de todos aquellos males que siempre la habían aquejado? ¿Cómo no ser santo, misionero y mártir de una causa tan bella por la cual, sin duda, valía la pena dar la vida propia y también la de muchos otros? O, para usar nuevamente las palabras de Che Guevara en su *Mensaje a la Tricontinental*, "que importan los peligros o sacrificio de un hombre o de un pueblo, cuando está en juego el destino de la humanidad".⁷

Pero es justamente allí donde se enturbian definitivamente las aguas cristalinas de la utopía y Maquiavelo aparece, donde la bondad extrema del fin se puede convertir en la maldad extrema de los medios, donde la supuesta salvación de la humanidad puede hacerse al precio de sacrificar la vida de incontables seres humanos, donde se puede "amar" al género humano y despreciar a los hombres. Es justamente en ese intersticio siniestro donde puede surgir aquella "máquina de matar" en que Guevara nos insta a convertirnos para realizar el sueño del hombre nuevo. Es en ese

⁷ Estas palabras son originalmente de Fidel Castro. Guevara (1974), p. 650.

mismo intersticio de amoralidad absoluta –también llamada “moral revolucionaria”– donde se ubica la alabanza a la violencia de la revolución comunista hecha ya por el joven Marx o el llamado de Lenin a “no escatimar métodos dictatoriales” e incluso no trepidar en usar “medios bárbaros” para luchar contra el atraso de Rusia.⁸ Los “campos de la muerte” de Pol Pot o el intento demencial de la revolución cultural de Mao y sus guardias rojos de borrar la herencia cultural de la humanidad para crear, desde cero, un nuevo tipo de ser humano son hijos del mismo mesianismo donde un fin que cree ser el más sublime posible justifica los medios más atroces.

Esto fue lo que entendí un día, pero lo entendí no como un problema de otros o de una categoría especial de seres singularmente malos, sino como un problema mío y de los seres humanos en general. Vi todo ese potencial de hacer el mal que todos, de una u otra manera, llevamos dentro y vi como se desarrollaba, como me transformaba en un ser absolutamente inmoral y despiadado respecto del aquí y el ahora con el pretexto de un más allá y un mañana gloriosos. Y vi en mí al criminal político perfecto del que nos habló Albert Camus, aquel que mata sin el menor remordimiento y sin límites ya que cree hacerlo a nombre de la razón y del bien. Y vi que yo no era esencialmente distinto de los grandes verdugos del idealismo desbocado, de los Lenin, Stalin, Mao o Pol Pot, pero también, a su manera, de los Hitler y los totalitarios de todos los tiempos. Y me asusté de mi mismo y me fui a refugiarme en el pedestre liberalismo que nos invita a la libertad pero no a la liberación, que defiende los derechos del individuo contra la coacción de los colectivos, que no nos ofrece el paraíso en la tierra sino una tierra un poco mejor, que no nos libera

⁸ Su célebre frase, escrita en 1918, es la siguiente: “Mientras la revolución tarde aún en nacer en Alemania, nuestra tarea consiste en aprender de los alemanes el capitalismo de Estado, en implementarlo con todas las fuerzas, en no escatimar métodos dictatoriales para acelerar su implantación más aún que Pedro I aceleró la implantación del occidentalismo por la bárbara Rusia, sin reparar en medios bárbaros de lucha contra la barbarie.” Lenin II (1960), p. 343.

de nuestra responsabilidad moral sino que nos la impone, cada día y en cada elección que hacemos.

El liberalismo, para ser fiel a sí mismo, debe ser integral. Abarcar tanto el aquí y el ahora como el mañana y jamás reducirse a una esfera de la vida social, como ser la economía. Debe por ello ser la doctrina de los medios más que de los fines o, para decirlo de otra manera, donde los medios son el fin, aquella doctrina que sabe que "al andar se hace camino" y que la vida no es más que un eterno hacer camino. Esto no hace al liberalismo, sin embargo, completamente inmune de la tentación de justificar los medios con los fines o de parcializarlo. Esta es una lección triste de la historia del liberalismo, que no podemos ignorar cuando miramos el lado oscuro del ser humano en el espejismo de bondad que irradia Che Guevara. Y digo esto porque hace tiempo dejé de creer en el maniqueísmo y aprendí a desconfiar de toda visión de la vida que reduce su paleta de colores al blanco y el negro.

Ser liberal no es pertenecer a "los buenos" o a los absolutamente inmunes a las tentaciones liberticidas, sino simplemente entender la dualidad del ser humano y la brutalidad que potencialmente se alberga incluso en las almas más admirables. El ser humano, como Kant dijese una vez, está hecho de un leño torcido del cual nada puede forjarse que sea del todo recto.⁹ El liberalismo no es una manera de enderezar aquella naturaleza precaria y torcida sino de contener sus instintos más dañinos, especialmente cuando se esconden tras el manto de la bondad absoluta o se ven propulsados por los destellos encandiladores de la utopía. El destino de un Che Guevara no nos es por ello, por paradójal que parezca, del todo ajeno.

⁹ Así se expresó Kant en *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita*: "a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto." Kant (2006), p. 12.

Finalmente, querido Julio, dos palabras más sobre Maquiavelo. El gran fin que él tenía en mente y que justificaba o, según él, hacía necesarios sus célebres consejos era el surgimiento de un Príncipe liberador, una especie de Mesías italiano que, como él lo dice en el último capítulo de *El Príncipe*, pueda “librar a Italia de los bárbaros”.¹⁰ Lamentablemente, su propuesta de usar "medios bárbaros para combatir la barbarie", para decirlo con la conocida frase de Lenin, hizo escuela. Lo que Maquiavelo no pudo entender es que una Italia así liberada no sería una patria en la cual uno quisiese vivir, tal como las patrias comunistas fueron el horror para sus pueblos.

Eso es todo por el momento. Espero que estas reflexiones sean de alguna utilidad tanto para ti como para tus amigos. Lamento el haberme extendido tal vez en demasía pero espero que haya valido la pena.

Un fuerte abrazo,

Mauricio Rojas

Archipiélago de Estocolmo, 7 de noviembre de 2007.

¹⁰ Maquiavelo (1971), p. 357.

Marxismo y milenarismo

*Todas las utopías se nutren de las fuentes de la mitología:
los planes de los ingenieros sociales no son sino ediciones
revisadas de viejos textos.*

Arthur Koestler

La paradoja del marxismo

La suerte del marxismo es la paradoja mayor de nuestro tiempo. Su éxito fue mundial, movilizándolo enormes fuerzas sociales y convirtiéndose en la ideología oficial de regímenes que llegaron a tener una parte considerable de la humanidad bajo su poder. Al mismo tiempo, ninguna de sus deslumbrantes promesas originarias llegó a cumplirse. El advenimiento del anunciado mundo feliz no se produjo a pesar de que las masas revolucionarias “asaltaron el cielo” repetidas veces. En su lugar se instauraron Estados de una brutalidad pocas veces vista. En vez de la emancipación total surgió el totalitarismo.

La comprensión de este destino paradójico es una tarea que no ha perdido su importancia por el puro hecho de que la marejada marxista se encuentre, desde hace ya un tiempo, en pleno retroceso. Un fenómeno de tal magnitud y significación no puede simplemente olvidarse como si nada hubiese pasado o como si lo ocurrido hubiese sido un puro accidente. Entre lo mucho que hay que explicar está la enorme fuerza de atracción que el marxismo manifestó durante tanto tiempo. Es en este terreno donde este ensayo quiere hacer un aporte, poniendo de relieve el trasfondo de ideas, tradiciones, creencias y mitos profundamente anclados en la historia cultural occidental que sirven como punto de arranque y caja de resonancia del pensamiento marxista. Sin la existencia de una conexión de ese tipo sería bastante inexplicable tanto el surgimiento como, aún más, el éxito de las ideas marxistas. Es sólo activando partes significativas de un arsenal mental y cultural ya existente que una doctrina nueva puede prender como una chispa que enciende la pradera, para decirlo con una analogía del lema del famoso periódico de Lenin.¹¹

¹¹ Se trata de *Iskra* (“La chispa”), fundado por Lenin el año 1900 y cuyo lema era “De la chispa sale la llama”.

Mi punto de partida es la tesis de que la fuerza de atracción del marxismo residió fundamentalmente en su capacidad de dar una respuesta seductora, coherente y optimista a las preguntas esenciales del hombre moderno, en satisfacer lo que podríamos llamar sus *necesidades metafísicas*, es decir, su necesidad de encontrarle un sentido y un destino a su existencia, de darle un contexto a su vida y dotarse de una identidad que trascendiera lo efímero y limitado de su individualidad. Marx construyó un poderoso sistema que, en una totalización orientada hacia la acción, hizo confluir muchos de los símbolos, metáforas e ideas más sugerentes de la tradición occidental con los grandes problemas, conflictos y ansiedades nacidas del seno mismo de la nueva sociedad industrial, capitalista y moderna que despuntaba en la época de Marx.

El marxismo surgió en un contexto específico. En un momento en el cual todo lo anteriormente existente estaba cambiando a ojos vista, un tiempo en el que las “creencias e ideas veneradas durante siglos se derrumbaban y las nuevas envejecían antes de echar raíces”; una época en que “todo lo que se creía permanente y perenne se esfumaba, todo lo sagrado era profanado”, para decirlo con ayuda de las palabras del *Manifiesto Comunista*.¹² Esta conmoción universal va a ser interpretada por Marx de una manera arquetípica de aquella tradición mesiánica que nuestra civilización cristiana lleva en su seno. Los grandes cambios de su tiempo serían vistos como el anuncio y la preparación del milenio tan esperado, es decir, del advenimiento de un reino paradisíaco en el cual el género humano superaría, de una manera definitiva, las injusticias, la opresión, los conflictos y la fragilidad que de siempre han marcado su existencia. Es por ello que se puede afirmar que el marxismo es, ante todo, un renacimiento y una reformulación de la antigua creencia milenarista.

¹² Hay muchas traducciones de este célebre texto. Uso aquí, en gran parte, la de José F. Polanco, tal como aparece en el *Marxist Internet Archive*. Ver MIA (2008).

Ahora bien, esta aspiración o expectativa milenarista, que en otros tiempos se había manifestado bajo la forma de diversos movimientos religiosos de reforma, se dio ahora un aspecto profano y dejó de expresarse en términos bíblicos para adoptar los ropajes de la razón y la ciencia. Se trata, por lo tanto, de un milenarismo modernizado y secularizado, propio de un mundo que en las enormes fuerzas productivas de la industria moderna y en el avance técnico-científico quiso encontrar las llaves del futuro paraíso, aquel que, a diferencia del reino del cual hablaba Cristo, sí quiere ser de este mundo. Su Mesías, evidentemente, no podía ser una figura supraterrrenal y fue en el naciente proletariado fabril, en los trabajadores de las nuevas industrias, en quien fijó su esperanza y encarnó la gloriosa misión de la emancipación universal y definitiva de la humanidad. El marxismo explicó los pesares de la historia –incluidos los actuales– como la preparación necesaria del nuevo reino, del comunismo venidero. Fundando así una completa filosofía de la historia se hizo posible enmarcar la propia existencia en un amplio contexto histórico, dotándola de un significado y una identidad trascendentes. El marxismo proclamó que al fin la especie humana estaba arribando al término de su larga y dolorosa peregrinación. Pero el marxismo fue más allá, no sólo anunció el milenio inminente sino que además formuló una invitación generosa a participar activamente en este momento único, a elevarse desde las miserias cotidianas hasta las altas cumbres desde donde ya se podía otear el futuro luminoso.

El objetivo del presente ensayo es trazar la genealogía de esta cosmovisión milenarista y revolucionaria partiendo del mismo Marx y su entorno intelectual inmediato para desde allí volverse hacia la historia cultural de Occidente, rastreando el arsenal de ideas, creencias y mitos que el marxismo terminaría articulando de una manera adecuada a la época moderna. Una vez realizada esta pesquisa histórica estaremos en condiciones de volver a Marx para discutir la relación existente entre las “premisas metafísicas” de su visión del mundo y sus teorías de la historia y de la economía

capitalista. Finalmente se dirán algunas palabras sobre el destino político del marxismo a la luz de su raigambre milenarista.

La muerte de Dios y los orígenes del marxismo

Desde la perspectiva de nuestros tiempos profanos, puede parecer pertinente preguntarse cómo los hombres han podido creer en todo aquello en que han creído y en que muchos todavía creen, todo aquello que muchos despectivamente consideran hoy como supersticiones, ilusiones o mitos. Los tiempos modernos han sido, al menos así lo hemos imaginado, una época secular y racionalista cuyo espíritu, quizá mejor que nadie, fue captado por Nietzsche en su idea de la muerte de Dios.¹³ Sin embargo, si por un momento cambiásemos de perspectiva y nos esforzásemos en mirarnos a nosotros mismos desde un punto de vista más amplio tal vez llegaríamos a formular la pregunta diametralmente opuesta a la anterior, a saber, ¿cómo puede sobrevivir el hombre moderno sin dioses? Y es justamente esta pregunta la que me parece más significativa y esclarecedora del predicamento de la modernidad. O para ponerlo en forma más general: ¿cómo satisface una parte significativa de la humanidad sus necesidades metafísicas en ausencia de lo divino? Existir sin dioses debería ser considerado como una “proeza” mucho más asombrosa que todos nuestros descubrimientos y avances técnico-científicos. En la realización de esta singular “proeza” coadyuvieron muchas fuerzas y tendencias de pensamiento, entre ellas, y con un papel muy destacado, el humanismo radical del siglo XIX. Es con la versión alemana del

¹³ Esta idea fue formulada por vez primera en *La gaya ciencia* de 1882: “*Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!*“ (¡Dios ha muerto! ¡Dios yace muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!). Tal como Heidegger lo expone en un ensayo sobre la famosa frase de Nietzsche esta idea había sido ya enunciada por Hegel en 1802 al decir en *Fe y saber* que el «sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto». Heidegger (1996).

mismo con que este estudio se inicia ya que es justamente en ese contexto en que el marxismo va a surgir.

Fue el filósofo y crítico de la religión Ludwig Feuerbach, uno de los discípulos de Hegel, quien a comienzos de los años cuarenta del siglo pasado proclamó la bancarrota simultánea de la filosofía especulativa (cuya expresión culminante era el sistema hegeliano) y de la religión. Su libro *La esencia del cristianismo* de 1841 hizo época, pero también lo hicieron, al menos entre los círculos de la intelectualidad joven alemana en que Marx y Engels se movían, sus críticas a Hegel.¹⁴ Tanto sus argumentos como sus conclusiones tuvieron una influencia notable. Para Feuerbach lo divino, así como su reformulación especulativa en la filosofía de Hegel, es simplemente lo humano proyectado y transformado en imágenes supraterráneas y conceptos metafísicos; por ello, todos los atributos de Dios y lo divino no son más que las cualidades y potencialidades de la especie humana que han adquirido una forma ajena y se han revestido de una aparente independencia. La humanidad sufre, en consecuencia, una alienación secular que le ha impedido realizar sus cualidades como especie en su existencia concreta. “Para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse; para que Dios lo sea todo, el hombre debe ser nada”, reza la drástica conclusión de Feuerbach en *La esencia del cristianismo*.¹⁵ La tarea del humanismo revolucionario es, entonces, devolverle al hombre, a través de una crítica despiadada de la religión y la filosofía, su esencia genérica alienada. La muerte de Dios marcaría así la resurrección del hombre y a través de su propia autoadoración la humanidad conquistaría todo aquello que había plasmado en los cielos: “*Homo homini Deus est* [...] el hombre es el Dios del hombre, éste es el momento decisivo que cambia la historia del mundo.”¹⁶

¹⁴ Feuerbach (1976).

¹⁵ Feuerbach (1971), p. 37.

¹⁶ *Ibid.*, p. 251.

Este humanismo radical venía a coronar un largo proceso de crítica y secularización durante el cual se había hecho retroceder a la religión de los más diversos campos de la vida social y del conocimiento. La creciente confianza del hombre europeo en sí mismo –producto de siglos de grandes avances técnicos y científicos, de un dominio sin precedentes de las fuerzas de la naturaleza, de su exitosa aventura colonial a escala mundial y de un rápido cambio económico y social– había de esta manera encontrado su forma adecuada de autoconciencia que, en los tiempos venideros, lo impulsaría hacia proyectos y aventuras utópicas cada vez más riesgosas.

Este proceso se había manifestado en Alemania bajo la forma de una profunda transformación filosófica iniciada por Immanuel Kant (1724-1804). La filosofía de Hegel fue el intento último, y además el más consecuente y profundo, de reconciliar lo divino y lo profano, la fe y la razón, lo infinito y lo finito, a Dios y el mundo. Hegel consideró su sistema como la superación al fin lograda de todas las contradicciones y enigmas que habían aquejado tanto a la filosofía como a la teología. Su sistema pretendió ser la expresión de un nuevo estadio en el desarrollo de la humanidad en el cual, finalmente, la razón –es decir el *logos* o “Dios”– podría regir al mundo “en forma racional”. El precio de esta reconciliación fue la aniquilación de toda distancia y diferencia esencial entre lo divino y lo humano, un monismo en el cual Dios se convertía en las leyes de la lógica y se revelaba bajo una forma pasiva en la naturaleza y como su realización positiva y autoconciente en la historia humana.¹⁷

Spinoza había dado el primer paso en esta dirección panteísta al definir a Dios como sustancia. Hegel lo completó considerándolo simultáneamente, bajo la forma de la razón, como sustancia y sujeto, como esencia omniabarcante y activa de la realidad. Con

¹⁷ La filosofía de Hegel será presentada y analizada en mucho mayor detalle en el ensayo siguiente.

Hegel desaparece aquel Dios que habitaba en un más allá inalcanzable e incomprensible: fuera del mundo y, sobre todo, de la humanidad Dios no es nada o, lo que es lo mismo, es una pura abstracción. Dios existe a través del hombre, en la historia de éste alcanza sus objetivos y su perfección, y en la filosofía del propio Hegel logra su consideración sistemática y autorreflexiva. A partir de estas premisas no es difícil entender el ateísmo de un Feuerbach y el de muchos otros de los discípulos y seguidores de Hegel.

El imponente sistema de Hegel conocería, empero, sólo un corto momento de suerte. Pronto caería desgarrado por las luchas intestinas de la escuela hegeliana y sufriría un demoledor embate sobre dos de sus afirmaciones centrales: la de la reconciliación entre la razón y la realidad y la de la reconciliación entre lo divino y lo humano. En torno a estos dos puntos se desarrollaría una interpretación radical que, manifestándose aún en el terreno hegeliano, arrasaría con las conclusiones fundamentales de Hegel. El tiempo de los jóvenes hegelianos o de la izquierda hegeliana había llegado con, entre otros, figuras como Strauss, Bauer, Ruge, Feuerbach, Vischer, Bakunin, Stirner, Cieszkowski, Hess, Marx y Engels.¹⁸

David Strauss, con su famosa *Vida de Jesús* de 1835, Bruno Bauer, que con *La religión del Viejo Testamento* de 1838 abandonó la línea ortodoxa, y, sobre todo, el ya citado Ludwig Feuerbach atacaron duramente el aspecto religioso del sistema hegeliano, considerándolo como una reminiscencia de tiempos ya superados por el progreso y la razón. August von Cieszkowski, Arnold Ruge, Moses Hess, Mikhail Bakunin, Friedrich Engels y Karl Marx lanzaron su crítica sobre la idea de Hegel de una reconciliación entre razón y realidad. Esta crítica no se dirigía, sin embargo, contra la idea

¹⁸ Para un análisis más pormenorizado sobre los jóvenes hegeliano véase el ensayo que sigue. Buenos análisis sobre el tema se encuentran en Brazill (1970), Cesa (1972), Cornu (1934), Hook (1966), Kolakowski (1980) y McLelland (1973).

central misma de toda la filosofía de la historia de Hegel, a saber, su concepción de la historia como un proceso progresivo dotado de sentido y orientado hacia la realización plena de la razón. La crítica se dirigía contra el postulado de Hegel de que este fin, en lo esencial, ya se hubiese alcanzado bajo la forma del Estado prusiano de su tiempo. Para ellos esa meta estaba aún por alcanzarse y, consecuentemente, orientaron sus miradas hacia el futuro. De esta manera surgió, del seno de la filosofía conservadora y antiutópica de Hegel, un nuevo utopismo de una radicalidad extraordinaria. Su mayor representante sería, como se sabe, Marx.

La sombra de Hegel

La filosofía de la historia de Marx es una continuación radical de los enfoques de Hegel y Feuerbach. Se trata de una visión profundamente secularizada de la historia en la cual lo divino 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 es para Marx, en lo fundamental, 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 terrenalizada de la idea de la salvación, 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 razón ni Dios lo que actúa como la fuerza motora de la marcha 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. 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 o el *logos* actuando en la historia. En Marx, esas formaciones sociales, que él llamará “modos de producción”, corresponden al grado alcanzado de expansión de 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. Lo esencial en todo caso es que tanto para Marx como para Hegel 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 plenitud, concebido bajo la forma de “Estado racional” por Hegel y como comunismo por Marx. En el fondo de ambas visiones no es difícil reconocer el eco de la poderosa idea cristiana de la Providencia: esa fuerza rectora de los avatares de la vida humana que, aunque los hombres no la comprendan, va encaminando a la humanidad hacia el fin de la historia, que no es otro que la reconciliación del hombre con su Creador.

La dialéctica de Marx, al igual que toda dialéctica historicista, enmarca 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.¹⁹

¹⁹ Como se sabe, hay muchas versiones de esta Edad de Oro, desde el Jardín del Edén bíblico hasta la famosa Edad Áurea de las *Metamorfosis* de Ovidio, cuya descripción sigue siendo el arquetipo poético insuperado de la Edad de Oro.

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.”²⁰ 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 del desarrollo bajo su forma contradictoria y la antesala del 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”.²¹ 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* que “la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.”

Este tipo de esquema histórico había encontrado su expresión dialéctica más brillante en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807), cuya influencia es directa sobre la primera formulación de la filosofía de la historia de Marx en los así llamados *Manuscritos de París* de 1844. 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

²⁰ Marx y Engels I (1955), p. 337.

²¹ *Ibid.*

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 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.

De esta manera Hegel había refundido y transformado en proceso histórico dos de las ideas más potentes de la tradición cultural occidental: la idea aristotélica de una “*fisis*” o “programa” inmanente de desarrollo de las cosas y la idea judía de la historia como progresión necesaria hacia una meta predeterminada, la cual, en su vertiente mesiánica, era interpretada como una nueva Edad de Oro terrenal, es decir, la Nueva Jerusalén y la redención futura de Israel. Esta fue la herencia que Hegel le legó a Marx, la materia prima con la cual se forjaría la más poderosa utopía de la modernidad. Es hacia los componentes de esta herencia que ahora

vamos a desplazar el foco analítico de nuestro estudio para así poder entender a cabalidad la raigambre y la fuerza de las metáforas, símbolos e ideas que Marx transformaría en armas de la venidera revolución comunista.

La idea del desarrollo y el comienzo de la historia

La visión marxista del mundo, como ya sea ha dicho, hunde sus raíces en un pasado lejano, retrabajando y dando nueva forma a ideas, metáforas y símbolos que han constituido elementos centrales de nuestra tradición cultural. Decir esto no tiene por objetivo disminuir la originalidad de la síntesis marxista sino tan sólo situarla adecuadamente, relacionándola con sus condiciones culturales de existencia y, especialmente, destacando el grado de continuidad que existe entre la misma y las grandes cuestiones filosófico-metafísicas de la cultura europea.

El horizonte intelectual de Marx descansa sólidamente tanto sobre tradiciones griegas y judías así como sobre la síntesis que de ellas efectuase el cristianismo. La metafísica de Marx, tal como la de Hegel, esta decisivamente dominada 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.²² Cornelius Castoriadis ha sintetizado esta idea aristotélica o clásica del desarrollo de la siguiente manera:

²² La exposición clásica está en la *Metafísica* de Aristóteles (1980).

*En una palabra: el desarrollo es el proceso de la realización de lo virtual, el paso de la **dynamis** a la **energeia**, de la **potentia** al **actus**. Esto implica, evidentemente, que hay una **energeia** o un **actus** que pueden ser determinados, definidos, fijados; que hay una norma perteneciente a la esencia de lo que se desarrolla; o como habría dicho Aristóteles, que esta esencia es el devenir conforme a una norma definida por una forma final: la **entelequia**. En este sentido, el desarrollo implica la definición de una madurez, y luego el de una norma natural: el desarrollo no es más que otro nombre de la **fisis** aristotélica, pues, en efecto, la naturaleza contiene sus propias normas como fines hacia los cuales los seres se desarrollan y que alcanzan efectivamente.²³*

Esta noción del desarrollo, la de un *logos* que se realiza buscando un fin inherente a sí mismo, es el eje de toda la filosofía de Hegel. La filosofía de la historia de Marx, por su parte, retoma esta misma idea describiendo la evolución de la humanidad como un largo proceso a través del cual la *potentia* productiva del hombre se realiza o hace *actus*. Se trata de una dilatada *fisis*, que con su necesidad –las leyes de la historia– y sus etapas –los “modos de producción”– forma el esqueleto esencial de un proceso histórico cuyo fin no es otro que el alcanzar un estado ideal: la *entelequia* comunista.

Este concepto griego del desarrollo se originó de la observación de los procesos de la vida orgánica más visibles para el hombre. Es la semilla que en sí contiene como potencialidad y fin el frondoso árbol y sus frutos o, como lo expresase Séneca, el embrión en el cual, antes del nacimiento mismo del niño, ya se incluyen los principios “de la barba y de los cabellos grises”. Esta idea fue extendida, al parecer por Heráclito, desde el mundo orgánico a la vida en general, tanto al cosmos como a los acontecimientos

²³ *Reflexiones sobre el “desarrollo” y la “racionalidad”*, parte tercera, en Castoriadis (1980).

sociales e históricos, dando origen así a una serie monumental de equívocos que aún hoy en día nos penan.²⁴

La noción clásica del desarrollo incluía también, tal como lo dictaba su origen en la observación de los procesos orgánicos, la concepción de la necesaria decadencia de las cosas así como de la eterna repetición del ciclo vital. El desarrollo tiene un límite, que al ser alcanzado da paso al momento de “crisis” o reversión del desarrollo que implica el recomenzar del ciclo de la vida. Una nueva semilla dará origen a un nuevo árbol, el hombre maduro irá hacia su muerte viendo en sus hijos la continuación del ciclo vital y las sociedades, incluso las más excelsas, envejecerán y serán desplazadas por nuevos Estados. Escipión llora, según el relato clásico, ante aquella Cartago que él mismo ha condenado a la destrucción porque sabe que ante sí está viendo el destino inevitable de su propia patria, Roma. Nada escapa a la rueda del destino, que gira eternamente sobre su eje inmóvil.

Es justamente en este punto donde se operará una verdadera revolución en el pensamiento histórico a partir de la influencia de la concepción judía de la historia como una historia plena de sentido, única e irrepetible, con un comienzo y un fin definitivos. Por medio de la síntesis cristiana se conjugarán las ideas griegas con las judías conduciendo, con el tiempo, a la formulación de la idea del progreso como esencia de la marcha de la historia. La enorme significación de la aportación judía para nuestro tema hace pertinente que nos detengamos un poco en ella.

La concepción judía de la historia es no sólo inseparable sino una consecuencia lógica del monoteísmo desarrollado por los judíos en cuyo núcleo está, además, la concepción del pueblo elegido por el Dios único para llevar a cabo una misión única en el plan de redención de la humanidad. Es ello lo que vincula la historia

²⁴ Un buen análisis del tema se encuentra en Nisbet (1969).

humana con la divinidad, dándole sentido y finalidad a la vez que dota a la vida humana, por medio del pueblo de Israel, de un sentido moral directamente dado por su alianza con Jehová. Esta concepción se desarrolló bajo la influencia de y en conflicto con la cultura egipcia durante el largo período de permanencia de del pueblo judío en Egipto. Con Moisés se cierra este ciclo y el monoteísmo judío aparece con toda su fuerza. Como lo dice Paul Johnson en su *Historia de los judíos*:

El descubrimiento del monoteísmo, y no sólo del monoteísmo, sino de un Dios único y omnipotente, movido por principios éticos y dedicado metódicamente a imponerlos a los seres humanos, es uno de los momentos cruciales y determinantes de la historia, cuya grandeza se entiende si consideramos la concepción del mundo egipcio rechazada por los israelitas. Los egipcios eran sumamente hábiles con las manos, y poseían un gusto visual impecable, pero sus conceptos intelectuales resultaban extremadamente arcaicos. Les parecía difícil o imposible aprehender conceptos generales, tenían escaso sentido del tiempo acumulativo, contrapuesto al repetitivo, y por lo tanto no poseían una verdadera noción de la historia. El concepto del progreso lineal les resultaba incomprensible.²⁵

Esta concepción de la historia está profundamente relacionada con la creencia en un gran final de la misma, un *eschaton* y la renovación consiguiente del mundo en la cual la figura del Mesías juega un rol central. Esta creencia logra su expresión más dramática y característica en los diversos apocalipsis judíos, que son los antecedentes directos del famoso *Apocalipsis* que cierra la Biblia. El *Libro de Daniel* es uno de los textos más significativos al respecto, mostrando, bajo una descripción llena de elementos mitológicos orientales, una clara concepción unitaria de la historia universal. Como bien lo destaca Mircea Eliade en el segundo tomo de su *Historia de la ideas religiosas*, “Daniel y los apocalipsis judíos

²⁵ Johnson (2006), p. 54.

presentan un elemento que es desconocido en otras tradiciones: los hechos que forman la historia universal no reflejan ya el ritmo eterno del ciclo cósmico y no dependen ya de las estrellas; *se desarrollan de acuerdo al plan de Dios.*"²⁶

En el mundo egipcio, tal como en el mesopotámico, indostaní o griego, no sólo no existen ideas semejantes sino que no se hace ninguna diferencia radical entre el mundo de la naturaleza y el del ser humano. Como ya se vio, la idea de la *fisis* en la historia es una proyección de la vida orgánica a la social y se basa en una concepción cuyo núcleo es la unidad ontológica, es decir esencial, del cosmos. La concepción judía rompe de manera tajante esta unidad y abre con ello la posibilidad de pensar la historia como historia, es decir, como un proceso único que trata de un ser único, el ser humano. Es por ello que los judíos pueden independizar la historia humana del carácter cíclico de la historia natural. La línea puede así reemplazar al círculo y la progresión a la repetición.

El cristianismo va a fundir esta tradición con las concepciones helenísticas imperantes en el mundo mediterráneo de los primeros siglos de nuestra era. El judeocristianismo no podía transformarse en cristianismo sin dejar de ser una religión judía para pasar a pensarse como una religión universal, frente a la cual, para decirlo con San Pablo, no hay judíos ni gentiles. La tarea era monumental, ya que se trataba de conjugar dos tradiciones de pensamiento muy distintas en todo sentido: la judía, profundamente voluntarista, y la griega, de raigambre racionalista. San Pablo lo advirtió con toda claridad y lo resumió en una notable frase de su primera *Epístola a los corintios* (1:22): "Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría."

El elemento griego de la síntesis cristiana aparece ya con plena fuerza a partir del Evangelio del Apóstol Juan. Recuérdese el co-

²⁶ Eliade (1982), p. 266.

mienzo extraordinariamente griego de su Evangelio: “En el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba con Dios, y el *Logos* era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por Él y sin Él no se hizo nada de cuanto existe.” En esta cita he reemplazado la expresión “la Palabra” o “el Verbo”, que es la forma que se usa en español, por la expresión original del evangelio que es justamente *logos* (“*λόγος*”), es decir, la palabra, pero también la razón o la inteligencia. Este es el primer intento no ambiguo dentro del naciente pensamiento cristiano de transformar el “Dios-Voluntad” de la tradición judía en un “Dios-Logos” de raigambre griega y cuyo contenido no es otro que la razón.²⁷

El gran trabajo intelectual de la cristiandad temprana consistió en conciliar a Atenas con Jerusalén, para decirlo de una manera metafórica. Esta conciliación encontró su figura más destacada en San Agustín (354-430), obispo de Hipona en el norte de África. Según Robert Nisbet, es San Agustín quien consecuentemente eleva la *fisis* aristotélica a una “*fisis* divina”, donde tanto el mundo como el hombre encuentran su lugar necesario y en la cual la intervención divina es, esencialmente, despojada del voluntarismo hebreo.²⁸ Se trata, tal como San Agustín mismo lo expresa, de entender “la difícilísima cuestión de la eternidad de un Dios creando cosas nuevas sin voluntad nueva”.²⁹ Esta cuestión se resuelve a través de la noción de una naturaleza o sustancia divina en la cual se contienen, desde toda la eternidad, aquellos hechos

²⁷ En su notable alocución en Ratisbona de septiembre de 2006 Benedicto XVI usa este concepto y actualiza esta problemática de una manera altamente sugestiva: “Dios no se hace más divino por el hecho que lo alejemos en un voluntarismo puro e impenetrable, sino que el Dios verdaderamente divino es ese Dios que se ha mostrado como el ‘*logos*’ y como ‘*logos*’ ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor ‘sobrepasa’ el conocimiento y es por esto capaz de percibir más que el simple pensamiento (Ef. 3,19); sin embargo, el amor del Dios-Logos concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón, como añade San Pablo es ‘lógico’ (Rm. 12, 1).” Ver Benedicto XVI (2006).

²⁸ Nisbet (1980), p. 76.

²⁹ San Agustín (1959), libro XII, párrafo xxii, p. 229.

que posteriormente se manifestarán ante los ojos humanos como una creación; estos hechos se producen, por lo tanto, “sin el más mínimo cambio de decisión o voluntad”.³⁰ Se trata, con otras palabras, de una voluntad no voluntarista, cuyo antecedente filosófico no es otro que la *potentia* de Aristóteles y la idea clásica del *logos*.

Toda la importancia de San Agustín para la formación del pensamiento histórico occidental ha sido puesta de relieve por Nisbet en su *Historia de la idea del progreso* de una manera que destaca aquellos arquetipos de pensamiento que veremos constantemente renacer, una y otra vez, bajo las formas y con los propósitos más diversos hasta llegar a las versiones de un Hegel y, finalmente, de un Marx y de sus discípulos:

*Con Agustín, especialmente en su **Ciudad de Dios**, todos los elementos vitales y esenciales de la idea occidental del progreso están presentes: la humanidad o la raza humana; el avance acumulativo y progresivo de la humanidad a través del tiempo, en un sentido tanto material como espiritual; un marco temporal único dentro del cual se enmarcan todas las civilizaciones, culturas y pueblos que han existido y que ahora existen; la idea del tiempo como un flujo unilineal; la concepción de estadios y épocas o de niveles de desarrollo cultural, cada uno de los cuales está reflejado en una o en un grupo de civilizaciones históricas; la creencia en el carácter necesario de la historia y en la inevitabilidad de un fin o meta futura; la idea del conflicto entre ciudades, naciones y clases como el motor del que surge el proceso histórico; y, finalmente, la imagen irresistible de un futuro que ya Agustín describió en aquellos términos psicológicos, culturales y económicos que serán esenciales en casi todas las utopías de los siglos posteriores: abundancia, seguridad, equidad y tranquilidad. ¡Y justicia!*³¹

³⁰ Ibid., párrafo xv, p. 199.

³¹ Nisbet (1980), p. 76.

San Agustín deja así una herencia sin duda “imponente y decisiva para el desarrollo del pensamiento político occidental y para la teología cristiana de la historia”, como Benedicto XVI lo dijo recientemente,³² pero no hay por ello que perder de vista que su síntesis está no sólo lejos de aquella idea del progreso que será tan decisiva en la modernidad sino que es su opuesto cabal. Su tiempo fue un tiempo apocalíptico y la *Ciudad de Dios* (escrita entre 413 y 426) es una gran respuesta a la ansiedad y tremenda perplejidad que la caída de Roma en 410 provocó en todo aquel mundo romano del cual San Agustín era una parte integrante y un representante excelso. Roma, que a sí misma se veía como “la ciudad eterna”, no lo era y para explicarlo San Agustín elabora su teoría de las dos ciudades, la mundana, *civitas terrena*, y la de Dios, *civitas Dei*: una perecible y la otra eterna; una cuyo destino era parte del ciclo de auges y caídas propios de todo lo humano y la otra marcada por su historia progresiva, coherente y lineal, que la lleva a ese fin apoteósico de los tiempos establecido desde siempre en el *logos* divino; una frente a la cual no se puede ser sino pesimista, la otra iluminada por el optimismo de la promesa de una salvación dada por la gracia divina.

Este dualismo hacía posible ser, simultáneamente, optimista y pesimista; afirmar la existencia de una historia cíclica y al mismo tiempo negarla, postulando la existencia de una historia lineal y progresiva; descartar la posibilidad de la realización del reino celestial en la tierra y a su vez rescatar su realidad constante, latente ya en la *civitas Dei* y plenamente realizada en el futuro reino de Dios. Este complejo de ideas tan genialmente articulado será destruido, muchos siglos después, bajo el impacto de las ideas características de la modernidad. El dualismo agustiniano será liquidado en favor de un monismo entusiasta que eliminaba progresivamente el más allá para terrenalizar radicalmente la promesa de redención. Los límites de lo humano serían así desbor-

³² Palabras de la Audiencia General del 20 de febrero de 2008. Ver Benedicto XVI (2008).

dados y se terminaría divinizando al hombre. El hombre se hizo de esta manera el Dios del hombre, para decirlo a la manera de Feuerbach, y se lanzó a la tarea de recrearse a sí mismo.

A partir del siglo XVII la *fisis* de la historia se desprendería cada vez más de su carácter trascendente y su fin se haría mundano. La Providencia sería reemplazada por diversas fuerzas inmanentes en el hombre y en su historia. El progreso será visto como una acumulación de conocimientos, virtudes o fuerzas productivas que paulatinamente van acercando al hombre a un estado de armonía y perfección. Será un cambio de enorme importancia, pero será un cambio dentro de una continuidad evidente con esa herencia de metáforas, imágenes e ideas que venía marcando la historia europea desde al menos el surgimiento del cristianismo. Las respuestas cambian pero las preguntas son las de siempre. Es por ello que se puede postular que la profecía de Marx acerca del advenimiento necesario de un “reino de Dios, sin Dios y sobre la tierra”, para usar las acertadas palabras de Karl Löwith,³³ no es más que la culminación de toda esta tradición de pensamiento.

Paraíso y milenio

Para alcanzar un bosquejo aunque sea rudimentariamente satisfactorio de los antecedentes culturales del marxismo es preciso completar la exposición precedente con algunas notas referentes a las tradiciones mesiánicas occidentales, es decir, acerca de las diversas doctrinas inspiradas en la creencia en un estado paradisiáco venidero en la tierra que se realizará con la instauración de aquel reino milenarismo al que dará origen la Segunda Venida de Cristo o “*parousia*”, que es el término griego usado en el Nuevo Testamento para designar este retorno redentor.

³³ Löwith (1949), p. 42.

Como hemos visto, esta expectativa mesiánica será relanzada por el marxismo con una fuerza extraordinaria y devastadora. Su contexto será el mismo que originó esta idea en la tradición judeo-cristiana, es decir, la noción de una evolución humana dividida en tres grandes períodos. En esta visión, tal como en la marxista, la verdadera historia es aquel largo período intermedio que va desde la caída en el pecado hasta la redención final. La historia es, por ello, un largo y doloroso camino hacia la salvación o la recuperación del estado de gracia. La existencia terrenal del hombre es así entendida esencialmente como un “exilio” o una “peregrinación”, como gustaba decir San Agustín de una manera muy inspirada por los neoplatónicos y su visión de los hombres como “almas caídas” en la materia.

El cristianismo muestra, sin embargo, una ambigüedad fundamental respecto de la *parousia* y el advenimiento del reino mesiánico. En el Antiguo Testamento está bien representada la visión, propia del judaísmo, del Mesías como un rey vengador perteneciente a la Casa de David que con su venida creará la Nueva Jerusalén restaurando así la gloria del templo y el poder de Israel. Esta concepción está también presente en el Nuevo Testamento bajo una forma modificada pero muy clara, que eleva incluso este hecho a la antesala del fin del mundo y lo hace parte esencial de la historia de Cristo. Su expresión más consumada es, como se sabe, la *Revelación* o *Apocalipsis* atribuido a San Juan. Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento abre una interpretación completamente diferente del mesianismo, mucho más acorde al sentido profundo del mensaje de Cristo. No se trata en este caso de un Mesías guerrero y liberador en el sentido de la tradición judía sino de un liberador espiritual que a partir de su venida, de hecho, ha iniciado el milenio abriéndoles a los hombres un camino personal de redención que no debe esperar el fin de los tiempos. Esta visión puede ser resumida con ayuda de la respuesta de Jesús, según el Evangelio del Apóstol Lucas (17:20-21), a la pregunta de los fariseos “¿Cuándo llegará el Reino de Dios?” Su respuesta fue: “El

Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: ‘Vedlo aquí o allá’, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros.”

Esta es la interpretación “mesiánica” que terminará predominando en el cristianismo, especialmente cuando el correr del tiempo ponga cada vez más en cuestión la realización de la *parousia* tal como se la imaginaban las comunidades cristianas de los dos primeros siglos de nuestra era, aquellas comunidades en las que, para decirlo con las palabras de Paul Johnson en su *Historia del cristianismo*, “todos esperaban una pronta *parousia*”.³⁴ Ahora bien, esta reinterpretación del mesianismo nunca dejó de ser cuestionada y muchos cristianos siguieron leyendo el *Apocalipsis* como un relato literal del fin de los tiempos y la anunciación del milenio venidero. Esta interpretación literal del texto bíblico fue central para las futuras corrientes cristianas heterodoxas que, actuando como la vanguardia de la gran lucha contra el mal, reiteradamente se lanzaron a la lucha contra el orden social existente. Pero no sólo ellas se sintieron atraídas por las imágenes de aquel relato sobrecogedor sino que su influencia nunca cesó plenamente de hacerse sentir dentro de la Iglesia misma. Las palabras del *Apocalipsis* volvieron a resonar reiteradas veces con toda fuerza en el seno de la cristiandad establecida, especialmente cuando tiempos aciagos hacían más creíble el escenario apocalíptico. Y no sólo eso, muchas figuras señeras de la modernidad volverán sus miradas hacia las palabras cautivadoras del *Apocalipsis* que de esta manera encontrarán incluso sus intérpretes ateos.

En un trabajo como este es de rigor citar algunos párrafos de este texto bíblico que, proclamando la gran confrontación con Satanás y la instauración de un reino de Cristo sobre la tierra que durará mil años, sentará las bases de todo el milenarismo venidero. Se trata en particular de los versículos 1 a 4 del apartado 20 del *Apocalipsis*:

³⁴ Johnson (2007), p. 69.

Luego vi a un Ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la Serpiente antigua –que es el Diablo y Satanás– y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo. Luego vi unos tronos, y los que se sentaron en ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano; revivieron y reinaron con Cristo mil años.

La tradición milenarista cristiana es una de las más fascinantes y persistentes de nuestra historia, recorriéndola algunas veces como un río subterráneo y otras como un torrente impetuoso que ha dado origen a múltiples movimientos encaminados a llevar a cabo una reforma radical del estado de cosas imperante. Los primeros cristianos vivieron, como ya se indicó, intensamente dominados por la supuesta inmediatez de la Segunda Venida y la inauguración del milenio. Los primeros Padres de la Iglesia describieron de diversas maneras el milenio manteniendo así viva una tensión escatológica que convertía a aquella comunidad en una verdadera Comunidad de los Últimos Días. Con el paso del tiempo surgió sin embargo la necesidad de una adecuación al mundo y de fundar una organización apta para una larga espera. Ya durante el siglo tercero estalló una agitada controversia sobre el milenio que llevó a sus detractores incluso a negar la autenticidad del texto atribuido a San Juan.

San Agustín, que en cierto momento compartió el sueño milenarista, va a ser, como en tantos otros temas, decisivo en la consolidación de una interpretación “no mesiánica del mesianismo”, una interpretación que buscaba desarmar aquella carga explosiva que a través del *Apocalipsis* había pasado del mesianismo

judío al cristianismo naciente. Como bien lo dice Johnson en la obra ya citada: “En los primeros tiempos, el milenarismo había sido prácticamente la teoría política oficial de la Iglesia. Pero el momento escatológico había retrocedido y cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio el milenarismo fue mirado con malos ojos. Agustín, el ideólogo de la Iglesia oficial, en su *Ciudad de Dios* presentó la *Revelación* como una mera alegoría espiritual; el milenio ya había comenzado con Cristo y se había realizado en la forma de la propia Iglesia.”³⁵

De esta manera surgió una ortodoxia que espiritualizaba y hacía contemporáneo el milenio quitándole de esta forma tanto su carga escatológica como su carácter subversivo. La Comunidad de los Últimos Días se había transformado así en una institución que participaba de la vida terrenal e incluso del gobierno del mundo. Gran parte de la tensión escatológica inicial fue trasladada al interior mismo de la Iglesia y del cristianismo dando origen a aquellas expresiones de misticismo y a las tendencias a renunciar o repudiar la vida mundana que encuentran su manifestación más patente en el ascetismo riguroso del movimiento monacal, que de forma tan inesperada y tan fuerte hace su primera irrupción entre los cristianos del norte de África durante el siglo III, es decir, coincidiendo con el repliegue de la fe en la *parousia* inminente.

La idea milenarista pasó así a formar parte del arsenal sumergido del imaginario colectivo cristiano. Su fuerza, sin embargo, no estaba ni de cerca agotada y se dejó nuevamente sentir, con un ímpetu cada vez mayor, a partir del siglo XII para pronto extenderse por toda Europa a través de incontables sectas militantes, entre las cuales las huestes de Dolcino en Italia, los taboritas bohemios y los campesinos revolucionarios de Thomas Müntzer así como los anabaptistas de Münster en Alemania se destacan por su radicalidad y por los horribles baños de sangre con que se

³⁵ Johnson, *ibid.*, p. 346.

cerraron aquellos episodios.³⁶ Las razones de este renacimiento del milenarismo no son evidentes y lo más probable es que exista aquí una fuerte relación con el militantismo belicoso que invade a la cristiandad a partir de la Primera Cruzada, que se desencadena haciéndose eco del famoso sermón de Clermont realizado por el papa Urbano II en 1095. La “guerras santas” de aquella época se dan a su vez en un contexto económico y social cada vez más apremiante, donde el aumento poblacional estaba desbordando las capacidades de la agricultura europea. Había así muchos segmentos poblacionales que no podían acceder a la tierra ni tampoco a posiciones dentro de los estamentos establecidos de la sociedad medieval y entre los cuales tendía a imponerse un estilo de vida itinerante. Fuese como sea, la marea de la fe militante se volcaría hacia el mundo, ya sea para conquistarlo, como en el caso de la Tierra Santa, o para reformarlo de raíz, como en el seno mismo de la antigua cristiandad.

La reforma protestante del siglo XVI vino luego a prestar terreno fértil para una nueva ola de difusión del pensamiento milenarista, que tomaría las formas más diversas inspirando desde respetables sociedades científicas en Inglaterra hasta muchos de los emigrantes que partirían para buscar la tierra prometida más allá del Atlántico. Las tradiciones milenaristas conservan su vitalidad hasta bien entrado el siglo XIX, tal como lo demuestran, por ejemplo, el evangelismo inglés y las nuevas corrientes religiosas que surgen en Estados Unidos. Su influencia sobre el naciente pensamiento socialista y comunista es directa, particularmente a través de figuras tan destacadas como Robert Owen en Inglaterra, Félicité de Lamennais en Francia y Wilhelm Weitling en Alemania. La idea misma del progreso, tal como fue formulada dentro del pensamiento moderno, le debe mucho a la vertiente milenarista de pensamiento, tal como Ernest Lee Tuveson bien lo ha mostrado en su obra *Milenio y utopía*.³⁷

³⁶ Para una obra clásica sobre el tema véase Cohn (1970).

³⁷ Tuveson (1949).

Para completar esta breve presentación de la corriente milenarista es pertinente hacer una alusión un poco más detallada a una de las figuras más notables e influyentes de la Edad Media y anticipador de la futura idea dialéctica del progreso: el monje calabrés Gioacchino da Fiore (aprox. 1130-1202), “de espíritu profético dotado”, para usar las palabras que Dante le dedicó en *La divina comedia*.³⁸ Johnson lo califica, con toda razón, como el más erudito, sistemático y “científico” de todos los creadores medievales de sistemas proféticos. Además, “no era un rebelde, sino un elegante abate calabrés, protegido por tres papas, un hombre cuya conversación complació a Ricardo Corazón de León en su viaje durante la Tercera Cruzada.”³⁹

Gioacchino es el creador de una interpretación de la historia que, al igual que la de San Agustín, debe ser considerada como una de las grandes novedades culturales de Occidente y, además, como el reestablecimiento sistemático del milenarismo. Tal como Karl Löwith lo dice: “Gioacchino abrió la puerta a una revisión fundamental de mil años de historia y de teología cristiana [...] Su creencia en un último progreso providencial hacia la culminación de la historia de salvación dentro de la estructura misma de la historia del mundo es radicalmente nueva en comparación con el diseño de Agustín.”⁴⁰ La esencia de la concepción del monje calabrés reside en su visión de la historia como manifestación progresiva de la Trinidad, es decir, como un proceso dividido en tres grandes fases, a través de las cuales se pasa a niveles más altos de perfección, culminando en un estadio de plenitud y bienaventuranza caracterizado por la libertad, la santidad, la inocencia, el amor y la armonía contemplativa que Gioacchino llamó “*ordo*

³⁸ La referencia está en Paraíso:XII. El estudio clásico de Gioacchino es Reeves (1969). La obra más expresiva de Gioacchino es su *Liber Figurarum* (“Libro de las figuras”), cuyas imágenes dicen más que mil palabras sobre la cosmovisión del abate calabrés. Ver Fiore (1953).

³⁹ Johnson, *ibid.*, p. 348.

⁴⁰ Löwith, *ibid.*, p. 154.

monachorum”. Para él, la humanidad había superado ya la primera fase en esta evolución, la Época de Padre, y se encontraba al final de la segunda fase, la Época del Hijo, cuyo término pronosticaba, apoyándose en el pasaje 12:6 del *Apocalipsis*, para el año 1260. Gioacchino se consideraba a sí mismo como el anunciador de la tercera y dichosa fase, como el Juan Bautista de la Época del Espíritu Santo. El paso a esta tercera época estaría marcado por hechos de un dramatismo propiamente apocalíptico, como ser enormes guerras y sufrimientos relacionados con la aparición del muy temido Anticristo, el cual sería finalmente derrotado, el pueblo judío convertido y el milenio abriría así sus ansiadas puertas.

La grandiosa visión histórica de Gioacchino conocería un destino singular. Algunos de sus discípulos radicalizarían su profecía, pasando en muchos casos a la preparación práctica de la *renovatio mundi* anunciada y la creación de esa especie de hombre nuevo medieval que es el “*homo bonus*” de Dolcino, uno de los seguidores más temidos de las profecías gioacchimistas. Otros adoptarían las formas más radicales del movimiento franciscano, en cuyo seno tanto las profecías reales como las atribuidas a Gioacchino tuvieron gran influencia. Ante el clima de cisma generalizado que dominaba a la cristiandad de entonces, la Iglesia respondió, por medio de la Inquisición, con una brutal represión de los disidentes más extremos. Las profecías del abate calabrés pasaron desde entonces a alimentar el submundo de la herejía y de la subversión, inspirando nuevas y nuevas generaciones de rebeldes durante los siglos venideros. Pero no sólo los Dolcino, los Müntzer o los Campanella recibirían inspiración de Gioacchino. A través de la gran influencia de la obra del alemán G. E. Lessing *Sobre la educación de la especie humana* de 1780 se relanzará, desde el seno mismo de la Ilustración, el esquema triádico de Gioacchino, preanunciando las formulaciones hegelianas y, por su conducto, las marxistas. En Francia, las ideas del abate calabrés serán reivindicadas por los discípulos de Saint Simon y Auguste Comte

rendirá homenaje a Gioacchino en quien verá uno de sus predecesores. Así, Gioacchino da Fiore entrará de lleno al panteón de la modernidad y le pondrá su sello a nuestras utopías contemporáneas.⁴¹

El milenarismo filosófico

La confluencia de la idea aristotélica del desarrollo con la vertiente milenarista recién estudiada forma el núcleo de la visión histórica de Marx. Para que esta confluencia se hiciese posible fue necesario aquel notable desarrollo intelectual que va desde los esbozos de filosofía de la historia realizados Kant hasta la gran síntesis de Hegel.⁴² Para entender ese desarrollo es por ello necesario tomar como punto de partida las ideas de Kant, especialmente tal como se presentan en su escrito más conocido al respecto: *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita* de 1784.⁴³

La concepción histórica de Kant está plenamente inspirada por las ideas aristotélicas pero transformadas en un historicismo totalmente ajeno al pensamiento griego clásico. Una ley inmanente del progreso, dada 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.”⁴⁴ La tarea del filósofo es, justamente, “descubrir en ese absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la

⁴¹ Sobre la influencia de Gioacchino consúltese Löwith (1949), Manuel (1965), Potestà (2005), Stroppa (2004) y Lubac (1984).

⁴² La filosofía de la historia es un tema bastante marginal mirando el conjunto de la producción de Kant, pero su influencia no es por ello despreciable.

⁴³ Este título ha sido traducido al castellano de diversas maneras. Por ejemplo, en la edición castellana que cito (Kant 2006) se escribe “*clave cosmopolita*” en vez de “propósito” o “intención”, que son las formas correctas de traducir la palabra alemana *Absicht*.

⁴⁴ Kant (2006), p. 15.

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.”⁴⁵

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.”⁴⁶ 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 inconcientes: “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.”⁴⁷

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 teoría 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 la 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, que va desde la caída, que en su perspectiva no es otra cosa que la salida del estado de animalidad, pasando por un largo

⁴⁵ Ibid., p. 5.

⁴⁶ Ibid., pp. 5-6.

⁴⁷ Ibid., p. 4.

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:

*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.*⁴⁸

Este fin de la historia sería “aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *Estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.”⁴⁹ 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”.⁵⁰

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 de la palabra. Para ello le faltan muchos de los elementos más esenciales y dinámicos del pensamiento milenarista. El anuncio del milenio es en Kant algo distante, casi teórico y, por ello, nada de excitante para sus contemporáneos. Siempre que proclama su fe en la necesidad de un estado venidero de perfección o quiliasmo agrega frases como la siguiente: “si bien sólo cabe esperarlo tras el transcurso de muchos siglos”.⁵¹ La adhesión a lo que el mismo Kant en otro escrito

⁴⁸ Ibid., p. 17.

⁴⁹ Ibid., p. 20.

⁵⁰ Ibid., Estudio preliminar, p. XXI.

⁵¹ Ibid.

caracteriza como la concepción quiliástica de la historia⁵² 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 de lo cual nada recto puede salir.⁵³ 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 que los verdaderos profetas milenaristas despiertan.

En el mismo sentido faltan en Kant los componentes esenciales de los mitos movilizados centrales del milenarismo en torno a la Edad de Oro perdida y al paraíso venidero. A la famosa Edad de Oro le dedica todo un ensayo, calificándola de un “espectro” que sólo sirve para alentar el “vano anhelo” de su restauración.⁵⁴ 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 autoconstitución 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 sino también el mal⁵⁵ 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 esfuerzos heroicos para combatir aquel “descontento con la Providencia” y la desesperanza a que toda esta

⁵² Se trata de un texto de 1797. Ibid., p. 82.

⁵³ Ibid., p. 12.

⁵⁴ Este ensayo se titula *Probable inicio de la historia humana* y fue publicado en enero de 1786. Ibid., pp. 57-77.

⁵⁵ De allí las palabras de Kant acerca de que “la historia de la *libertad* comienza por el mal”. Ibid., p. 66.

evidencia puede llevar.⁵⁶ 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 total libertad, hermandad y comunidad. Nada hay en Kant que ni se acerque al delirio de los “espíritus libres” del milenarismo medieval o al “hombre nuevo” del comunismo venidero.

Sin embargo, es menester reconocer que con el suave y lejano “milenarismo filosófico” de Kant se había plantado, en el corazón mismo de la Ilustración y del pensamiento filosófico alemán más excelso, la semilla de aquel nuevo milenarismo historicista que florecería plenamente con Marx. Con él, todo lo que era suave y lejano en Kant se endurecería y actualizaría. La sobriedad se transformaría en soberbia y se llegaría a creer que del madero retorcido del que está hecho el hombre sí se podía forjar algo absolutamente recto.

Entre Kant y Marx se ubica, como ya lo sabemos, Hegel. Con él la filosofía de la historia de Kant dará un paso decisivo hacia el verdadero milenarismo, al concebir el fin de la historia y el advenimiento del estado de perfección como algo actual y ya esencialmente realizado. Pero esta actualización desarmaba a su vez el componente insurgente de todo milenarismo verdadero. Al postular que el milenio de la razón ya se había realizado Hegel transforma la expectativa milenarista en su contrario, es decir, en la autocomplacencia de un pensador conservador con los logros de su tiempo. Es justamente en este punto donde Marx y sus jóvenes amigos lanzarán su demoledor ataque que terminará transfor-

⁵⁶ Ibid., pp. 70-73.

mando el suave escepticismo utópico de Kant y el conservadurismo milenarista de Hegel en pura dinamita revolucionaria. Así, Aristóteles, los pensadores neoplatónicos, Kant y Hegel vendrían a darse cita con los grandes profetas mesiánicos de la tradición judeo-cristiana en las barricadas de aquella insurgencia comunista que pronto haría temblar al mundo.

Marxismo y milenarismo

Para seguir adelante quisiera resumir las cuatro características más destacadas del milenarismo para, a partir de ellas, mirar hacia el marxismo. Esas cuatro características son las siguientes: la inminencia del milenio, el rol protagónico del Mesías, el enfrentamiento apocalíptico y la aspiración colectivista. Son estos los elementos que le dan a la profecía milenarista esa fuerza de atracción que le permite convertirse en un movimiento insurgente de masas. De otra manera sería solamente un alejado consuelo que poca importancia tendría en el aquí y el ahora. Veamos ahora estos componentes con un poco más de detalle haciendo un paralelo con su manifestación en la visión revolucionaria del marxismo.

Lo que más caracteriza al milenarismo –incluyendo aquí tanto la versión marxista y otras secularizadas como sus predecesoras cristianas– no es la pura y simple proclamación del advenimiento de un nuevo paraíso terrenal. Su núcleo, y lo que le da toda su fuerza movilizadora, es la certidumbre acerca de la inminencia de los nuevos tiempos. El profeta milenarista, ya sea bajo una vestimenta religiosa o como filósofo de la historia, se asigna a sí mismo una posición histórica excepcional: él es el mensajero de la nueva era, el anunciador de la buena nueva, el Juan Bautista del reino milenario. Su papel es, por lo tanto, fundamentalmente activo e insurgente; su prédica es un llamado urgente a la transformación del mundo y una condena implacable del estado de cosas imperante. Pero este es un llamado que, al mismo tiempo, se consi-

dera libre de todo subjetivismo, libre de todo rasgo antojadizo. No se trata de la voluntad o los meros deseos del profeta o del filósofo sino, muy por el contrario, de la expresión de hechos necesarios e inevitables. Por su boca habla la Providencia o la Historia, su voz es la voz de la divinidad o de las “leyes de la historia”. En este sentido, y si bien el criterio de legitimidad ha cambiado pasando de la religión a la ciencia, no hay diferencia alguna entre los discursos de un Gioacchino, un Condorcet y un Marx.

Otro componente esencial del milenarismo en todas su versiones es la creencia en algún tipo de Mesías, un salvador, un sujeto dotado de cualidades especiales que se ubica en el centro de la gran transformación haciéndola posible. Según la versión marxista, un sujeto colectivo, el proletariado, vendría a desempeñar tan destacada misión.⁵⁷ El proletariado es considerado como el representante de los intereses generales de la humanidad, como una clase que por su “posición objetiva” en la estructura de la sociedad capitalista o burguesa no se ve manchada por intereses egoístas y cuya emancipación implicaría automáticamente la emancipación de todas las demás clases y la superación definitiva de lo que Marx llamó la “prehistoria de la humanidad”. Esta búsqueda de un sujeto colectivo que pudiese encarnar los intereses genéricos de la especie humana no es, por cierto, algo original ni exclusivo del marxismo. Su antecedente más directo y relevante está en Hegel, quien había esbozado la misma idea, encontrando en la burocracia de su Estado racional aquella bienaventurada clase o estrato (“*Stand*”) capaz de representar los intereses generales y la razón.

El mito del proletariado-mesías, piedra angular del marxismo, fue uno de los primeros “descubrimientos” del joven Marx que ya a fines de 1843, a los veinticinco años de edad, había determinado el papel emancipador de aquella clase. Esto se produce antes de que el famoso materialismo histórico hubiese sido concebido y con

⁵⁷ Luego veremos como de hecho es el partido revolucionario que terminará encarnando esta misión como vicario del proletariado.

mucha anticipación a los estudios del capitalismo que llevarían a Marx a escribir *El capital*. Tampoco tenía Marx, ni nunca lo tuvo por lo demás, un conocimiento de primera mano de la realidad del proletariado fabril.⁵⁸ Su famoso descubrimiento de la clase llamada a liberar a la humanidad y construir el comunismo es así un mero producto especulativo, cuyo fundamento real está en la herencia mesiánica de nuestra cultura estructurada, y esto es verdaderamente lo nuevo de Marx, a partir de las premisas hegelianas con que Marx buscaba interpretar el mundo circundante. Tal como lo indica Leszek Kolakowski: “Hay que hacer notar que la idea de la especial misión del proletariado, como clase que no puede liberarse a sí misma sin liberar con ello a la sociedad, hace su primera aparición en el pensamiento de Marx como una deducción filosófica más que como el producto de la observación.”⁵⁹ El mito del proletariado-mesías es, en suma, la condensación moderna de siglos de expectativas mesiánicas y milenaristas pasadas por el cedazo de la especulación hegeliana.

Completando estos dos componentes decisivos del milenarismo está el elemento apocalíptico, la visión del derrumbe violento del orden existente, de una ruptura dramática y depuradora que asemeja, usando las palabras de Hegel, a “la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo”.⁶⁰ Este, el momento culminante del “salto cualitativo” a un estadio totalmente nuevo de la humanidad, puede muy bien combinarse con una perspectiva evolucionista donde el gran momento ha sido laboriosamente preparado por aquel famoso e incansable topo de que nos habla Shakespeare, esa fuerza subterránea que en Hegel se llama la razón y en Marx las fuerzas productivas pero que antes era

⁵⁸ No se conoce ni una sola visita de Marx a una fábrica. Incluso rechazó las invitaciones de su amigo Engels a hacerlo. La verdad es que nunca se ha escrito tanto sobre algo de lo que en realidad tan poco se sabe como en el caso de Marx y el proletariado fabril.

⁵⁹ Kolakowski (1980), p. 135.

⁶⁰ Hegel (1971), p. 12.

generalmente conocida como la Providencia o, simplemente, la voluntad de Dios.

La visión apocalíptica pasó ya desde el comienzo a ser uno de los rasgos distintivos del marxismo. En *La ideología alemana* (1845-46) se expresa ya con toda su fuerza la misión depuradora, redentora y decisiva que se encarnará en la revolución comunista venidera que no sólo creará un mundo totalmente diferente sino que posibilitará el surgimiento del hombre nuevo, ese hombre total del cual nos habla en esa misma obra, por medio de “una transformación en masa de los hombres”.⁶¹ El “hombre nuevo” se hace nuevo justamente por medio de la revolución que lo saca de esta manera milagrosa de su situación de degradación y explotación extremas. El apocalipsis revolucionario tiene así una doble función: exterminar a los portadores del mal y crear aquel hombre que es el puro bien encarnado, una especie de ángeles que poblarán el nuevo mundo y que serán uno con su especie.

Detengámonos, por último, en el cuarto aspecto que caracteriza a los movimientos milenaristas: la aspiración colectivista y su consecuencia práctica, es decir la abolición de toda propiedad privada. No estamos aquí frente a una preferencia por un sistema económico determinado sino simplemente ante la condición lógica de un futuro en el cual toda división entre los seres humanos desaparece y una comunidad plena se establece. El colectivismo, extendiéndose incluso a las personas mismas y a las relaciones sexuales, estuvo fuertemente presente en los intentos milenaristas medievales más connotados, como los de Dolcino en Italia, el de los “espíritus libres” o Hermanos del Espíritu Santo extendidos por todo el valle del Rin, los discípulos extremos de Jan Hus o taboritas de Bohemia y los anabaptistas de Münster. Estas tendencias colectivistas proclamaban ser las continuadoras directas de la igualdad natural y la comunidad de bienes de las congregaciones

⁶¹ Marx y Engels (1970), p. 80; MEW III (1962), p. 70.

cristianas de los primeros tiempos. Recogían, además, un fuerte eco proveniente de la tradición monástica y ascética, que se venía manifestando con gran fuerza dentro de la cristiandad ya desde el siglo III de nuestra era.

En la época moderna la utopía colectivista y la condena a la propiedad privada como causa de la división y, en ciertos casos, decadencia de la humanidad cobró nuevas fuerzas, tal como se expresa en las ideas de Rousseau, en las utopías de un Moro o de un Campanella, en el jacobinismo comunista de Babeuf y sus amigos y, ya en el siglo XIX, en las corrientes comunistas francesas con su vertiente militante encarnada en Blanqui y aquella pacífica personificada por Cabet. En la zona de habla alemana se destaca, durante la primera mitad del siglo XIX, Weitling, quien es el primer propagandista de masas del credo comunista moderno en esa zona. El evangelio de Weitling –tal como se expresa en obras de gran impacto como *La humanidad como es y como debería ser* de 1839 y *Garantías de la armonía y la libertad* de 1842– estaba fuertemente inspirado tanto por la imagen de la comunidad cristiana originaria como por las tendencias milenaristas medievales, lo que lo lleva a reproponer la visión triádica de la historia bajo aquella forma que luego será canonizada por el marxismo, es decir, empezando con el comunismo primitivo, siguiendo con la época de la propiedad privada (que es la denominación de Weitling de lo que Marx llamará sociedades de clase) y culminando con el comunismo venidero. En esta misma tradición, y también dentro del área de habla germana, es menester nombrar al inspirador directo de Marx, Moses Hess, que es el primero de los jóvenes hegelianos que adopta el comunismo fundiendo sus posiciones filosóficas hegelianas con un ardiente mesianismo de raigambre judía.

En relación con el marxismo es evidentemente plausible atribuir el elemento colectivista a un deseo de negar el capitalismo y el papel único que bajo este sistema adquiere la propiedad privada. Ello

puede concederse sin más, así como también un deseo genérico de eliminar las desigualdades económicas o una reacción contra la aparente anarquía de la economía de mercado con sus crisis recurrentes. Sin embargo, conformarse sólo con estas explicaciones implicaría dejar de lado lo que en realidad constituye el contenido más profundo de la aspiración colectivista propia del pensamiento milenarista: la búsqueda de la superación de todas las divisiones y la instauración final de la armonía, la unidad de la especie y la pertenencia a una comunidad ilimitada o, en suma, la instauración del Reino de Dios sobre la tierra.

Toda la tradición dialéctica que Hegel sintetiza había girado justamente en torno a esta problemática: la relación de las partes con el todo, la sustancia común de lo diverso, la marcha hacia la reconciliación universal, hacia la reunificación del mundo dividido, hacia la superación de las contradicciones, los antagonismos y la alienación que han caracterizado la existencia humana. La utopía marxista, el comunismo venidero, nace ante todo como un intento de darle respuesta a este tipo de preguntas y aspiraciones. Ello es plenamente visible en los textos en que Marx abraza el comunismo por vez primera. Estas son sus célebres palabras en los *Manuscritos de París* de 1844:

*El comunismo como superación **positiva** de la **propiedad privada** en cuanto **autoextrañamiento** del hombre, y por ello como **apropiación real** de la esencia **humana** por y para el hombre; por ello 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. Este comunismo [...] es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre*

individuo y especie. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución. ⁶²

Es evidente que por medio del joven Marx hablan no sólo Hegel y Feuerbach sino también Aristóteles y siglos de tradición dialéctico-milenarista. El comunismo es para Marx, ante todo, la solución del “enigma de la historia” en cuanto reconciliación final entre “entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie”. Este fue el comunismo que Marx abrazó, filosófico y metafísico, mesiánico y milenarista, y armado con esta, su nueva fe, partió luego a la búsqueda de las “pruebas científicas” de su necesaria realización.

Esta es la génesis real del pensamiento de Marx que los marxistas trataron luego de ocultar o negar, intentando hacer creer que la idea del comunismo y de su necesidad era una pura deducción científica de las observaciones de Marx acerca del desarrollo del capitalismo industrial entonces naciente y de su comprensión objetiva de las leyes de la historia. Se trata, como es fácil comprobarlo, de una adulteración de proporciones mayúsculas.

La cronología misma del desarrollo intelectual de Marx lo hace absolutamente evidente. Ya a fines de 1845, a los veintisiete años de edad, Marx había arribado a todos aquellos puntos de vista que a continuación conformarían los fundamentos de lo que para siempre sería la visión marxista del mundo: la idea del comunismo como culminación de la dialéctica histórica; el mito del proletariado-mesías; la concepción de la futura sociedad armónica sin Estado ni clases sociales; la visión del capitalismo como preámbulo y preparación de la futura conmoción revolucionario-apocalíptica;

⁶² Tomado fundamentalmente de la edición preparada por Juan R. Fajardo en MIA (2008). Revisado consultando las traducciones un poco distintas en Marx (1982), p. 617 y OME 5 (1978), p. 378 así como el original en MEGA I:2 (1982), p. 389.

la idea del trabajo, de lo económico, como actividad central de la práctica humana en general y de las fuerzas productivas como motor de la historia. Todo ello surge en el joven Marx mucho antes de sus largos años de estudio en las bibliotecas londinenses y de la redacción de aquel trabajo, *El capital*, que él consideraba como la fundamentación científica de sus profecías. Como lo estudiaremos en el siguiente ensayo, su vía al comunismo es la filosófica y su materia prima fundamental la especulación hegeliana. A través de ella Marx beberá del manantial de las tradiciones intelectuales occidentales y a partir de sus preguntas fundamentales reactivará el sueño nunca del todo olvidado de la realización del milenio en la tierra.

Palabras finales sobre el milenarismo y la política

Para cerrar este trabajo puede ser adecuado volver, aunque sea de manera muy breve, a aquella paradoja que fue el punto de arranque de este trabajo: la discrepancia tan manifiesta existente entre las intenciones del marxismo y sus resultados.

Escribir sobre el destino político del marxismo militante, es decir, de aquél que se toma en serio su papel mesiánico, es acercarse a un umbral fascinante donde las más altas cumbres y el abismo se encuentran, donde lo sublime y lo degradante se confunden y la extrema bondad se convierte en maldad extrema. La experiencia política del marxismo despierta por ello un sentimiento mezclado de admiración y repugnancia. En ella se han fundido las energías y el espíritu de sacrificio de miles y miles de luchadores inspirados en las mejores intenciones y, al mismo tiempo, de ella han surgido nuevas y brutales dictaduras, jerarquías políticas pagadas de sí mismas e inmisericordes, una ética en la cual el fin deslumbrante justifica los medios más aborrecibles. Esta sorprendente “unidad de

los contrarios”, donde los extremos aparentemente más distantes se tocan, no es sin embargo algo casual.

El quid de esta cuestión reside en el tipo peculiar y sistemático de violencia a la que el marxista somete a la realidad circundante. Los marxistas se mueven en un mundo de ideas que está totalmente dominado por y adecuado a la realización del sueño milenarista y su visión de mundo se organiza como una puesta en escena apocalíptica de la gran batalla final entre dos ejércitos irremediablemente confrontados. Todo su accionar parte del supuesto de que se está en posesión de la clave de la historia y de que se es el agente de una misión sublime y trascendente, de que se es parte de un proceso necesario y de significación histórico-universal. En su praxis, los marxistas se relacionan con el mundo circundante seguros de ser los portadores de una razón superior, en la que se encarnan los verdaderos intereses de largo plazo de una humanidad que por diversos motivos aún no ha comprendido plenamente lo que va en su propio beneficio. Se sienten así provistos de “la ciencia de la sociedad y de la historia”, del “socialismo científico”, y por tanto se consideran como la “vanguardia científica” del movimiento progresista. Esta pretensión, que en su aspecto más genérico es compartida por muchos otros movimientos, recibe en el caso particular del marxismo su radicalismo característico justamente del objetivo grandioso que se supone estar en vías de alcanzar. Esto abre el camino para una actitud política inflexible y despiadada, donde la lucha más extrema se concibe como natural e inevitable, donde los medios más rudos e inescrupulosos son aceptados e incluso glorificados. ¡Qué importan algunos miles de vidas humanas y el uso del terror, el engaño y los métodos dictatoriales cuando está en juego la salvación de todo el género humano!

Esta propensión autoritaria de los marxistas se expresa no menos en relación a aquellos sectores sociales cuyos “intereses históricos” se dicen ante todo representar. Ya que el proletariado o “el pueblo”

habitualmente no se comporta de acuerdo a su “misión histórica revolucionaria” ni toma en debida cuenta sus “verdaderos intereses de clase” deben éstos ser representados, administrados, defendidos y finalmente impuestos por quienes sí saben por dónde va el camino de la emancipación general de la humanidad y cuáles son los reales intereses del proletariado y los oprimidos. Estos representantes y administradores de la “conciencia del proletariado”, estos mediadores entre la clase y “su” conciencia no son, por supuesto, otros que los marxistas. Marx mismo sintetizó, en *La Sagrada Familia* de 1844, la esencia de este mecanismo de consecuencias devastadoras al escribir: “No se trata aquí de lo que este o aquel proletario o incluso el proletariado entero *imagine* momentáneamente que es su meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que con arreglo a ese *ser* se vera forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmaria e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa.”⁶³

Frente a la “falsa conciencia” del proletariado acerca de lo que es su “verdadero ser”, a la apariencia superficial y engañosa, se le contrapone, de manera característicamente hegeliana, la esencia y no es otro que Marx quien conoce esa esencia siendo capaz, en consecuencia, de indicarle al proletariado lo que debe hacer de acuerdo a su “verdadero ser”. En resumen, ¡poco vale lo que incluso todo el proletariado real piense de sí mismo frente a la verdad revelada por Marx! Aquí se encierra todo aquel mecanismo mental e ideológico que con el tiempo se plasmará en Lenin y su partido así como en Stalin y el totalitarismo soviético. Los nuevos profetas del apocalipsis revolucionario encontraran de esta manera la coartada perfecta para la represión en masa de todos aquellos que se atrevan a actuar contra “la necesidad histórica” por ellos encarnada. El partido revolucionario del futuro y su líder serán las encarnaciones finales de este mecanismo. Marx fue el profeta y

⁶³ OME 6 (1978), pp. 36-37.

pronto vendrían los Mesías terribles de la profecía revolucionaria para hacer cumplir, con su empecinada brutalidad, el destino sangriento de todos aquellos movimientos que han querido implantar el Reino de Dios sobre la tierra.

Marx y Hegel

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

Introducción

Este ensayo es un estudio del desarrollo intelectual que lleva a Marx a elaborar aquella visión del mundo que luego sería la base fundamental y estable del marxismo. Como tal es el estudio de un joven filósofo alemán en camino a transformarse en el gran profeta de la revolución comunista. La historia de quien fuera el tercer hijo de una importante familia judío-alemana es única por la significación extraordinaria que sus ideas alcanzarían pero, al mismo tiempo, es una historia característica de toda una generación de jóvenes filósofos alemanes que volverían sus armas intelectuales contra el orden establecido o, mejor dicho, reestablecido. Este hecho es importante ya que Marx es hijo de las frustraciones originadas por la restauración posnapoleónica de un orden social que había perdido gran parte de su legitimidad ante los embates de una naciente modernidad, cuyo horizonte estaba señalado por la democracia estadounidense, el republicanismo de la Revolución Francesa y las pujantes fuerzas del capitalismo industrial inglés. El sentimiento frustrante de vivir en un tiempo ya superado era, en el contexto alemán, especialmente apremiante en aquellas regiones que durante más largo tiempo estuvieron bajo la ocupación francesa y experimentaron por ello con más profundidad los efectos de las grandes reformas impuestas por la misma. Este es el caso de aquella Renania en la cual Marx nació el 5 de mayo de 1818 en la ciudad de Tréveris (*Trier*).

La resistencia del *ancien régime* europeo a dejar la escena histórica creó un impasse decisivo. Entre realidad y pensamiento se abrió una brecha profunda y una parte de la intelectualidad joven se hizo portavoz de una crítica cada vez más radical al orden existente. Este intersticio entre una realidad caduca y un futuro que tarda en nacer es la tierra fértil de la utopía revolucionaria, el momento en que el intelectual, asqueado por todo lo que lo circunda, se lanza a imaginar un mundo completamente distinto, puro y reluciente,

incontaminado por las lacras del pasado y poblado por un tipo nuevo y superior de hombre. La suerte futura del marxismo y en especial sus grandes éxitos estarán totalmente ligados a circunstancias semejantes a aquellas que lo vieron nacer. La revolución proclamada por Marx nunca llegará a realizarse en los países de capitalismo más avanzado, donde el nuevo mundo industrial de la modernidad democrática y secularizada ya había echado firmes raíces. Será por el contrario en sociedades que daban sus primeros pasos aún vacilantes y contradictorios hacia la modernidad donde esto ocurrirá. Será en la Rusia de los zares y no en Inglaterra o en Estados Unidos donde surgirá una intelectualidad frustrada y radicalizada que con Lenin a la cabeza se lanzará al “asalto del cielo” con consecuencias bien conocidas. Desde este punto de vista W. W. Rostow tiene toda la razón al definir al comunismo como “una especie de enfermedad que puede afectar a una sociedad en transición”,⁶⁴ es decir, una enfermedad infantil del desarrollo y no su resultado final como Marx creía.

Estas son las circunstancias históricas en las cuales se forjaría el marxismo originario. Su crisol intelectual estaría dado por aquello en que la atrasada Alemania sí superaba con creces a todos sus contemporáneos: la especulación filosófica. De éste, el más alto santuario del pensamiento europeo, saldrán primero la filosofía total de Hegel y luego el credo revolucionario más deslumbrante de la época moderna. Esta evolución constituye el tema del presente trabajo.

La vía filosófica al comunismo

En el prólogo de fecha 15 de marzo de 1845 a *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* el joven Friedrich Engels escribió

⁶⁴ Rostow (1971), p. 193.

algunas palabras dignas de atención acerca del surgimiento del pensamiento comunista en Alemania:

*El socialismo y el comunismo alemanes han partido, más que ningún otro, de supuestos teóricos; nosotros, los teóricos alemanes, aún sabíamos demasiado poco del mundo real como para que las condiciones reales nos hubiesen impulsado directamente hacia reformas de esa “mala realidad”. En todo caso, prácticamente ninguna de las figuras más reconocidas que luchan por tales reformas ha llegado al comunismo de otra manera que no sea mediante la disolución llevada a cabo por Feuerbach de la especulación hegeliana.*⁶⁵

Cuando Engels habla aquí de “las figuras más reconocidas” tiene en mente a un pequeño grupo de “jóvenes hegelianos” que, tal como él mismo, habían recientemente evolucionado en dirección al comunismo. Entre ellos estaba Karl Marx, a quien había encontrado en París algunos meses antes y con el que había congeniado profundamente fuera de descubrir la gran similitud ya existente entre sus respectivas formas de pensar.⁶⁶

El pasaje recién citado resume ideas que Engels había ya expuesto, con mayor detalle, en un artículo publicado en noviembre de 1843 en *The New Moral World*, que era el semanario del Movimiento Cartista inglés. El artículo, cuyo título es *El progreso de la reforma social en el continente*, contenía una descripción comparativa de los caminos que el desarrollo de las ideas comunistas estaba siguiendo en diversos países europeos. Inglaterra, Francia y Alemania representaban para Engels tres modelos paradigmáticos en este sentido. Los ingleses eran exponentes de la vía pragmático-económica, los franceses de la vía política y los alemanes de la

⁶⁵ OME 6 (1978), p. 255; cita traducida de MEW II (1962), p. 233.

⁶⁶ Este fue el segundo encuentro entre Marx y Engels. El primero había ocurrido en Colonia en noviembre de 1842 pero, como lo dice Francis Wheen en su biografía de Marx, no fue sino “un encuentro frío e intrascendente.” Wheen (2000), p. 77.

filosófica. En cuanto a esta última, Engels expone algunas tesis que vale la pena analizar más de cerca.

Según su punto de vista los alemanes habían llegado al comunismo reflexionando sobre los fundamentos mismos del pensamiento filosófico o, como él dice, “los alemanes se hicieron comunistas filosóficamente, razonando sobre los primeros principios.”⁶⁷ La conclusión de esta reflexión había sido que el comunismo no es sino la “consecuencia necesaria” de todo aquel desarrollo filosófico que tiene su punto de arranque en la obra de Kant. Por ello es que se puede decir, según el razonamiento de Engels, que el comunismo no es sino el hijo legítimo de la filosofía alemana y que los alemanes se encuentran ante el dilema de “o bien renegar de sus grandes filósofos, cuyos nombres son el orgullo y la gloria de la nación, o bien adoptar el comunismo.”⁶⁸

Engels habla en su artículo con entusiasmo acerca del “partido filosófico” que a su juicio estaba, de una manera independiente, llevando adelante la causa comunista en Alemania: “Tan temprano como en el otoño de 1842 plantearon algunos dentro del partido que el mero cambio político era insuficiente y pusieron de manifiesto su opinión de que una revolución social basada en la propiedad colectiva era la única condición humana que estaba en coincidencia con sus principios abstractos.”⁶⁹ Los defensores iniciales de esta posición radical no eran otros que Moses Hess y el mismo Engels, pero ya en 1843 se les unieron otros jóvenes filósofos, entre ellos Marx.

Mi interés por referir estos pensamientos del joven Engels está en que en ellos se enuncia, por primera vez, lo que con el tiempo llegaría a ser una de las interpretaciones más influyentes acerca de los orígenes y la naturaleza del marxismo. Se trata de una

⁶⁷ MECW III (1975), p. 406.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

interpretación que pone el acento en la tradición y el medio ambiente filosófico en el cual Marx se formó y es justamente en esta línea interpretativa que mi trabajo se inscribe. Esta variante interpretativa no es sin embargo homogénea y ha llevado a resultados complementemente contrapuestos. Para algunos, esta vía filosófica es la garante misma de la genialidad del marxismo,⁷⁰ mientras que para otros, entre los cuales me inscribo, es la clave de sus grandes problemas.⁷¹

Ahora bien, independientemente de estas diferencias todos los exponentes de esta línea de interpretación parten del postulado de que el comunismo de Marx no surge de largos estudios científicos ni de investigaciones empíricas sobre la realidad de la nueva sociedad industrial sino de una reelaboración filosófico-especulativa de los problemas fundamentales de la filosofía alemana en general y de la de Hegel en particular. Es por ello que para comprender su estructura y su sentido más profundo es necesario compenetrarse con aquella problemática filosófica a partir de la cual los jóvenes alemanes de la generación de Marx y Engels interpretaron el mundo y, muchos de ellos, se lanzaron a la aventura de cambiarlo.

Esta interpretación se distancia diametralmente de aquellos intentos interpretativos de la obra de Marx que lograron tanta difusión durante los años 60 y 70, llegando a formar una parte importante del acervo intelectual de la generación revolucionaria de 1968. Estos intentos se esforzaron por desligar el pensamiento de Marx no sólo de Hegel sino de toda aquella herencia de creencias religiosas e ideas filosóficas que durante siglos formaron el eje de la cultura occidental. Louis Althusser y sus discípulos fueron los exponentes más destacados de un intento semejante, cuyo fin no era otro que probar que el marxismo era una ciencia

⁷⁰ Por ejemplo Marcuse (1973) y Lukács (1969), (1971) y (1976).

⁷¹ Como ser Popper (1981) y Tucker (1972).

incontaminada de toda influencia especulativo-filosófica.⁷² Otros intentos notables en este sentido fueron los trabajos tempranos de los filósofos italianos Galvano della Volpe y Lucio Colletti, que intentaron en especial zafar a Marx de la influencia de Hegel.⁷³ Todos estos autores gastaron su energía en una tarea intelectual sumamente intrincada: la de encontrar el punto de ruptura en el desarrollo intelectual de Marx –la famosa “ruptura epistemológica” de que hablaba Althusser usando un concepto tomado de Gaston Bachelard– por el cual éste se habría liberado totalmente de su propio pasado y logrado articular un punto de vista plenamente científico, despojado de cualquier resabio metafísico o teológico.

La interpretación que el presente trabajo propone no sólo es opuesta al intento radical del “althusserianismo” de transformar a Marx en una especie de Ave Fénix científica sino también a las interpretaciones del Engels tardío que, transmitidas a través de la obra de Lenin, fueron canonizadas dentro del pensamiento marxista-leninista.⁷⁴ Esta visión marxista-leninista sostiene que el pensamiento de Marx representa la culminación y síntesis de tres tradiciones de pensamiento de un peso similar: la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política inglesa. Considerada superficialmente esta interpretación parece bastante razonable. Sin embargo, un estudio de la biografía intelectual de Marx muestra que su desarrollo poco tiene que ver con una simple suma o combinación de estas tres tradiciones de pensamiento. El problema más serio de esta interpretación es que carece de toda comprensión de cómo tal mezcla se produce y del rol que en ella juega cada una de estas “tres fuentes y partes integrantes del marxismo”, para decirlo con las palabras de Lenin. Con ello se

⁷² Las obras decisivas son aquí Althusser (1968) y (1969).

⁷³ Della Volpe (1956) y Colletti (1976). Colletti, sin embargo, reconoció pronto lo insostenible de su posición en Colletti (1979) y (1980).

⁷⁴ Las exposiciones canónicas a este respecto son las de Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, originalmente publicado en 1880, y de Lenin en *Las tres fuentes y partes integrantes del marxismo*, publicada en 1913. Véase Marx y Engels II (1955) y Lenin OE I (1961).

ignora el hecho fundamental de que es a partir de la matriz del pensamiento hegeliano que los aportes del pensamiento francés e inglés serán paulatinamente incorporados a lo que nunca dejó de ser una especulación histórico-filosófica que ofreció la más ambiciosa y, a la vez, la más peligrosa de todas las secularizaciones revolucionarias del pensamiento filosófico-religioso occidental.

La estructura de la presente investigación se deduce de una manera bastante natural de las tesis recién expuestas. El primer paso es exponer los fundamentos de la filosofía de Hegel. Esta es una tarea de por sí difícil tratándose de un filósofo conocido por la amplitud y el carácter esotérico de su obra. Para poder ser llevada a cabo sin que desborde los marcos de este trabajo será necesario limitar la exposición sólo a aquellos elementos del pensamiento de Hegel que son esenciales para comprender a Marx. Una vez presentada la filosofía de Hegel se pasa al estudio del Marx que se definía como un joven hegeliano y del entorno en el cual éste se movía. Allí se retratan brevemente las figuras más destacadas del movimiento jovenhegeliano, pero siempre con la intensión exclusiva de captar aquellos elementos que fueron significativos para la evolución de Marx.

En el paso siguiente de este trabajo llegamos a verdadero núcleo del mismo, que no es otro que el estudio de la transición de Marx hacia un punto de vista comunista y la formación de las bases perdurables de la ideología marxista. Allí se analiza en detalle la fascinante evolución intelectual que Marx experimenta entre el verano de 1843 y el verano del 1844, es decir cuando tenía unos 25 años de edad. Primero se discuten los progresos que Marx hace hacia sus nuevas ideas durante sus últimos meses en Alemania (abril a octubre de 1843) para luego estudiar la conclusión de esta evolución en París (noviembre de 1843 al verano de 1844). Esta exposición se completa con un resumen de la así llamada teoría materialista de la historia con cuya elaboración en 1845 Marx deja sentada la totalidad del paradigma o visión marxista del mundo.

A partir de estas reflexiones se pasa a estudiar, brevemente, la relación entre el resto de la obra de Marx y su paradigma temprano, mostrando como ese paradigma domina a tal punto el intelecto de Marx que lo enceguece frente a muchos de los resultados más interesantes de sus propios estudios. Se abre de esta manera un conflicto entre profecía y razón así como entre realidad y expectativa mesiánica que será característico del marxismo venidero. El ensayo se cierra con algunas reflexiones que resumen el sentido de la evolución del joven Marx y de la relación entre Marx y Hegel.

Hegel y la filosofía total

Filosofía totalizadora y secularización de Dios

La filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) constituye lo que tal vez sea el intento más ambicioso de crear un sistema total de comprensión de lo humano y lo divino.⁷⁵ Hegel es por ello el arquetipo del pensador totalizante o “totalitario”, que presagia al nivel de la reflexión filosófica la época de los totalitarismos modernos. Pero Hegel es también el arquetipo del pensador historicista, que pretende comprender las leyes ocultas que rigen la historia y por lo mismo su sentido y destino último. Es por ello que Karl Popper tiene mucha razón al afirmar en *La sociedad abierta y sus enemigos* que Hegel es “el padre del historicismo y del totalitarismo modernos.”⁷⁶

⁷⁵ Para el estudio de Hegel he encontrado gran ayuda en las siguientes obras: Asveld (1953), Colletti (1976) y (1980), Croce (1948), Dilthey (1978), Elster (1969), Feuerbach (1976), Gregoire (1958), Heidegren (1984), Hyppolite (1946) y (1955), Kojève (1947), Lukács (1976), Marcuse (1973), Popper (1981) y Taylor (1975) y (1979). Las lecturas más significativas han sido las de Croce, Dilthey y Gregoire.

⁷⁶ Popper (1981), p. 217.

El sistema total de Hegel busca resolver las incertidumbres y los desgarramientos que la irrupción de la modernidad estaba produciendo en la existencia humana. Se trata, por una parte, de la pérdida de la certeza de 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, profundamente 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 reestablecer la armonía y la certidumbre a través de un sistema filosófico omniabarcante, una cosmovisión completa que a partir de un principio único quiso llenar el vacío que dejaba la creencia religiosa en retirada y que terminó siendo la antesala de la primera gran religión secularizada, el marxismo.

Al nivel filosófico propiamente tal el sistema de Hegel fue un intento de cerrar aquella distancia insalvable entre el conocimiento y la “cosa en sí”, entre la percepción de la realidad y la realidad misma, que Kant con su gran trabajo crítico había abierto un tiempo antes. Como tal, el intento de Hegel es una especie de rebelión contra el gran iniciador de aquel movimiento filosófico que pondría a la filosofía alemana en un sitio privilegiado. Como bien lo dice Wilhelm Dilthey, “en la lógica de Hegel todo se orienta al fin supremo de un conocimiento del mundo que rechaza todos los límites de nuestro saber erigidos por la crítica kantiana.”⁷⁷

Mirado desde el punto de vista de la tradición del pensamiento político occidental, el intento de Hegel tiene un sentido aún más profundo y revolucionario: salvar la distancia entre el mundo de las

⁷⁷ Dilthey (1978) , p. 244.

ideas y el mundo real, ya plenamente establecida por Platón y consolidada por el pensamiento cristiano. La idea de Hegel sobre *la realización plena de la razón en la historia*, es decir, la “incorporación de los dos ‘mundos’ de Platón en un todo en movimiento” constituye, como Hannah Arendt bien lo dice, “la grandeza del sistema de Hegel”.⁷⁸ Ello mismo hace del pensamiento de Hegel el preámbulo natural del utopismo revolucionario venidero cuyo grito de batalla será “la realización de la filosofía”.⁷⁹

La solución que Hegel da a estos dilemas clásicos se basa, para decirlo muy sumariamente, en lo que se puede llamar *panteísmo lógico* o *panlogismo*, 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 al nivel de lo que Hegel llamaba “la autoconciencia”. Con ello desaparece toda distinción esencial entre conocimiento y realidad o entre lo lógico y lo ontológico, para decirlo de otra manera. La consecuencia de este panteísmo lógico 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” se realiza plenamente y se autocomprende llegando así a asumir la forma del “Espíritu absoluto” según la terminología hegeliana. Este momento forma el

⁷⁸ Arendt (1992), p. 310. Curiosamente Arendt ve esto no como una ruptura sino como una prueba de la inserción del pensamiento de Hegel en el marco de la filosofía tradicional.

⁷⁹ Arendt (ibid., p. 317) también destaca este elemento diciendo que “nadie antes de Hegel podría haber pensado [...] que la filosofía podía ser realizada”. Con ello no hace sino más difícil el poder aceptar su tesis de una continuidad entre Hegel/Marx y la tradición del pensamiento político occidental.

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, según Hegel, que alcanzar la plenitud del desarrollo de todo aquello que en la Idea 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 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 y que “el fin de la historia universal es, por lo tanto, que el Espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente.”⁸⁰ Este proceso de realización del Espíritu en la historia es también denominado por Hegel teodicea, es decir, Dios que se hace historia, se realiza en el mundo y es finalmente comprendido. De esta manera lo divino se “mundaniza” o seculariza definitivamente, toda barrera cae y Dios se hace no sólo comprensible sino realidad humana.

Lo dicho nos da un primer acercamiento a la cosmovisión de Hegel, pero la misma debe ser trabajada más en profundidad para entender a cabalidad su impacto sobre el pensamiento de Marx. Por ello quisiera elaborar un poco más los conceptos básicos de Hegel tomando como punto de partida una caracterización de su pensamiento que lo define como *el sistema de la realización trágica de*

⁸⁰ Hegel (1980), p. 76.

la razón. Esta corta definición –que por cierto tiene un parentesco con lo que Hermann Glockner llamó el “*Pantragismus*” lógico de Hegel⁸¹– servirá para guiar esta exposición partiendo del concepto mismo de razón, que es la clave del todo el sistema hegeliano.

La razón

Hegel abre el capítulo primero de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de la siguiente manera:

*Empezaré advirtiendo, 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.*⁸²

Afirmaciones semejantes se encuentran esparcidas por doquier en la obra de Hegel, pero muchas veces pueden provocar un malentendido. En muchos de sus textos Hegel equipara sin más el concepto de razón al de Dios. Dice incluso en su *Ciencia de la lógica* que el contenido de la lógica –que para Hegel no es otra cosa que la estructura abstracta de la razón– “es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito.”⁸³ En otros textos se describe la historia como si fuese la obra de Dios. Así, sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* concluyen de la siguiente manera: “Lo único que puede reconciliar al Espíritu con la historia universal y la realidad es la certidumbre de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene

⁸¹ H. Glockner en el prólogo al primer tomo de las obras completas de Hegel. HSW I (1929), p. XII.

⁸² Hegel (1980), p. 43.

⁸³ Hegel (1968), p. 47 y HSW IV (1958), p. 46.

de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.”⁸⁴

Este tipo de textos puede fácilmente dar origen a una versión teísta del concepto de razón que lo asimila al concepto cristiano de la Providencia, es decir, una voluntad superior que estando *fuera* de la historia y del mundo los envuelve y guía su evolución sin confundirse con los mismos.⁸⁵ Este concepto, que incluye la imposibilidad de comprender cabalmente el Plan Divino, es empero absolutamente incompatible con toda la lógica y el sentido del sistema hegeliano, cuya esencia es el rechazo de la idea de un Dios trascendente e incomprensible, que es reemplazada, en la forma del Espíritu, por una fuerza *inmanente* en la historia y *plenamente comprensible* por el hombre.

El uso por parte de Hegel de términos como Dios o la Providencia no es, sin embargo, una contradicción o un simple juego de palabras. Esto se entiende fácilmente al compenetrarse un poco más con las ideas hegelianas. Para Hegel la religión y la filosofía tienen el mismo contenido, ambos tratan de “la idea absoluta” que no es sino la razón realizada, pero lo hacen en niveles cognitivos distintos, tal como también lo hace el arte a su manera: “La filosofía tiene el mismo fin que el arte y la religión, pero es la manera más elevada de comprender la Idea absoluta ya que su forma es la más elevada de todas, la del concepto.”⁸⁶ La religión expresa la verdad al nivel de la apariencia o “representación” (*Vorstellung*), mientras que la filosofía capta su esencia o concepto (*Begriff*). Como tal la religión ha sido y es necesaria ya que no todos pueden entender la complejidad de la verdad conceptual. Por ello, cuando Hegel elige hablar en términos religiosos está simplemente

⁸⁴ Hegel (1980), p. 701.

⁸⁵ Franz Gregoire da, en sus *Estudios Hegelianos*, una larga lista de ejemplos de una interpretación teísta de Hegel nombrando, entre otras, las interpretaciones de G. Lasson, H. Niel, G. Noel, E. Schmidt, K. Rosenkranz y, ya durante la vida misma de Hegel, K. F. Göschel. Ver Gregoire (1958).

⁸⁶ Hegel (1980), p. 725.

comunicando la verdad –“lo espiritual, lo que llamamos Dios”⁸⁷– en su forma más accesible y popular.

Aclarado este *quid pro quo* en la interpretación del concepto hegeliano de razón podemos seguir adelante. La razón es, simplemente, la estructura de todo lo potencial o realmente existente. Es por ello la suma de las posibilidades totales del desarrollo y la evolución de lo viviente, cuya culminación es la especie humana, está programada –como diríamos hoy– 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. Como lo vimos en el ensayo anterior, 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 ya por Kant– de una *fisis*, una naturaleza de las cosas que en su manifestación o desarrollo conforma tanto la estructura como el sentido de la evolución. Es por ello que Popper tiene tanta razón cuando dice que se puede demostrar cómo la teoría del desarrollo de Aristóteles “se presta de suyo a las interpretaciones historicistas y cómo contiene todos los elementos necesarios para elaborar una grandiosa filosofía historicista.”⁸⁸ También tiene razón al afirmar que “esta oportunidad no fue plenamente explotada antes de Hegel”. Así, las consecuencias historicistas “durmieron durante más de veinte siglos, ‘ocultas y latentes’ en el esencialismo de Aristóteles” hasta ser despertadas por Kant y llegar a su culminación filosófica con Hegel.⁸⁹

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 dialéctica. Esto implica que el desarrollo no se produce de una manera lineal sino a través de conflictos o “negaciones” que lo

⁸⁷ Ibid., p. 54.

⁸⁸ Popper (1981), pp. 204-205.

⁸⁹ Ibid., p. 205.

van acercando paulatinamente a su final pleno (la Idea realizada o absoluta). En el esquema totalizador de Hegel todo lo viviente está organizado dialécticamente, pero la naturaleza misma carece de un proceso dialéctico. Es, por así decirlo, una dialéctica fosilizada o muerta. El proceso dialéctico –a cuyos detalles volveremos luego– existe únicamente en la historia humana en la cual la Idea se convierte en el sujeto activo de su propio desarrollo. Esta razón que busca su autorrealización en la historia humana es lo que Hegel llama Espíritu (*Geist*). El Espíritu, la razón que se autodesarrolla, encuentra su instrumento en el género humano que por medio de su peregrinación histórica realiza todas las potencialidades de la razón permitiéndole incluso acceder a la autoconciencia acerca de su propio ser.

Ahora bien, la razón sólo puede alcanzar la plena autoconciencia de sí misma cuando el desarrollo histórico está, en lo esencial, terminado o, para decirlo de otro modo, cuando la lógica se ha realizado en la historia. El “fin de la historia” es por ello la premisa del surgimiento de la “filosofía absoluta” (que no es otra que la de Hegel), que finalmente capta la estructura y el movimiento de la razón en toda su riqueza. Es por ello mismo que una filosofía así puede ser entendida como absoluta, es decir, insuperable. Lo mismo se puede decir, según Hegel, de la versión protestante del cristianismo y, no menos, del Estado prusiano de su época en el cual, finalmente, el hombre habría alcanzado una existencia social plenamente racional.

Esta concepción tan complaciente respecto de las instituciones más importantes de su país ha sido a menudo interpretada como mero oportunismo de parte de Hegel, quien habría así buscado los favores de los poderosos de su tiempo acomodando, consciente o inconscientemente, las partes de su filosofía que trataban del presente a lo que éstos querían escuchar. El primero que al parecer

sostuvo esta interpretación fue Heinrich Heine⁹⁰ y la misma fue popularizada ya a fines de la década de 1830 por los jóvenes hegelianos. Friedrich Engels y marxistas “hegelianizantes” como por ejemplo Herbert Marcuse le dieron luego continuidad. Las palabras acusatorias de este último pueden servir de resumen para esta corriente interpretativa: “La falta de Hegel es mucho más profunda que su glorificación de la monarquía prusiana. Él es culpable no tanto de una actitud servil sino de traicionar sus más importantes ideas filosóficas.”⁹¹

Esta opinión se basa, sin embargo, en una profunda incompreensión de los principios fundamentales de la filosofía de Hegel. Uno de los que primero lo advirtió y se opuso a una interpretación tan desmañada de un pensador tan coherente como Hegel fue el propio Marx. Ya en 1841, es decir en pleno período jovenhegeliano, escribió que era en razón de su “pura ignorancia” (*blosse Ignoranz*) que muchos de los seguidores jóvenes de Hegel interpretaban las conclusiones del éste como una “acomodación” (*Accommodation*) oportunista al sistema imperante.⁹²

El tema del fin de la historia –que hace no mucho cobró actualidad con la publicación del ensayo de Francis Fukuyama titulado *¿El fin de la historia?*⁹³– es esencial para comprender el sistema hegeliano ya que, como se dijo, tiene que ver con uno de sus postulados más esenciales: que la posibilidad misma de entender la verdad en su forma plena y conceptual sólo se da cuando la razón ya ha realizado todas sus potencialidades. El que el pensamiento no puede adelantarse a la realidad y que, por lo tanto, nadie puede ir más allá de su tiempo son dos pilares fundamentales del pensa-

⁹⁰ Gran influencia tuvo su obra *Aportes a la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, de 1834.

⁹¹ Marcuse (1973), p. 218.

⁹² Se trata de la disertación doctoral de Marx, presentada ante la Universidad de Jena en abril de 1841. Ver MEGA:I:1 (1975). Lucio Colletti ha trabajado el tema con mucho acierto. Ver Colletti (1972).

⁹³ Fukuyama (1989).

miento hegeliano. Es por ello que es necesario para Hegel asumir que el movimiento histórico, en sus rasgos esenciales, ya ha concluido, es decir, que la razón se ha realizado plenamente en el mismo. De otra manera sería contradictorio plantear que su sistema filosófico comprende el movimiento completo de la razón. Esto no quiere decir que Hegel considerase su filosofía o su presente como algo perfecto. Muchas mejoras eran aún posibles y deseables, pero nada de ello podría implicar una superación cualitativa del estado ya alcanzado. Así lo dice explícitamente en la *Ciencia de la lógica*: “¿Cómo podría yo suponer que el método que sigo en este sistema de la lógica no sea susceptible de un mayor perfeccionamiento, de un mayor afinamiento en sus pormenores? Pero al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero.”⁹⁴

El hecho de que tantos se hayan empeñado en considerar a la dialéctica hegeliana como un sistema abierto es particularmente sorprendente ya que Hegel en diversos lugares pero en especial en la *Ciencia de la lógica* criticó sin la más mínima ambigüedad todo intento de desarrollar una dialéctica abierta, ya que la misma, necesariamente, debe partir de una concepción de la historia basada en la idea del progreso sin fin o al infinito (“*der Progress ins Unendliche*”), lo que para Hegel era un absurdo completo o, como él dice, “una contradicción que se ofrece como solución y como final”.⁹⁵ Frente a este infinito espurio –que Hegel llama “la mala o falsa infinitud”– Hegel presenta la idea de un infinito cerrado, que él ilustra con la figura del círculo: “Como infinitud verdadera, curvada sobre sí misma, su imagen se convierte en el círculo, la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y toda presente, sin punto de comienzo y sin fin.”⁹⁶ Este pensamiento puede resumirse con la ayuda de uno de los pasajes más célebres de la *Fenomenología del Espíritu*:

⁹⁴ Hegel (1968), p. 50; HSW IV (1958), pp. 51-52.

⁹⁵ Ibid., p. 133; *ibid.*, p. 175.

⁹⁶ Ibid., p. 132; *ibid.*, p. 174.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato es solamente lo general.⁹⁷

En estas frases está contenido todo el núcleo de la filosofía hegeliana. Lo absoluto es la Idea plenamente desarrollada y conciente de sí misma, es la razón en sí y para sí. Como tal, lo absoluto es un resultado y sólo puede aparecer al final del proceso de desarrollo. Sin embargo, lo absoluto es también, en potencia, el punto de partida, pero solamente como “lo general” (*das Allgemeine*), es decir, el principio como enunciado abstracto aún no desarrollado. Esta es la lógica pura o “Dios” que aún no se ha hecho mundo e historia. De esta manera se cierra el círculo, el comienzo y el fin coinciden y el mundo se hace finalmente aquello que siempre pudo y debió ser. La esencia llega así a la existencia, la existencia se hace historia y de la historia emerge la conciencia que finalmente encuentra su forma apropiada en la filosofía absoluta. Se llega de esta forma al fin de la historia del desarrollo de la razón en el cual ya no hay distancia entre el mundo platónico de las ideas y el mundo sensible o inmediato. De esta manera los hombres pueden salir definitivamente de la caverna.

La realización de la razón

Para comprender la forma en que se realiza la razón en el sistema hegeliano se requiere detenerse en su famosa y habitualmente tan

⁹⁷ Hegel (1971), p. 16; HSW II (1951), p. 24.

mal entendida dialéctica. Al concebir la realidad y su desarrollo como una manifestación de la razón o la lógica Hegel debe postular que esta lógica contiene, en sí misma, un principio dinámico, “su propio motor”,⁹⁸ que posibilita y rige ese desarrollo, haciéndolo tanto necesario como entendible. Esta lógica o “alma del edificio”⁹⁹ no es otra cosa que la dialéctica. Su esencia es el desarrollo a través de negaciones y síntesis sucesivas, que van elevando tanto la realidad como su expresión conceptual hacia niveles cada vez más complejos, hasta finalmente alcanzar aquel estadio plenamente desarrollado que es tanto el sentido como el fin mismo del movimiento dialéctico: “Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo que contiene en sí; este es el verdadero elemento dialéctico.”¹⁰⁰ El resultado de la negación “es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario.”¹⁰¹

El significado de todo esto se hace más entendible al mirar la dialéctica del movimiento histórico tal como Hegel la describe. Su punto de partida es una organización social de carácter muy simple, una unidad social aún indiferenciada y compacta, ni desarrollada ni conmovida por desgarramientos y conflictos internos. Esta unidad primigenia va a ser negada por su propio desarrollo el que implica un aumento de la diferenciación social interna y los conflictos que ella comporta. Así, la división de la unidad primitiva genera una nueva organización o unidad social de carácter más complejo, la cual a su vez vuelve a ser negada en la medida que su desarrollo lleva a nuevos niveles de diferenciación y conflicto que requieren nuevas formas de garantizar el funciona-

⁹⁸ Hegel (1973), p. 282.

⁹⁹ Hegel (1968), p. 52; HSW IV (1958a), pp. 54.

¹⁰⁰ Ibid., p. 51 y p. 53.

¹⁰¹ Ibid., p. 50 y p. 51.

miento de la unidad social. Se trata, por ello, de la negación de la negación que va rompiendo constantemente la unidad alcanzada para recomponerla de una forma cada vez más sofisticada, que no hace sino desarrollar las potencialidades contenidas desde el comienzo pero que sólo sucesivas divisiones y conflictos pueden revelar. Esto se repite hasta que todas las potencialidades del desarrollo se han realizado. En ese momento se produce la gran final del movimiento dialéctico, la línea se curva definitivamente y el círculo se cierra, todo lo que al comienzo sólo era en sí se realiza y se hace para sí. Se llega así a lo que Hegel llama el “ser-regresado-dentro-de-sí”,¹⁰² en el que se reestablecen la unidad y la armonía primigenias pero a un nivel superior, que en sí recoge los frutos de todo el movimiento anterior. Se trata de la negación definitiva de todas las negaciones intermedias, con la cual la razón llega a su meta y la historia a su fin.

En esta visión de la historia como un movimiento triádico –afirmación, negación y negación de la negación o tesis, antítesis y síntesis– resuena nítidamente el eco del pensamiento trinitario cristiano, especialmente en la versión historicista inaugurada, como ya se vio anteriormente, por Gioacchino da Fiore en la Edad Media tardía e introducida por Lessing en el pensamiento alemán de la Ilustración. Para Hegel la Trinidad es justamente la representación no conceptual de la dialéctica misma y lo que hace al cristianismo “superior a las demás religiones”.¹⁰³ Es por esto mismo que la dialéctica es lo contrario de lo que muchos parecen creer. No es una doctrina del conflicto y la división eternos sino, por el contrario, de la reconciliación que definitivamente supera las contradicciones que en sí no eran sino las manifestaciones de un desarrollo aún incompleto. Se trata de una perspectiva escatológica, es decir acerca del “fin final” de las cosas, sin la cual todo el

¹⁰² Hegel (1968), p. 131.

¹⁰³ Hegel (1980), p. 65.

sistema dialéctico de Hegel carece de sentido.¹⁰⁴ Esta idea de la salvación o reconciliación final es decisiva no sólo para entender la cosmovisión de Hegel sino también la de Marx que en este punto esencial se mantiene absolutamente fiel a su maestro si bien cambia el contenido de la reconciliación final que pasa del “Estado racional” prusiano al comunismo venidero.

De lo ya dicho podemos sacar una conclusión importante: en el sistema hegeliano no existe ninguna diferencia entre método y contenido. Ambos coinciden en la estructura misma de la razón y es por ello que Hegel es enfático al decir que “el método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*, que lo impulsa hacia adelante.”¹⁰⁵ Esto es lo mismo que uno de los más grandes dialécticos clásicos, Plotino, había dicho ya unos quince siglos antes: “La dialéctica no consiste en meras reglas y teorías: se refiere a verdades.”¹⁰⁶

La direccionalidad escatológica –el hecho de orientarse hacia un fin o meta– del proceso dialéctico es un elemento central del mismo y de él depende la posibilidad misma de hablar de superación y progreso ya que categorías como estas suponen la idea de un fin superior hacia el cual la historia progresa.¹⁰⁷ Un buen ejemplo es el famoso concepto de “*Aufhebung*”, que bien resume el núcleo mismo de la dialéctica. Este término, cuyo sentido literal es el de abrogación o abolición, fue transformado por Hegel en un

¹⁰⁴ La expresión “fin final” proviene de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “Que en el fondo de la historia yace un fin final en sí y por sí [...] debe ser considerado por sí mismo como necesario filosóficamente y, por consiguiente, como necesario en sí y para sí.” Hegel (1973), p. 280.

¹⁰⁵ Hegel (1968), p. 50.

¹⁰⁶ Citado en Kolakowski (1980), p. 27.

¹⁰⁷ Este tipo de juicios también se pueden dar y son perfectamente legítimos fuera de una perspectiva historicista o escatológica a partir de una serie de valores deseables y estimados como superiores. Sin una apreciación así se caería en un relativismo absoluto, pero esto nada tiene que ver con la existencia de una dialéctica historicista como la propuesta por un Hegel o un Marx.

concepto multifacético que implica la simultaneidad de la negación, la superación, el progreso y la conservación. El uso de un concepto así sólo tiene sentido dentro del marco de una cosmovisión como la de Hegel, que ve el movimiento histórico como un proceso necesariamente progresivo y ascendente, cuya dirección está predeterminada por un fin. Ahora bien, la *Aufhebung* tiene un elemento central de conservación de lo superado que hace que nada importante quede olvidado en la marcha del Espíritu: “En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado [...] 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.”¹⁰⁸ Se trata por ello de un proceso de enriquecimiento acumulativo regido –de aquella manera que es característica del pensamiento historicista– por unas leyes de la historia que no son otras, en este caso, que las de la lógica o la razón. Ahora bien, estas leyes de la historia no son evidentes a primera vista sino que actúan como una fuerza subyacente y oculta para los protagonistas de la misma. No son los hombres los que hacen la historia sino que es la historia la que hace a los hombres que necesita como sus instrumentos: “Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma a los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.”¹⁰⁹

La existencia de leyes soterradas pero todopoderosas de la historia que sólo los iniciados pueden comprender es no sólo una característica fundamental del pensamiento historicista sino también una de las claves más importantes para entender la atracción casi mágica que estas doctrinas ejercen. Ofrecen nada menos que la piedra filosofal del pasado y del futuro, la cábala que permite encontrar la verdad oculta en el gran libro de la vida.¹¹⁰

¹⁰⁸ Hegel (1980), p. 149.

¹⁰⁹ Ibid., p. 66.

¹¹⁰ Recuérdese la acertada definición de Popper del historicismo como una doctrina que “afirma que la historia esté regida por leyes históricas o evolutivas

En este contexto Hegel hace una observación de gran trascendencia sobre la moral individual normal en contraposición al rasero moral que se le debe aplicar a los hombres que actúan como instrumentos de esa lógica soterrada del progreso que incluso puede exigir que se cometan grandes crímenes para alcanzar sus fines: “Lo que el fin último del Espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad.”¹¹¹ Es por ello que esta moralidad es tan inadecuada para juzgar a aquellos hombres que Hegel llama “los héroes de la historia universal”, aquellos cuyas acciones e incluso “crímenes se hayan convertido en medios para poner en obra la voluntad de un orden superior [...] Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados no sólo en su justificación interna, inconciente para ellos, sino también desde el punto de vista terrenal.”¹¹² Hay que comprender, en otras palabras, que “una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosa, a su paso.”¹¹³ En resumen, la vara de la moral común y corriente no sirve para juzgar a los *welthistorischen Menschen* (“hombres histórico-universales”).

Este razonamiento es de suma importancia ya que en él reside la justificación o la coartada que el historicismo –hegeliano, marxista o de otro tipo– le da a la inmoralidad y al crimen como instrumentos legítimos de un supuesto progreso histórico ante el cual la moral nada tiene que decir. He aquí la clave de tanta brutalidad cometida con la mejor de las conciencias en aras del paraíso venidero y el secreto de los criminales perfectos de la modernidad, aquellos que se liberan de la moral apelando a la razón superior de la historia. De esta manera se entra en aquella

específicas cuyo descubrimiento podría permitirnos profetizar el destino del hombre”. Popper (1981), p. 23.

¹¹¹ Hegel (1980), p. 142.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., p. 97.

época terrible de la premeditación y el crimen a nombre de la razón que nadie ha captado tan bien como Albert Camus en aquellas palabras inmortales que inician *L'homme révolté*: “Vivimos en el tiempo de la premeditación y del crimen perfecto. Nuestros criminales ya no son aquellos jovencitos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos, y su coartada es irrefutable: es la filosofía, que puede servir para todo, incluso para transformar a los asesinos en jueces.”¹¹⁴

Hacia el Dios ateo

Para seguir adelante quisiera citar un texto antiguo pero aún relevante. Se trata de los *Principios de la filosofía del futuro* que Ludwig Feuerbach escribió en 1843 y que contienen uno de los intentos más interesantes de captar el núcleo y la significación de la filosofía especulativa, cuyo punto de arranque es Spinoza y su culminación Hegel. Estas son las escuetas pero muy acertadas palabras de Feuerbach en la quinta tesis de sus *Principios*: “La esencia de la filosofía especulativa no es otra cosa que la esencia racionalizada, realizada y actualizada de Dios. La filosofía especulativa es la teología verdadera, consecuente y racional.”¹¹⁵ Esta tesis es el desarrollo de otras tesis de sus *Principios* que establecen que la filosofía especulativa es la “disolución racional” del “Dios del más allá”, que es transformado en la fuerza inmanente de la historia. Con esta mundanización de Dios y lo trascendente se crea la figura de una religión secularizada, cuyo eje es lo que Feuerbach ingeniosamente llamó “un Dios ateo”,¹¹⁶ que no es otro que el Dios pagano de las leyes de la historia –llámense naturaleza como en

¹¹⁴ Camus (1951), p. 13.

¹¹⁵ Feuerbach (1976), p. 32; FGW IX (1970), p. 266.

¹¹⁶ La expresión “Dios ateo” esta al final de la tesis 21 de los *Principios de la filosofía del futuro*: “Pero, ni la fe restablecida a partir de la incredulidad es verdadera, pues siempre será una fe ligada a su contrario, ni el Dios restablecido a partir de su negación es un Dios verdadero, sino más bien un Dios que se contradice consigo mismo, un Dios ateo.” Feuerbach (1976), p. 66.

Kant, lógica como en Hegel o fuerzas productivas como en Marx—finalmente comprendidas por el filósofo de la historia de turno.

Ahora bien, como apunta Feuerbach en la obra ya citada esta mundanización filosófica de la religión implica, a su vez, una conservación de la matriz estructural del pensamiento religioso pero bajo una forma secularizada. Es por ello que la filosofía de Hegel no es más, según Feuerbach, que “la negación de la teología desde el punto de vista de la teología”. Así, de una manera profundamente ambigua, se cumplía “la misión de la época moderna”, que no era otra que “la realización y la humanización de Dios”.¹¹⁷

Esta “humanización” contradictoria de la herencia cristiana de que nos habla Feuerbach es de una importancia decisiva para comprender la cadena que va, vía Hegel, desde el pensamiento de matriz cristiana a Marx y al marxismo. Todo aquello que la religión ubicaba más allá de este mundo y, además, más allá tanto de la plena comprensión como de la acción humanas, todo ello se veía ahora secularizado y radicalmente humanizado. Al mismo tiempo, la visión del mundo así resultante llevaría la impronta de su origen religioso que va ahora a manifestarse de una manera pervertida y altamente destructiva. Se abren así las compuertas de la hybris humana, la razón se sienta en el trono de lo divino y pronto vendrán aquellos que incluso creerán que el reino de los cielos sí es de este mundo.

La filosofía de Hegel no es, sin embargo, una mera mediación entre una larga tradición de pensamiento religioso y las doctrinas mesiánicas venideras. Se trata de una mediación de extraordinaria fuerza y amplitud, lo que explica no sólo su gran influencia sino también el impacto devastador de aquel hegelianismo radicalizado que terminará tomando la forma del marxismo. En su intento

¹¹⁷ Ibid., pp. 63 y 31.

totalizador Hegel trata de darle respuesta a las grandes preguntas de la tradición cristiana u occidental, actualizándolas y replanteándolas de una manera acorde al racionalismo de la Era de la Ilustración. Con ello enclava su intento en el corazón mismo de la cultura europea, de sus esperanzas y angustias, de sus búsquedas no resueltas y de sus certidumbres cada vez más provisorias. Las grandes cuestiones que enfrenta Hegel son, en su esencia, las mismas con que San Agustín luchaba ya a comienzos del siglo V. Las mismas que los dialécticos cristianos medievales se plantearon y que revivieron en la modernidad temprana –combinándose además con la herencia filosófica del judaísmo posterior a la diáspora– a través de la figura poderosa de Spinoza y su panteísmo integral.¹¹⁸

La respuesta de Hegel a estas cuestiones implicó una ruptura radical de aquel difícil equilibrio que por siglos había dinamizado el pensamiento cristiano entre su componente judío y el griego que, como ya lo vimos, se hace presente con toda fuerza a partir de las epístolas paulinas y el Evangelio del Apóstol Juan. Con Hegel vence definitivamente el elemento racionalista griego sobre el más voluntarista de la tradición judía: el “Dios-Logos” se impone sobre el “Dios-Voluntad”.¹¹⁹ Dios se transforma completamente en la razón, se encarna en el mundo y es finalmente comprendido por Hegel. La racionalización y mundanización de Dios es por ello la premisa de la elevación del filósofo a la calidad de profeta: voz de Dios y conocedor de sus misterios. Así empieza esa cadena de desarrollo que va desde el profeta filosófico armado con la lógica

¹¹⁸ No está demás recordar el significado de Spinoza citando algunas frases de Paul Johnson: “Spinoza inició el proceso de crítica de la Biblia que en el curso de los doscientos cincuenta años siguientes habría de demoler la confianza de las personas cultas en la verdad literal de la Biblia, para reducir ésta a la condición de una crónica histórica imperfecta. Su obra y su influencia inflingirían un daño irreparable a la confianza y la cohesión interna de la cristiandad.” Johnson (2006), p. 428.

¹¹⁹ La expresión “Dios-Logos” está tomada de Benedicto XVI (2006).

dialéctica a los profetas revolucionarios, cuyas armas habitualmente serán mucho más tangibles y letales.

En Hegel Dios y el mundo se han así reunificado, lo finito y lo infinito forman una unidad, el bien y el mal se reconcilian en la gran obra del Espíritu y el sujeto y el objeto se hacen uno bajo el manto omniabarcante de la razón. De esta manera la visión histórica del cristianismo –que considera a la historia como un proceso único, coherente y pleno de significación cuya meta es la reconciliación final de lo creado con el Creador– recibe una reformulación decisiva que preanuncia aquellas filosofías revolucionarias de la historia que conservan la estructura de la misma como un proceso coherentemente orientado hacia la salvación final pero que prescinden completamente de toda alusión a lo divino y de todo límite a lo humano.

La realización trágica de la razón

Ahora bien, en todo lo dicho no ha estado presente el elemento trágico al que se alude en la definición inicial del sistema de Hegel como la realización trágica de la razón y esto es así mientras uno se mantenga en un plano relativamente abstracto. Algo muy distinto ocurre cuando uno se acerca a la forma en que la dialéctica hegeliana opera en la historia concreta. Esto nos lo indica claramente una de las frases más citadas del filósofo alemán: “La historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías.”¹²⁰ Detrás de esta afirmación tan sugerente está el convencimiento de que la realización de la razón es un proceso profundamente conflictivo y doloroso. La marcha del Espíritu hacia su autorrealización se da a través de una constante lucha consigo mismo. El Espíritu debe recorrer en la historia todas las fases del proceso lógico de desarrollo, creando expresiones

¹²⁰ Hegel (1980), p. 88.

históricas adecuadas para cada una de las mismas. Pero como cada una de esas fases no es más que una expresión incompleta e imperfecta de sí mismo el Espíritu debe constantemente destruir sus creaciones provisorias, negándolas y superándolas para alcanzar niveles cada vez más altos y complejos de expresión. Así, cada avance en la marcha del Espíritu debe dar origen a una nueva lucha interna, un nuevo desgarramiento de la unidad así alcanzada, en una dialéctica que busca la realización plena de todo lo que en un comienzo era sólo potencialidad indiferenciada.

Este es el núcleo concreto de la filosofía hegeliana de la historia. La reconciliación final, el reino milenario de la razón plenamente realizada, sólo se alcanza mediante 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”¹²¹– es trágica pero necesaria. Así, el pensamiento dialéctico incorpora otro elemento central de la visión cristiana de la historia, la del sufrimiento necesario para alcanzar la redención, la de esa dura “peregrinación” del hombre, como dijese San Agustín, en este “exilio” que es la vida terrenal antes de la reunificación con Dios, esta “educación de la raza humana” que “gradualmente la eleva desde las cosas terrenas a las celestiales”, para seguir usando las palabras del célebre obispo de Hipona.¹²² Es mediante este doloroso intermedio que “las almas caídas”, como decían los neoplatónicos de los seres humanos, vuelven a la unidad de lo espiritual. Al “dialectizar” el relato básico de la visión cristiana de la historia terrenalizando además su principio y su fin Hegel establece el

¹²¹ Esta expresión está contenida en las frases finales de la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel (1971), p. 473.

¹²² Véase Nisbet (1980), pp. 47-76. Según Nisbet la contribución más decisiva de San Agustín a la concepción occidental de la historia es “la unión de la idea de la destrucción necesaria, por una parte, con la idea de la redención, por la otra”, en la cual la condición para alcanzar una forma de existencia humana superior es el paso por un “período de sufrimiento, tormento, fuego y destrucción.” Nisbet, *ibid.*, p. 73.

arquetipo que formará la matriz del pensamiento histórico de Marx y el marxismo, donde las sociedades divididas en clases formarán aquella dolorosa mediación que se abre entre la armonía de la comunidad primigenia y el comunismo del futuro.

Como ya hemos visto, según Hegel es la razón objetiva, supraindividual, la que rige la historia. La razón individual no alcanza a entenderla y los individuos son sólo los instrumentos de la misma –con sus voluntades y esfuerzos o sus “pasiones”, como Hegel lo dice– de los cuales el Espíritu se sirve para alcanzar sus propios fines y que luego de haber sido usados “semejant cáscaras vacías, que caen al suelo”.¹²³ En esto reside la famosa “astucia de la razón” (*List der Vernunft*). Pero la astuta razón no sólo se sirve de los individuos sino también de los pueblos, que la encarnan en fases determinadas de su desarrollo para luego ser abandonados a su propio destino. Cada pueblo elegido tiene un papel que jugar en el drama de la historia universal, pero sólo uno. Pasado su momento pierde todo interés y su historia cae fuera de la historia del Espíritu. Ahora bien, en su progresión el Espíritu se desplaza geográficamente de una manera curiosamente afortunada para Hegel: “La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio.”¹²⁴ Y dentro de Occidente es en Alemania, la Alemania del tiempo de Hegel para ser más concretos, donde encuentra su fin definitivo. Así, el “espíritu germánico” resulta siendo la forma más adecuada de existencia del Espíritu. Este es, sin duda, un final bastante paródico pero absolutamente consecuente y necesario del sistema de Hegel. De no postular esto Hegel no podría haber postulado que fuese justamente a él al que le tocó el privilegio de darle a la razón su expresión adecuada en su filosofía absoluta, es decir, insuperable.

¹²³ Hegel (1980), p. 93.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 201.

En este contexto es pertinente decir algunas palabras acerca del rol prominente que el Estado juega dentro del sistema hegeliano. El Estado es para Hegel la única existencia posible del Espíritu o la razón en la historia ya que “sólo en el Estado tiene el hombre una existencia racional”.¹²⁵ Es por ello que a Hegel sólo le interesan aquellos pueblos “que se han organizado racionalmente”, es decir, “los pueblos que forman un Estado”.¹²⁶ Fuera del Estado el hombre no es hombre sino pura naturaleza o animalidad. Por ello es que Hegel dice que “el hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado.”¹²⁷ Ahora bien, el Estado para Hegel es más amplio que el puro aparato estatal. El Estado de Hegel es por definición totalizador, abarcando toda la articulación de la vida de un pueblo: “Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico.”¹²⁸

Cada forma estatal de significación histórica ha encarnado una figura del desarrollo del Espíritu llegándose, 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 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. ¡Con razón no pasó mucho tiempo antes de que apareciese toda una pléyade de jóvenes inspirados por el gran sistema de Hegel que no pudo sino horrorizarse ante este anticlímax en el que concluía la obra hegeliana!

¹²⁵ Ibid., p. 101.

¹²⁶ Ibid., p. 102

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 103.

Las desventuras de la razón revolucionaria y el terror

Ninguna obra encarna tan cabalmente la filosofía de Hegel ni ha tenido una influencia comparable a la *Fenomenología del Espíritu*. No es que sea su obra más accesible o la más leída sino muy por el contrario. Pero es aquella que más hondo caló en esa camada de intelectuales que de diversas maneras le daría continuidad al legado de Hegel, entre los cuales se cuentan Marx y Engels. Y no sólo eso, esta obra ha seguido concitando la atención de unos pocos que han sabido influenciar a muchos, tal como lo muestra el desarrollo de muchas de las tendencias filosóficas más importantes del siglo XX. La *Fenomenología* contiene además algunos análisis brillantes de los cuales todavía se puede aprender mucho. Entre ellos está su análisis de las desventuras de “la libertad absoluta” y su conclusión lógica: el terror. Es por estas razones que es pertinente redondear esta exposición del pensamiento de Hegel analizando la sección central de la *Fenomenología*, aquella 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.¹²⁹

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

¹²⁹ Hegel (1971), pp. 259-392; HSW II (1951) pp. 335-516. La *Fenomenología* está compuesta como un proceso evolutivo que se repite tres veces: primero como “Espíritu subjetivo” o de la conciencia individual, luego como “Espíritu objetivo” o historia y, finalmente, como “Espíritu absoluto” o formas de expresión de la Idea que van de la religión a la filosofía. Ver al respecto Lukács (1976), capítulo IV.

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, 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 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

revela 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 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, cuya comprensión arroja mucha luz no sólo sobre el pensamiento de Hegel sino también sobre la tragedia de la razón revolucionaria. 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 sitio 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.

Es un análisis sin duda brillante, uno de los mejores que yo conozca sobre el drama de la revolución, y no deja de ser una ironía de la historia que el pensamiento de uno de los hombres que mejor entendió las desventuras de la razón revolucionaria y de la bondad extrema –encarnada de una manera terrible en aquella “virtud” en cuyo nombre Robespierre mandó a tantos a la guillo-

tina¹³⁰– se convirtiese en el punto de arranque de una ola de pensamiento y acción revolucionarias nunca antes vista. 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 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 minoría 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 la fase de 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

¹³⁰ Hegel tiene un párrafo notable sobre Robespierre y la virtud en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: “Robespierre instituyó el principio de la virtud como principio supremo y puede decirse que para este hombre la virtud fue una cosa seria [...] Imperan, pues, ahora la virtud y el terror; porque esta virtud subjetiva, que gobierna solamente a base de la voluntad interna, trae consigo la tiranía más terrorífica.” Hegel (1980), p. 695.

negación, el fin de la alienación, la reconciliación de las partes con el todo y de los individuos con la comunidad. Es en este contexto que para Hegel se realiza la verdadera libertad individual, pero esta libertad, hay que subrayarlo, poco tiene que ver con aquella de que habla la tradición liberal y mucho con la del totalitarismo venidero. Se trata de una libertad que de alguna manera se asemeja a la de las hormigas en el orden del hormiguero. La versión hegeliana de la libertad no es más que la sumisión conciente de las partes al todo y es por ello que Robert Tucker tiene toda la razón al decir que “la concepción de Hegel de la libertad es totalitaria en el sentido literal de la palabra.”¹³¹. Como bien lo expresa Leopold Krieger en *La idea alemana de la libertad*: “La realización de la libertad, los derechos y los intereses del individuo era dependiente de la aceptación del orden universal que se expresaba en el Estado [...] Hegel utilizó la idea de la libertad para construir un Estado orgánico que legitimaba la existencia de una sociedad jerárquica.”¹³²

Con ello se pasaba al momento culminante de la realización del Espíritu, la del “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 reestablecimiento 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

¹³¹ Tucker (1972), pp. 54-55.

¹³² Krieger (1957), pp. 133 y 136.

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.¹³³ Es por ello que lo que resta no es destruir la herencia de los siglos sino reconocerla y darle una forma 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 la vuelta del Espíritu a sí mismo.

Karl Marx y los jóvenes hegelianos

El joven Marx

Karl Marx (1818-1883)¹³⁴ creció en la Alemania de la restauración con, para usar la descripción de Svante Nordin, “sus pequeños principados, su clero mojigato y su burocracia reaccionaria que llena de temor vigilaba todo lo que se movía en sus universidades, su censura de prensa y su subdesarrollo económico, sus condiciones limitadas, fútiles y cortadas siguiendo el molde feudal.”¹³⁵ Pero en el seno de esta Alemania atrasada, especialmente en su parte occidental, la nueva época capitalista e industrial estaba ya dando sus primeros pasos. Esta circunstancia hacía a las viejas instituciones y costumbres alemanas aún más detestables para muchos intelectuales. El atraso de Alemania en comparación con países como Francia o Inglaterra así como la necesidad de profundas reformas para salir de ese atraso era un tema central del debate alemán de esos tiempos.

¹³³ La figura del telón es usada por Hegel en una sección anterior de la *Fenomenología*. Hegel (1971), p. 104.

¹³⁴ Los datos biográficos de Marx provienen de Berlin (1965), Cornu (1967), Kolakowski (1980), McLelland (1973), Rubel (1957) y Wheen (2000).

¹³⁵ Nordin (1979), p. 9.

Ahora bien, esta Alemania atrasada tenía también sus lados fuertes y podía sentir un profundo orgullo por sus grandes escritores y filósofos. Lessing, Kant, Herder, Goethe, Hölderlin, Schiller, Fichte, Schelling, Schleiermacher y Hegel eran figuras de un renombre reconocido que hacían de la cultura alemana una de las más brillantes de Europa. Fue por ello bastante natural que muchos jóvenes intelectuales alemanes buscasen inspiración en otros países europeos, especialmente en Francia y, al mismo tiempo, se apegasen a lo mejor de su propia tradición cultural y filosófica. De esta manera, los jóvenes intelectuales alemanes desarrollaron un sentimiento profundamente ambiguo hacia su país y hacia sí mismos que combinaba un fuerte sentimiento de inferioridad con uno igualmente fuerte de superioridad.

El joven Marx tenía las mejores condiciones para conjugar en su persona el radicalismo político de origen francés con las tradiciones culturales y filosóficas alemanas. A favor de ello hablaba, fuera de sus capacidades personales, el haber nacido en el seno de una familia judía culta y francófila de Renania, es decir, de aquella parte de Alemania que había estado bajo la administración francesa entre 1795 y 1814 y que, además, era la primera en exhibir síntomas claros del nacimiento de la época industrial. Un hecho más de importancia en este contexto es la incorporación de Renania a Prusia en 1815, cosa que todos los espíritus más liberales y avanzados de la región deben haber visto como un gran retroceso. Esto debe haber sido particularmente cierto para su minoría judía, que perdía así muchos de los derechos que le había dado su emancipación bajo el régimen francés. Para la familia de Marx esto tiene consecuencias muy significativas ya que la lleva a convertirse al luteranismo para evitar el estigma de ser judíos y, en cuanto a su padre, no verse perjudicado en su carrera como jurista. De esta manera el padre de Marx, Hirschel Marx, hijo y nieto de hijos y nietos de rabinos, se transforma en Heinrich Marx, un

acomodado exponente de las clases medias renanas y propietario de varios viñedos en el hermoso valle del Mosela.¹³⁶

La juventud y educación de Marx no se diferencian mayormente de la de otros hijos de familias bien situadas para los cuales un futuro cargo de importancia en la burocracia estatal o una carrera académica destacada era su destino natural. En 1835 Marx deja Tréveris para irse a estudiar derecho en Bonn ciudad que, después de un año desalentador, dejará para proseguir sus estudios en Berlín. En la capital prusiana Marx encontrará un medio ambiente social e intelectual de un tipo complementemente diferente a aquel que hasta entonces había conocido. Como lo dice Isaiah Berlin en su estudio sobre Moses Hess: “Comparada con Tréveris y Bonn Berlín era una ciudad infinitamente grande y rica, moderna, fea, pretensiosa y sumamente seria que simultáneamente era el centro de la burocracia prusiana y el punto de encuentro de aquellos intelectuales radicales y descontentos que formaban el núcleo de la oposición creciente a esa misma burocracia.”¹³⁷ Pero Berlín era, además, el corazón del hegelianismo y el lugar donde una pléyade de jóvenes filósofos se lanzaría a la aventura de volver las enseñanzas de su maestro contra aquel sistema social que éste tanto admiraba y del que se había convertido, de hecho, en su filósofo oficial.

¹³⁶ En la ascendencia de Marx se cuentan muchas generaciones de rabinos tanto alemanes como, por el lado de su madre Henriette, holandeses. De hecho, desde 1723 los Marx habían sido sin interrupción los rabinos de Tréveris, cargo que pasó del abuelo de Marx, Meier Halevi Marx, a su tío, Samuel Marx. A pesar de esto no hay antecedentes de que Marx hubiese recibido una formación judía siendo su padre, fundamentalmente, un librepensador de un cuño muy típico de la Era de la Ilustración. Sobre la fecha exacta de la conversión del padre de Marx existe poca claridad, aunque se supone que ésta se produjo antes del nacimiento de Marx para evitar las restricciones que la legislación prusiana le imponía a su carrera como abogado.

¹³⁷ Berlin (1965), pp. 33-34.

Los jóvenes hegelianos

Fue en Berlín donde Hegel había dictado cátedra desde 1818 hasta su muerte en noviembre de 1831, convirtiéndose no sólo en rector de su universidad sino en la figura absolutamente dominante del firmamento intelectual alemán. Su filosofía había recibido un reconocimiento oficial y Hegel contaba con el apoyo prácticamente irrestricto del ministro prusiano de cultura fuera de haber sido condecorado por Federico Guillermo III. Sin embargo, ya a los pocos años de su muerte el destino del hegelianismo se vería profundamente ensombrecido por las disputas cada vez más encarnizadas entre sus seguidores que conduciría a la formación de dos falanges contrapuestas: por una parte, una falange conservadora que acentuaba todos aquellos elementos de la filosofía de Hegel –que no eran, como ya lo hemos visto, pocos ni periféricos– que tenían un carácter moderado y que le daban apoyo al orden existente; por otra parte, una falange joven y radical que asume una posición cada vez más crítica respecto de la sociedad en que vivía y que postula la existencia de una contradicción entre los principios revolucionarios del sistema hegeliano y sus conclusiones conservadoras.

Es esta última falange la que recibe, probablemente de David Strauss en 1837, el nombre de *Junghegelianer* (“jóvenes hegelianos”) o, un poco después, *Linkshegelianer* (“hegelianos de izquierda”).¹³⁸ En su seno se reúne un grupo excepcionalmente interesante y creativo de jóvenes intelectuales y académicos entre los que se puede distinguir a dos generaciones: los discípulos directos de Hegel, que adoptaron el hegelianismo ya durante la década de 1820 (como por ejemplo Bauer, Feuerbach, Strauss y Vischer), y aquellos que no tuvieron contacto directo con Hegel, adoptando sus doctrinas durante las décadas de 1830 y 1840 (como ser Bakunin, Ciez-

¹³⁸ Sobre los jóvenes hegelianos véase Arvon (1957), Brazill (1970), Cesa (1972), Cornu (1934), Hook (1966), Kolakowski (1980), Löwith (1964), McLelland (1969) y Rossi (1971).

kowski, Engels, Hess, Marx y Ruge). Es en esta segunda generación donde, a diferencia del radicalismo filosófico-teológico de la primera, el radicalismo político se hace patente y aquí están también aquellos jóvenes hegelianos que terminarán arribando a puntos de vista comunistas.

Algunas líneas sobre la historia, el estado de ánimo y la manera de interpretar a Hegel de sus jóvenes seguidores son de rigor en este contexto ya que la evolución intelectual de Marx durante esta fase decisiva de su vida está totalmente relacionada con ese medio ambiente jovenhegeliano en el cual él participa intensamente desde 1837 hasta 1844. Se trata de un ambiente intelectual dominado por lo que Nicholas Lobkowitz ha llamado “una mentalidad distintivamente escatológica”, penetrada por la idea de que “la consumación de la historia era inminente”.¹³⁹

William Brazil, en su prolijo estudio sobre el tema, ha definido el pensamiento jovenhegeliano a partir de la misma perspectiva, es decir destacando su vocación apocalíptica, un sentimiento de la inminencia de una revolución histórica que era, según Brazil, “el ingrediente fundamental de la metafísica jovenhegeliana”.¹⁴⁰ David McLelland coincide con este juicio vinculando además estas tendencias con la posición social marginal de aquellos jóvenes intelectuales: “Sus tendencias apocalípticas se veían reforzadas en función de su posición como intelectuales desocupados puestos al margen de la sociedad.”¹⁴¹ Este es un dato que sin duda tiene mucha importancia. La puertas de las universidades se fueron cerrando sistemáticamente para esta pléyade de jóvenes extremadamente talentosos, cuya creatividad se orientó así, cada vez con mayor vigor, hacia la destrucción de aquel orden social que frustraba lo que eran sus aspiraciones y carreras naturales.

¹³⁹ Citado en Gouldner (1983), p. 138. Véase también Lobkowitz (1967).

¹⁴⁰ Brazil (1970), p. 56.

¹⁴¹ McLelland (1969), p. 8.

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 le da una interpretación a los evangelios y a 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.”¹⁴² Strauss resume este razonamiento tan hegeliano de una manera drástica: “la humanidad es Cristo”.¹⁴³

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 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

¹⁴² Strauss (1841), volumen II, p. 279.

¹⁴³ Ibid.

McLelland,¹⁴⁴ 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 en ambos bandos enfrentados.

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

¹⁴⁴ McLelland (1969), p. 3.

por el milenarismo de Gioacchino da 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 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.¹⁴⁵ Este momento culminante de la historia es el momento que reconciliará, como lo dice 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 conciente de sí y plenamente libre, no distinguirá ya entre su vida activa en el mundo y su pensamiento acerca de él.”¹⁴⁶

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 anti-

¹⁴⁵ Cieszkowski (1838), p. 116.

¹⁴⁶ Kolakowski, *ibid.*, p. 93.

utópico que era— había lanzado tantas andanadas críticas.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸

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 era cualitativamente diferente de la misma. 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, como ya se dijo, en intentos de reformar el orden existente desde adentro, convenciendo a los detentadores mismos del poder de la necesidad de autoreformarlo. Luego, cuando el poder respondió con la persecución en vez de prestarle oídos a los llamados de 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*, la revista editada por Arnold Ruge que desde 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

¹⁴⁷ Para Hegel Fichte es el típico exponente de la “mala o falsa infinitud” y de la idea, a su parecer absurda, del “progreso infinito”.

¹⁴⁸ Cieszkowski (1838), pp. 32-35.

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. Como lo dice Isaiah Berlin, la única innovación real se da en el campo de la represión: “Los métodos de represión usados por su policía se distinguen por una mayor creatividad y eficiencia que aquellos usados durante el tiempo de Federico Guillermo III, pero por lo demás el cambio de gobernante no implica cambio alguno.”¹⁴⁹

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 a “transformar el liberalismo en democratismo”.¹⁵⁰ 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 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

¹⁴⁹ Berlin (1965), p. 57.

¹⁵⁰ Cornu (1967), p. 300.

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.¹⁵¹ 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.

A manera de resumen se puede decir que con el hegelianismo joven se destruye el formidable intento de Hegel de constituir una filosofía de la reconciliación. Aquellos aspectos que Hegel con tanto trabajo logró unificar en un todo armónico serían ahora vueltos uno contra otro en una toma de posición cada vez más unilateral. Así, la filosofía sería puesta contra la religión, la razón contra la realidad, el futuro contra el presente y el pensamiento crítico contra el Estado. Pronto estarían los filósofos en las barricadas o en las cárceles en vez de en las cátedras y del sueño de la reconciliación final de aquel filósofo preferido de la corte surgiría un milenarismo revolucionario de una intensidad nunca antes vista. Es como si la historia, vengativamente, hubiese querido jugarle una mala pasada a quien más que ningún otro habló de su astucia.

¹⁵¹ Este desprecio por la masa, el pueblo o los proletarios reales va acompañado, como se sabe, por una idealización abstracta de estas categorías a las cuales se les atribuyen cualidades que luego servirán para descalificar a sus verdaderos miembros por no ser capaces de vivir y pensar de acuerdo a ese patrón atribuido. Este es, como lo veremos, el mecanismo ideológico básico tanto del pensamiento como de la futura dictadura totalitaria.

Feuerbach, Ruge y Hess

A fin de lograr una mejor comprensión de la evolución de Marx debemos completar este breve panorama general del desarrollo del hegelianismo joven con un estudio un poco más pormenorizado de algunas de las figuras que mayor influencia tendrían sobre el joven Marx. En este apartado se discute el aporte de Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge y Moses Hess dejando el estudio del aporte de Bruno Bauer para el próximo apartado.

Feuerbach es, sin duda, un joven hegeliano muy peculiar y de lejos el más importante de todos ellos exceptuando a Marx y Engels. Ya en 1828 indica, en una carta dirigida a Hegel,¹⁵² la contraposición a su juicio insalvable que existe entre religión y filosofía constituyéndose, de esta manera, en el primer joven hegeliano *avant la lettre*. Sus escritos más importantes e influyentes se publican entre 1839 y 1843 y contienen una crítica dirigida simultáneamente contra la religión y contra la filosofía hegeliana. Feuerbach es el primero de los jóvenes hegelianos que se distancia de Hegel buscando un nuevo horizonte filosófico. Su crítica se dirige contra lo que él ya en 1839 llama la “mística racional” del sistema hegeliano, es decir, la mezcla que Hegel hace de elementos racionales y místicos y su inversión de la verdadera relación que existe entre el hombre y las ideas.¹⁵³ De esta manera, la lógica tiene en Hegel un papel activo y central que es el que en realidad le corresponde a la naturaleza y al hombre. Hegel proyecta la realidad en el cielo de las abstracciones produciendo así una imagen invertida en la cual el creador (el hombre) aparece como una creación de su creación (las ideas) y el verdadero sujeto se transforma en predicado mientras que el predicado asume el rol del sujeto.

¹⁵² FGW:XVII (1984), pp. 103-108.

¹⁵³ FGW:IX (1970), p. 53.

Feuerbach dirige el mismo tipo de crítica contra la religión que no sería sino el producto alienado o extrañado, es decir, convertido en algo extraño, del ser humano o, para decirlo de otra manera, la expresión bajo una forma mística de sus necesidades y de su realidad como especie. El hombre se ha perdido a sí mismo de esta manera, haciendo de su esencia un producto que se independiza y al que luego se somete como si fuese algo superior a él mismo. La religión es, por lo tanto, la esencia mistificada del hombre y esta esencia es colectiva, una esencia genérica ya que el ser humano se diferencia de los animales justamente en este punto: el poder ver su vida en relación con la de los demás seres humanos y experimentar su existencia como una parte de una unidad superior, a saber, la de toda la especie.

A partir de estas reflexiones Feuerbach hace un llamado a sus contemporáneos a liberarse de la alienación ya sea bajo su forma religiosa o filosófica. Esta es la única manera de reconquistar y realizar la esencia humana: para vivir plenamente de acuerdo con sus potencialidades el hombre debe emanciparse de sus propios productos místicos. De esta forma la naturaleza y el hombre podrían ocupar el sitio que se merecen y para lograrlo Feuerbach se orienta decididamente hacia una filosofía naturalista y humanista donde el hombre, como ser básicamente natural, es el Dios del hombre.

La influencia de los escritos de Feuerbach sobre los jóvenes hegelianos no fue, sin embargo, tan inmediata como dice Engels en su famoso escrito *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.¹⁵⁴ Por cierto que la *Esencia del cristianismo* (1841) fue un libro de mucho éxito pero no fue visto como una ruptura radical con el pensamiento de Hegel, sino que, como dice David

¹⁵⁴ El comentario de Engels sobre el impacto de la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach es el siguiente: “Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos.” Engels (1955), p. 366.

McLelland, “la impresión general entre los jóvenes hegelianos fue que el libro de Feuerbach era una continuación de las doctrinas de Hegel”.¹⁵⁵ Es sobre todo a través de sus breves pero incisivos textos antihegelianos de 1842-43 que sus jóvenes amigos descubren toda la profundidad y las consecuencias de la crítica de Feuerbach a su antiguo maestro. Son justamente estos textos y no los anteriores los que más profundamente influyen a Marx estableciendo el fundamento de su crítica a Hegel, sobre lo cual tendremos más adelante oportunidad de volver.

Arnold Ruge, por su parte, es no sólo una figura decisiva en la evolución política de los jóvenes hegelianos sino también el primero entre ellos que, ya en 1842, utiliza las ideas de Feuerbach para ampliar la crítica al sistema de Hegel a otro punto clave del mismo: la teoría del Estado. Esta crítica politiza directamente a Feuerbach y será la base inmediata del proceso de confrontación crítica con Hegel que Marx iniciará el año siguiente. El planteamiento de Ruge es que Hegel ha invertido la relación real entre, por una parte, historia e instituciones políticas y, por otra parte, realidad y pensamiento. En vez de ver a los procesos políticos y a las instituciones que surgen de los mismos como el verdadero sujeto de la historia que luego se reflejará mentalmente en categorías abstractas Hegel ve a la historia y al Estado como manifestaciones de la Idea o lógica actuando en la historia. De esta manera no sólo se invierte la verdadera relación entre pensamiento y realidad sino que se mistifica e idealiza lo existente, proclamándolo como la realización necesaria de la razón. Esta mistificación era aún más grave en el caso del Estado prusiano de la época, es decir, el mismo que estaba abiertamente repudiando e incluso persiguiendo a Ruge, ya que Hegel lo consideraba, como hemos visto, no sólo la encarnación de la razón sino su forma definitiva e insuperable. Pronto veremos como Marx hace suya

¹⁵⁵ McLelland (1969), p. 93.

esta crítica imprimiéndole eso sí una radicalidad política extrema ausente en Ruge.

El último de los jóvenes hegelianos que se tratará en este apartado, Moses Hess, es verdaderamente un personaje singular en este contexto. Su aporte a la evolución política de Marx es extraordinariamente importante no sólo por ser el primer joven hegeliano que adopta el comunismo sino, además, por introducir directamente en el medio ambiente intelectual de Marx el mesianismo judío. Es por ello que es pertinente tratar a Hess con cierto detalle.¹⁵⁶

Moses Hess era, para usar las palabras de Paul Johnson, “un auténtico judío”, a diferencia de Marx que “carecía completamente de educación judía y nunca intento adquirirla”.¹⁵⁷ Además, y como una de pocas excepciones en el ambiente joven hegeliano, no provenía de una familia de académicos o profesionales universitarios. Su padre era un fabricante de azúcar de Colonia y Hess recibió una formación judía clásica pero también elementos del pensamiento político y filosófico modernos: el Talmud, Spinoza y Rousseau fueron sus lecturas juveniles preferidas. Ya a los 18 años abandona la casa paterna para irse primero a Holanda y luego a Francia, donde reside por varios años en París recibiendo una fuerte influencia de las ideas socialistas y comunistas francesas.

De regreso en Alemania y con apenas 25 años publica, en 1837, un libro muy peculiar: *La historia sagrada de la humanidad de acuerdo a*

¹⁵⁶ Moses Hess tiene un sitio importante en la historia de los esfuerzos que finalmente conducirán a la formación del Estado de Israel. Es a esta causa a la que él luego entregará gran parte de sus energías, siendo especialmente importante su libro *Roma y Jerusalén* de 1862 en el que, inspirado por el *risorgimento* italiano, plantea la necesidad de crear un estado-nación judío de carácter secular. Sobre Hess y los jóvenes hegelianos se puede consultar a Cornu (1934), cuyo libro *Moses Hess et la gauche Hégélienne* es extraordinariamente interesante, así como a Berlin (1959) y Lukács (1971).

¹⁵⁷ Johnson (2006), p. 510.

un discípulo de Spinoza.¹⁵⁸ Se trata de una mezcla explosiva de mesianismo judío, monismo filosófico y radicalismo político en la cual se combinan Spinoza, Hegel, Rousseau, Saint Simon, Fourier, Babeuf y Heine con el mito de la armonía comunista primitiva, la visión de la historia como un proceso sagrado de salvación que revive el esquema trinitario de Gioacchino da Fiore y el mito judío de la Nueva Jerusalén. De todo ello surge una interpretación de la historia donde el comunismo venidero es tanto el fin como la realización final que el Plan Divino le ha puesto a la evolución humana. El socialismo o comunismo es la nueva época venidera en la cual los hombres organizarán racionalmente tanto sus vidas como la sociedad pero es también un retorno enriquecido a la comunidad y armonía primitivas basada en la propiedad colectiva (“*Gütergemeinschaft*”).¹⁵⁹ La nueva sociedad nacerá de los excesos de la sociedad vigente: la polarización extrema entre ricos y pobres, el pauperismo de las masas y la desaparición de las clases medias. Una revolución social debe ser el resultado de este desarrollo polarizante y de la colaboración entre Francia (“el país de los grandes luchadores políticos”) y Alemania (“el país de los grandes luchadores espirituales”) surgirá la Jerusalén comunista del futuro.¹⁶⁰

Con esta obra, cuya difusión fue muy poco exitosa, Hess se transforma en el primer teórico socialista de origen alemán. En su desarrollo posterior Hess será influenciado por la obra ya referida de Cieszkowski así como por las ideas de Feuerbach, Bauer y Ruge. Pero estas influencias no modificarán la concepción histórico-mesiánica de Hess sino que le darán nuevos argumentos y más sofisticación filosófica. El referente explícitamente judío se hace menos manifiesto y se le dará una forma menos religiosa y más política a la argumentación. Estos cambios se hacen visibles

¹⁵⁸ Hess (1837). Esta obra ha sido recientemente editada por Shlomo Avineri en inglés con una interesante introducción. Hess (2004).

¹⁵⁹ Hess (1837), p. 248.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 310.

en *La triarquía europea* de 1841, una obra que sí tiene un éxito significativo y en la cual Hess amplía su análisis incluyendo el desarrollo de Inglaterra.¹⁶¹ En esta obra Hess ve en la colaboración entre Alemania, Francia e Inglaterra la garantía de un futuro mejor. Inglaterra representa para Hess la avanzada de Alemania y Francia: un país que en razón de su desarrollo económico y de las contradicciones sociales que el mismo genera está más cerca que ningún otro país de la revolución social que le abrirá las puertas al futuro.

Como es evidente, la producción temprana de Hess contiene ya una cantidad notable de aquellos elementos que serían fundamentales en el pensamiento posterior de Marx y en la visión marxista del mundo. Pero la influencia de Hess sobre Marx no hará sino crecer en los años venideros haciéndose cada vez más patente en las obras formativas del marxismo.

Hess conoce a Marx en agosto de 1841 y queda tremendamente impresionado por este joven de apenas 23 años. En una carta de septiembre de 1841 dirigida a Berthold Auerbach Hess no escatima en elogios: “Dr. Marx –este es el nombre de mi ídolo– es todavía un hombre muy joven, de ni siquiera 24 años, pero él le dará el golpe final a la política y la religión medievales”, describiéndolo además como “el más grande, tal vez el único verdadero filósofo hoy viviente” y como una encarnación de Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel en una sola persona.¹⁶² En ese momento Hess estaba embarcado en la tarea de fundar aquella revista, *Rheinische Zeitung*, que luego sería dirigida por Marx, cuyas posiciones políticas eran por entonces mucho más aceptables en un ámbito menos radicalizado que aquellas que Hess profesaba. La colaboración entre Marx y Hess será muy estrecha durante los años venideros y Hess llegará incluso a participar en la redacción de

¹⁶¹ Hess (1841).

¹⁶² Hess (2004), pp. xi y xii.

aquel libro, *La ideología alemana* (1845-46), en que el materialismo histórico encuentra su primera expresión completa.

Hasta 1844 el desarrollo teórico y político de Marx sigue punto por punto el de Hess, siendo eso sí un epígono con una notable capacidad de formular de manera más aguda y brillante los pensamientos de su maestro que apenas lo aventajaba en seis años. He aquí algunos ejemplos destacados de los avances de Hess que, sólo con algunos meses de dilación, serán reproducidos por Marx. Durante 1842 Hess se aboca a la tarea de darle una interpretación comunista a la crítica de Feuerbach, definiendo para ello al comunismo como aquel estado social en el cual individuo y especie confluyen. Con esto Hess le da una forma concreta y revolucionaria a aquello que en Feuerbach no era más que un humanismo abstracto. En 1842-43 Hess llega a la conclusión de que el proletariado moderno es aquella clase que deberá jugar un rol decisivo para el paso al comunismo, indicando al mismo tiempo la necesidad de que la filosofía se oriente hacia ese proletariado en el cual encontrará el portador de sus ideas. Su conclusión, luego repetida por Marx al pie de la letra, es que la filosofía y el proletariado deben unirse y para ello se debe formular lo que Hess llama una “filosofía de la acción” (“*Philosophie der Tat*”).¹⁶³ Durante este mismo período, y a través de la influencia de Proudhon, Hess formula una visión antiestatista del comunismo que tendrá un efecto perdurable sobre la visión, ingenuamente infantil, que Marx se hará del comunismo, donde tanto las clases como el Estado desaparecerían simultáneamente.

A fines de 1843 Hess escribe un análisis sobre la esencia del dinero, *Über das Geldwesen*,¹⁶⁴ que es el texto de Hess que más influencia ejerció sobre Marx. El escrito de Marx titulado *Sobre la cuestión judía* (también de fines de 1843), tiene tal semejanza con el de Hess que incluso se ha dicho que se trata, lisa y llanamente, de un

¹⁶³ Véase Cornu (1934), pp. 71-76.

¹⁶⁴ Hess (1921).

plagio.¹⁶⁵ Lo más importante de este trabajo de Hess está en su transposición señera de la crítica religiosa y filosófica de Feuerbach al campo de la economía. La esencia del dinero es, según Hess, nada más que la actividad del hombre que ha cobrado una forma independiente, mística y opresiva frente a su propio creador. El dinero es, con las palabras de Hess, “la capacidad alienada del hombre, su actividad vital objetivada”.¹⁶⁶ En todo esto parece que se estuviera leyendo el famoso apartado de *El capital* sobre el “fetichismo de la mercancía”. Para Hess esta situación es el resultado de una sociedad basada en la atomización de los seres humanos y la avaricia del hombre egoísta, una sociedad que ha transformado al dinero en su Dios. Algo notablemente sorprendente y que presagia la futura opresión de los individuos a nombre del comunismo es la consideración de los derechos humanos como la mera expresión de la asocialidad de este individualismo egoísta. Todos estos temas estarán presentes en *Sobre la cuestión judía* y Hess aparece de esta forma como el eslabón central que va desde Hegel y Feuerbach a aquellas teorías económicas que tendrán, desde los *Manuscritos de París* a *El capital*, un rol tan preponderante en la futura producción de Marx.

Un joven hegeliano llamado Karl Marx

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.”¹⁶⁷ En su carta Marx opone, de una manera

¹⁶⁵ Véase McLelland (1969), pp. 154-55. El mismo McLelland se pronuncia, sin embargo, con más cautela en McLelland (1970). Véase también Cornu (1934), p. 100.

¹⁶⁶ Hess (1921), pp. 166-67.

¹⁶⁷ MEGA III:1 (1975), p. 15.

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 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.”¹⁶⁸

Este “realismo” hegeliano no sólo fascinó al Marx de 19 años sino que pasó a constituir una de las influencias más vitales y permanentes que el pensamiento de Hegel ejerce sobre el de Marx. En él se fundamenta el desprecio sistemático que Marx mostrará durante toda su vida hacia todo pensamiento o propuesta que no pueda deducirse de lo que él veía como el proceso mismo de desarrollo de la historia. Marx no quiere que sus ideas sean un mero deseo o un mandamiento moral sino la pura historia finalmente comprendida, su necesidad y ese destino que finalmente se impondrán tal como el sol sale cada mañana. Marx quiere ser la voz o el profeta de la historia, tal como Hegel lo quiso ser de la idea o la razón. Este rasgo, que busca hacer del propio pensamiento algo objetivo, necesario y por ello indiscutible y “científico” es lo que Feuerbach, refiriéndose a Hegel, acertadamente llamó el “misticismo racional” por medio del cual se pretendía transformar la subjetividad del filósofo en la objetividad de la realidad. En Marx es la realización de la utopía milenarista la que luego se disfrazará de necesidad histórica, puramente objetiva y determinable científicamente, una simple expresión, como se expresa en el *Manifiesto* a propósito del comunismo, “de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.”¹⁶⁹ Este mecanismo es esencial para comprender la fuerza de atracción del marxismo en un mundo donde la ciencia ha tomado el sitio de la fe y la predicción científica el de la profecía o la cábala bíblica. Así, los marxistas del futuro lucharán por sus ideas con el

¹⁶⁸ Ibid., p. 16.

¹⁶⁹ Marx y Engels (1955), p. 32.

convencimiento absoluto de que nada ni nadie puede derrotarlos ya que sus ideas terminarán finalmente imponiéndose con la necesidad misma de los procesos naturales.

El paso de Marx al hegelianismo en 1837 lo lleva a trabar amistad con los jóvenes hegelianos de Berlín que por entonces se reunían en el así llamado “Club de los Doctores”. Una interesante descripción contemporánea del Marx que lleno de iracundo entusiasmo participa en el Club es el siguiente poema satírico de Engels y Edgar Bauer, el hermano de Bruno, que empieza haciendo alusión a aquella oscuridad de piel de Marx que después, en boca de mismo Engels, le valdría el apelativo cariñoso de “el moro”:

*Oscura figura de Tréveris, una monstruosidad notable.
No se desliza sino que da saltos, delirando en voz alta.
Lleno de furia al firmamento alza sus brazos,
como si quisiese alcanzar y a la tierra traer los espaciosos palacios
celestiales.
Con rabia incesante agita su puño maligno y predica de manera
incontrolada
como si diez mil demonios le tirasen por el pelo.¹⁷⁰*

Como vemos, ya entonces se habían plasmado claramente dos rasgos fundamentales del futuro Marx. Por una parte, su carácter profundamente iracundo que tantas veces se manifestaría en el futuro en la forma de polémicas eneguecidas por el odio contra todo aquel que él viese ya sea como un rival o como alguien que se desviaba de la línea ideológica o política correcta. Por otra parte, su vocación mesiánica, ese deseo ya ardiente de traer el cielo a la tierra.

La figura dominante en el ambiente jovenhegeliano de Berlín era Bruno Bauer, quien será íntimo amigo y mentor de Marx durante

¹⁷⁰ MECW II (1975), p. 336.

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*.¹⁷¹ Marx colabora además 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 1841.¹⁷² La documentación existente hace difícil precisar las ideas de Marx durante este período pero todo indica que sus puntos de vista son coincidentes con los de Bauer hasta 1842. Es por ello que es pertinente hacer una corta presentación del pensamiento de este último.

Durante este período el pensamiento de Bauer –destacado discípulo directo de Hegel y profesor de teología desde 1834– se encontraba en rápida evolución.¹⁷³ De haber sido un típico exponente de la “derecha” o de los “viejos hegelianos” y un duro crítico del famoso libro de Strauss había pasado, desde 1838 en adelante, a una amplia crítica teológica en la cual los evangelios son sometidos a un severo escrutinio histórico que lleva a cuestionarlos como tales. Desde comienzos de los 40 pasa al ateísmo y desarrolla su así llamada “filosofía crítica” o de la “autoconciencia”, en la que la filosofía es definida como esencialmente crítica, cuya función y objetivo no es otro que la destrucción de los mitos, creencias, tradiciones e instituciones ya superadas que la humanidad había creado como formas provisionarias de expresión de su autoconciencia. Según Bauer, estas formas provisionarias se han transformado luego, al querer hacerse permanentes, en obstáculos para nuevos progresos. La religión es para él el principal de estos obstáculos y es por ello que la crítica de la religión es tan esencial.

¹⁷¹ MEGA I:1 (1975).

¹⁷² Bauer (1841).

¹⁷³ De gran ayuda para mi comprensión de Bauer ha sido el ensayo de Claudio Cessa *Bruno Bauer e la filosofia dell' autocoscienza (1841-43)*. Ver Cessa (1972), pp. 281-331.

Para Bauer la crítica teórica es la forma más importante de la praxis transformadora, abriendo los caminos del progreso futuro, pero la filosofía crítica no puede ni debe pronunciarse acerca de la forma que ese futuro asumirá. Este punto es importante ya que muchos autores han tratado el pensamiento de Bauer como si representase un retorno a la filosofía del “deber-ser” de Fichte, en la cual se establecen normativamente las metas de la evolución humana.¹⁷⁴ De cierta manera, el aporte de Bauer se ubica en un punto intermedio entre el normativismo de Fichte y el objetivismo de Hegel. Se orienta claramente hacia el futuro pero sin ir más allá del presente. Es por ello que Bauer define su filosofía como una “filosofía negativa”, una postura que seguirá haciendo eco en Marx incluso después de su ruptura con Bauer y que lo lleva a su clásica renuencia a precisar los rasgos del comunismo venidero más allá de descripciones muy generales, que no pasan de ser simples frases de carácter muy sugestivo pero de una total vaguedad.

Esta posición está bien reflejada en una carta que Marx dirige a Arnold Ruge en septiembre de 1843, en la cual describe su mesianismo crítico de una manera que recuerda fuertemente al pensamiento de Bauer:

No es nuestra cosa la construcción del futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está en mi opinión lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplación todo lo que existe [...] Nuestro lema será por lo tanto: reforma de la conciencia no mediante dogmas sino por el análisis de la conciencia mística, confusa para sí misma, sea en forma religiosa o política. Lo que se mostrará es que el mundo posee hace tiempo un sueño de algo que sólo necesita ser conciente para ser poseído realmente [...] Se trata

¹⁷⁴ Cornu (1967), p. 121 y siguientes, Hook (1966), p. 95, McLelland (1969) p. 59, Rossi (1971), p. 111.

*de una confesión y nada más. Para que a la humanidad le sean perdonados sus pecados, le basta con llamarlos por su nombre.*¹⁷⁵

En su interpretación Bauer divide la filosofía de Hegel en dos partes. Por un lado está la superficie visible o parte exotérica, que es de un carácter conservador y adecuado a las exigencias del orden establecido. Por otro lado está el verdadero núcleo o la parte esotérica, cuyo carácter es profundamente subversivo, ateo y humanista. La interpretación de Bauer puede ser resumida en una frase: Hegel era un ateo que por razones de conveniencia aparentaba ser un luterano ortodoxo. Es así como el asunto es presentado en la ya nombrada *Die Posaune des jüngsten Gerichts* (“La trompeta del juicio final”), que apareció anónimamente queriendo hacerse pasar por la denuncia del ateísmo de Hegel de parte de un indignado creyente luterano. En esta obra, los pensamientos de Hegel son deformados de una manera sistemática y genial logrando transformar –de una forma mucho más elegante que la de los muchos que posteriormente se han entregado a la misma distorsión– la filosofía conservadora de Hegel en una filosofía de la revolución o en un “álgebra de la revolución”, para usar las palabras de quien sí sabía de revoluciones, Lenin. Así, Bauer resume 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 es que se puede decir que la filosofía de Hegel era una “praxis destructora” que “en sí misma era la revolución”.¹⁷⁶

El rasgo distintivo de los textos de Bauer de este período es la interpretación consecuentemente humanista de las ideas de Hegel. Todas las referencias a Dios o las alusiones místicas en torno a conceptos como los de “Espíritu” o “la Idea” son descartadas. Todo trata del desarrollo de la autoconciencia del hombre. Este humanismo radical se hace un rasgo cada más dominante entre los

¹⁷⁵ OME 5 (1978), pp. 174-77.

¹⁷⁶ Bauer, *ibid.*, p. 81.

jóvenes hegelianos, pasando a convertirse en un paso decisivo del largo proceso de secularización del pensamiento religioso del cual el pensamiento de Hegel forma parte. Tanto el ambiente ateo de los jóvenes hegelianos como la influencia decisiva de Bauer quedan bien reflejados cuando Marx como su lema cita, en el prólogo a su disertación doctoral de 1841, una versión cortada de la famosa frase que Esquilo pone en boca de Prometeo: “En una palabra, odio a todos los dioses”.¹⁷⁷ 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 rivales.”¹⁷⁸ Tampoco lo harán, podemos agregar, ni Marx ni los marxistas.

Retomemos el estudio de la evolución de Marx diciendo algunas palabras más sobre la ya nombrada disertación doctoral. Su tema es una discusión de 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 le da expresión a la concepción que los jóvenes hegelianos tenían sobre su propia posición histórica. El que Marx estudie justamente el período posaristotélico de la filosofía griega tiene indudablemente que ver con el hecho de que Marx y sus jóvenes amigos consideraban a

¹⁷⁷ 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 inicualemente.”

¹⁷⁸ MEGA I:1 (1975), p. 14.

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 puede 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 Hess, es el que Marx elige y al cual, en esencia, dedicará el resto de su vida.

La vida de Marx cambiará notablemente a partir de 1842, cuando la confrontación entre los jóvenes hegelianos y el gobierno se endurece de manera considerable. 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 ha comienzos de 1842 había sido creado en Colonia por, entre otros, Moses Hess. Este periódico conocerá un éxito considerable y Marx se entrega con 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. Así, para dar un ejemplo, Marx critica al parlamento regional por comportarse como un mero exponente de los intereses privados, de la individualidad o las partes para decirlo con Hegel, perdiendo de vista la defensa de los intereses generales o del todo.¹⁷⁹ Pero lo más importante de su nueva ocupación es que lo obliga, como él mismo lo reconocerá muchos años después, a salirse del ambiente estrictamente académico para acercarse a la realidad económica y social.¹⁸⁰

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. Esto se expresa en un artículo de Marx de enero de 1843 en el que, ante la parcialidad de la burocracia estatal, eleva a la prensa libre al sitial de genuino defensor y representante de los intereses generales. Con ello se sindicaba a la censura como el elemento más dañino de la política del gobierno prusiano ya que el destino de lo general no es otra cosa que el destino de la libertad de prensa. Al mismo tiempo, Marx comienza a destacar la importancia de los intereses materiales para entender la conducta de los individuos y de las autoridades.¹⁸¹

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 dispues-

¹⁷⁹ Véase *Debatten über das Holzdiebstahlsgezet* ("Debate sobre la ley de robos de leña") en MEGA I:1 (1975).

¹⁸⁰ Véase el famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de economía política* de 1859.

¹⁸¹ Véase *Rechtfertigung des Korrespondenten vor der Mosel* ("Justificación del corresponsal del Mosela"), en MEGA I:1 (1975).

tos 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.¹⁸² 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”).

Durante los primeros meses de 1843 el periódico de Marx sufre crecientes dificultades como consecuencia de una censura de prensa cada vez más dura. En marzo de ese año Marx deja su puesto como redactor en jefe como una forma de lograr un cambio en la decisión del gobierno, tomada el 21 de enero, de cerrar el periódico. La renuncia de Marx no fue, sin embargo, de gran ayuda y la *Gaceta Renana* cesó de existir el 31 de marzo de 1843. Para Marx es un momento de decepción no sólo por la actitud cada vez más oscurantista del gobierno sino, sobre todo, por la falta de una reacción más combativa de parte de la opinión pública frente a los embates de la censura. Esto le da a Marx la oportunidad de dejar las barricadas periodísticas para, como lo dirá luego,

¹⁸² Cornu (1967), p. 251.

retirarse de la escena pública a su “cuarto de estudio”.¹⁸³ Es durante este “retiro” que el marxismo toma forma.

En búsqueda de la sociedad total

Entramos ahora en aquel período de aproximadamente un año durante el cual el pensamiento de Marx experimenta una evolución dramática que lo llevará al comunismo y a establecer las bases permanentes del marxismo. Como lo veremos, esta evolución toma la forma de una confrontación y reformulación del sistema hegeliano. Una vez más caerían los dioses de Marx, pero esta vez lo harían para resurgir bajo la figura del gran profeta del milenarismo moderno.

Después de dejar su cargo en la *Gaceta Renana* Marx se aboca a resolver una serie de problemas familiares. Al mismo tiempo decide, en acuerdo con Arnold Ruge, dejar Alemania para retomar la actividad periodística en un lugar más adecuado. Antes de concretar esta decisión se casará, en junio de 1843, con su gran amor, Jenny von Westphalen, con la cual, luego de un viaje de bodas, se instalará por varios meses en la misma hermosa localidad donde habían contraído matrimonio, Kreuznach, ubicada en Renania-Palatinado sobre el río Nahe. Es en esta apacible ciudad donde Marx encuentra su “cuarto de estudio”, lanzándose a una aventura intelectual que terminará cambiando al mundo. Su primer paso será un enfrentamiento a fondo con el pensamiento político de Hegel tal como se había expresado en su filosofía del derecho.

¹⁸³ Prólogo a la *Contribución a la crítica de economía política* de 1859.

Las bases de la crítica de Marx a Hegel

Algunas líneas sobre la forma en que Marx entendía la teoría del Estado de Hegel servirán de punto de partida para este análisis. Para Marx la filosofía del derecho de Hegel es una suerte de apología crítica del Estado prusiano. En ella se eleva ese Estado a la forma finalmente encontrada del Estado racional pero al mismo tiempo se lo critica por no adecuarse plenamente a “su concepto”. La parte del razonamiento hegeliano que particularmente le interesa a Marx gira en torno a tres conceptos centrales: familia, sociedad civil¹⁸⁴ y Estado. Entre estos tres conceptos existe, según Hegel, una relación dialéctica del mismo tipo que ya hemos anteriormente estudiado: se trata de tres momentos contrapuestos y complementarios del desarrollo de la totalidad social. La familia representa la unidad inmediata y simple, constituyendo la base primigenia del sentido de pertenencia y comunidad. La sociedad civil es el mundo atomizado y dividido, “el lugar de la lucha de todos contra todos los intereses particulares”.¹⁸⁵ De acuerdo a la fórmula ritual dialéctica, este es el momento de la negación y el conflicto, pero también del desarrollo actuando como mediación entre la unidad básica, la familia, y aquella superior, el Estado, en la cual el todo desarrollado encuentra su forma adecuada. El Estado es así la síntesis que somete y ordena, conciliándolos, a los intereses particulares. A través del Estado los individuos son organizados en estamentos y corporaciones, transformándose de esta manera en partes de un todo orgánico. Esto hace del Estado el verdadero fundamento del edificio social y el representante del interés general.

Para poder jugar este papel el Estado debe, sin embargo, cumplir ciertos requisitos. No cualquier forma de Estado es capaz de cum-

¹⁸⁴ El concepto exacto es *bürgerliche Gesellschaft*, “sociedad burguesa”, en el sentido de civil, proveniente de *burg* (“fortaleza”) en alemán del cual se deriva la palabra ciudad.

¹⁸⁵ HSW VII (1952), p. 396.

plir cabalmente aquel rol que la razón le asigna. Así por ejemplo, durante el largo período del desarrollo humano caracterizado por la alienación el Estado también había estado caracterizado por el particularismo y el extrañamiento respecto de la sociedad y de sí mismo. Pero ahora esto es diferente, finalmente ha surgido un Estado a la altura de la razón o el Estado racional, que no es otro que el prusiano. Es este Estado el que a través de su estructura corporativa reúne, sin disolverlos, a los diversos estamentos en un todo orgánico, superando de esta manera las divisiones de la sociedad civil que, sin embargo, son mantenidas pero ahora como partes armónicas de la totalidad. Este Estado que representa lo universal desarrollado, lo racional en sí y para sí, es, como Hegel lo expresa de una manera que le es característica, Dios sobre la tierra. El monarca hereditario de tal Estado es la encarnación física de la totalidad y la burocracia del mismo es el estamento que está por sobre todos los intereses egoístas. Se trata de lo que Hegel llama “el estamento general”,¹⁸⁶ es decir, aquel que ha hecho de lo general su interés particular, transformándose en una especie de sacerdocio de lo universal. Es en este Estado y a través del surgimiento de este estamento que se alcanza la culminación del movimiento dialéctico y la realización plena de la razón en el mundo.

Este es el edificio contra el que Marx disparará una artillería demoledora que abrirá las puertas para su propia solución del “enigma de la historia”. La crítica de Marx está contenida en lo que se ha dado en llamar *El manuscrito de Kreuznach* o *Sobre la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Esta obra, que por primera vez fue publicada en 1927, ha venido a jugar un rol cada vez más importante en la investigación sobre el desarrollo ideológico de Marx. Según algunos autores es justamente allí donde se encuentra el punto más decisivo de la evolución intelectual de Marx. Della Volpe y Colletti, por ejemplo, ven en *El manuscrito de Kreuznach* la ruptura definitiva de Marx con Hegel, una especie de liberación del

¹⁸⁶ Ibid., p. 399.

peso muerto de la herencia hegeliana.¹⁸⁷ Shlomo Avineri, por su parte, afirma que “se puede probar que todos los avances fundamentales así como los problemas del pensamiento posterior de Marx tienen su origen en esta obra.”¹⁸⁸ A continuación trataré de mostrar por qué pienso que en este caso es Shlomo Avineri quien está mucho más cerca de la verdad.

La crítica de Marx a Hegel tiene dos rasgos de importancia fundamental. El primero es que cuestiona la validez misma de la *problemática* hegeliana sino la respuesta que Hegel ofrece a la misma. El pensamiento político de Hegel gira en torno a la cuestión de cómo se puede alcanzar la armonía social basada en una conciliación entre los intereses generales y los particulares o, para decirlo de otra manera, una sociedad racional que recoja la riqueza del desarrollo precedente dándole una forma de organización definitiva y acabada. Esta búsqueda, que es en verdad el sentido mismo y la piedra miliar de todo el edificio hegeliano, será también el norte invariable del pensamiento de Marx. Lo que Marx hace es buscar una respuesta nueva a aquella dada por Hegel a la pregunta fundamental de su filosofía, pregunta que, a su vez, no es sino una reformulación de un viejo sueño de la humanidad: la aspiración a la perfección, a la superación definitiva de los conflictos y, por ello, del mundo tal como ha sido hasta ahora. La diferencia es que para Hegel el milenio de la razón ya se ha realizado bajo la forma del Estado prusiano mientras que para Marx el paraíso, para usar el título de una novela de Mario Vargas Llosa, está en la otra esquina.

El segundo rasgo apunta también a la continuidad entre Marx y Hegel pero esta vez respecto a la forma o el *método* que Hegel usa para entender la realidad. Se trata de lo que podemos llamar la “lógica de la inferencia” de Hegel que se basa en una jerarquización de los diversos componentes de la realidad por la cual una

¹⁸⁷ Della Volpe (1956); Colletti (1976).

¹⁸⁸ Avineri (1968), p. 3.

parte de la misma asume un rol activo y explicativo y el resto un rol fundamentalmente pasivo y derivado. Esto lleva a un método de interpretación basado en el supuesto de que la realidad tiene una esencia o núcleo que explica el resto y cuya comprensión nos devela el secreto de lo que ocurre en la superficie aparentemente caótica del acontecer histórico. Lo que Marx hace al respecto es similar a lo que se dijo en el punto anterior, es decir, elige un principio explicativo o núcleo de la realidad que es diametralmente opuesto al de Hegel pero que *funciona de la misma manera* que aquel elegido por este último. Así, cambian los actores y se invierte la trama pero ésta sigue teniendo la misma estructura, con su núcleo escondido que con su dinámica determina todo lo demás. Esto no es sino el fundamento metodológico de la futura teoría materialista de la historia en que la “base” técnico-económica explica y determina a la “superestructura” institucional, cultural y política. Este es el resultado de lo que el mismo Marx llamará, en el prefacio la segunda edición alemana de *El capital*, su intento de invertir la dialéctica de Hegel poniéndola así sobre sus pies: “En Hegel la dialéctica está puesta de cabeza. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el núcleo racional encubierto bajo la corteza mística.” De esta manera Marx hereda no sólo la intensión milenarista de Hegel sino también la búsqueda de aquella piedra filosofal o esencia que nos revela el secreto de la realidad y de la marcha de la historia.

Esta doble continuidad se realiza bajo la forma de una reformulación crítica de las respuestas concretas de Hegel cuyo foco está puesto en dos puntos de extraordinaria importancia para entender el desarrollo posterior de Marx. El primero atañe al postulado fundamental de la filosofía hegeliana de que es la lógica o Idea la que genera y explica el mundo existente. El segundo se refiere a la forma hegeliana de entender el momento clave de la dialéctica que no es otro que la famosa negación de la negación y la *Aufhebung* o superación que ella conlleva. Es preciso que nos

detengamos en estos puntos ya que es a través de ellos que se establece el cimiento mismo del pensamiento marxista.

La visión invertida de la realidad de Hegel

El primer punto nos lleva directamente al meollo de la compleja relación teórica que existirá entre Marx y Hegel a partir de 1843. La crítica de Marx a Hegel se basa, a pesar de ciertas diferencias que más adelante analizaremos, en el método crítico recientemente elaborado por Feuerbach. Éste, como ya se ha visto, 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 reestablecer 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 la verdad esencial del ser humano. Feuerbach resume su método de la siguiente manera: “El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del empleado en la filosofía de la religión. Basta con convertir el predicado en sujeto [...] es decir, solamente invertir la filosofía especulativa para obtener la verdad pura y desnuda.”¹⁸⁹

Este invertir o dar vuelta (“*umkehren*”) sistemáticamente a Hegel será también la guía metodológica de Marx y viene a hacer reali-

¹⁸⁹ Feuerbach (1976), p. 5; FGW IX (1970), p. 244

dad su propia afirmación de que no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que aquel que pasa por un “arroyo de fuego” (“*Feuer-bach*”). Es por ello que Marx dirá que Feuerbach es “el purgatorio del presente”.¹⁹⁰ De esta manera Marx llega a la conclusión de que las teorías de Hegel contienen una doble inversión misticadora. Primero una inversión general entre las ideas y “la realidad” y luego una inversión específica entre los distintos componentes de esa realidad. Por medio de esas dos inversiones paralelas aquello que es la base y la parte activa de la realidad es presentado como derivado y menos esencial. Para llegar a la verdad hay por ello que darle vuelta a la exposición de Hegel. Se trata, en otras palabras, de reestablecer la verdadera relación existente entre la “base” y la “superestructura”, para usar el lenguaje posterior de Marx.

Respecto de la primera inversión, aquella entre ideas y realidad, Marx comienza su crítica rechazando de plano el punto de vista de Hegel acerca de la realización de la lógica en el Estado, es decir, la consideración hegeliana que ve las distintas instancias del Estado como concretizaciones de las categorías lógicas. Sobre esto Marx repite con escasas modificaciones las tesis de Feuerbach acerca de la inversión entre sujeto y predicado u objeto: “Hegel, en vez de verlas como predicado de sus sujetos, independiza los predicados y hace que luego se transformen místicamente en los sujetos de sus sujetos [...] Por lo tanto el sujeto real aparecerá como resultado, cuando lo que hay que hacer es partir del sujeto real y entender su objetivación.”¹⁹¹

Marx plantea que lo que Hegel consigue con este procedimiento tan peculiar es un empirismo misticado, que no es sino una

¹⁹⁰ Esta expresión está en *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*. Este texto está incluido en la edición de las obras completas conocida como MEW (I, 1976, pp. 26-27) pero no en MEGA.

¹⁹¹ OME 5 (1978), p. 29; MEGA I:2 (1982), pp. 24-25.

“disolución y restauración filosóficas de la empiria existente”.¹⁹² De esta manera Hegel le da legitimidad y mistifica lo existente, transformándolo primero en una categoría lógica independiente para luego reencarnar esa categoría lógica en aquella realidad de la cual la había extraído. Con ello se crea la apariencia de que la realidad es la realización de las categorías lógicas cuando en realidad se trata justamente de lo inverso, es decir, que estas categorías no son sino reflejos conceptuales o ideológicos de la realidad. Pero según Marx de esto no se deduce, y esto es lo esencial, que las ideas de Hegel deban descartarse sin más. Muy por el contrario. Marx repite una y otra vez que Hegel ha realmente captado las circunstancias y los problemas más importantes de su época, revelando los secretos de su tiempo para quien, armado con el método crítico de Feuerbach, sepa leerlo “invertidamente”. En ello reside para Marx la grandeza de Hegel. Esta consideración lo llevará, un año más tarde, al siguiente juicio entusiasta sobre la *Fenomenología del Espíritu*: “La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto se atiene al *extrañamiento* del hombre –aunque el hombre aparece sólo en la forma del Espíritu– se encuentran ocultos en ella *todos* los elementos de la crítica y con frecuencia *preparados y elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista del mismo Hegel.”¹⁹³

Pasemos ahora a analizar más de cerca la segunda inversión hegeliana, aquella que trata de la relación entre los distintos componentes de la realidad. Según Hegel el Estado es la base misma del edificio social y su principio activo. La familia y la sociedad civil son, a su vez, sus derivados pasivos. Marx, siguiendo una vez más el método de Feuerbach, da vuelta esta proposición obteniendo así “la verdad”: “La familia y la sociedad civil son los presupuestos de Estado. Ellas son realmente activas, pero la

¹⁹² Esta expresión proviene de la crítica a la dialéctica de Hegel contenida en los *Manuscritos de París* del año siguiente. MEGA I:2 (1982), p. 411.

¹⁹³ OME 5 (1978), p. 416-17; MEGA I:2 (1982), p. 404.

especulación invierte la situación.”¹⁹⁴ El Estado no es para Marx sino la expresión de la sociedad civil o, como él lo dice expresivamente, su abstracción.¹⁹⁵ La existencia y estructura del Estado se deben explicar a través de un análisis de la sociedad civil que lo sustenta y este análisis lleva, a su vez, a la propiedad privada que según Marx es la esencia de la sociedad civil y por ello la base real del Estado. De esta manera Marx llega, invirtiendo a Hegel, a lo que será la tesis fundamental de su concepción futura de la historia. En un célebre texto de 1859 Marx resumirá este paso decisivo en su evolución de la siguiente manera:

Mi primer trabajo emprendido para resolver las dudas que me azotaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción apareció en 1844 en los Anales franco-alemanes, que se publicaban en París. Mi investigación me llevó a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política.¹⁹⁶

En el texto de 1843 el problema todavía no había sido definido exactamente de esta manera sino que Marx se limita a hablar de la propiedad privada como el secreto y la verdadera esencia de las leyes y el Estado: “¿Cuál es por tanto el poder del Estado político sobre la propiedad privada? *El propio poder de la propiedad privada*, su ser hecho existencia. ¿Qué le queda al Estado político frente a este

¹⁹⁴ OME, *ibid.*, p. 8; MEGA, *ibid.*, p. 8.

¹⁹⁵ MEGA, *ibid.*, p. 88.

¹⁹⁶ Se trata del Prólogo a la *Contribución a la crítica de economía política*. Marx y Engels I (1955), p. 342; MEW XIII (1964), p. 8.

ser? La *ilusión* de que es él quien determina, cuando en realidad es determinado.”¹⁹⁷

Para Marx es la estructura misma de una sociedad civil atomizada, efecto de la primacía de la propiedad privada y de los intereses particulares, lo que explica la existencia de lo que él llama un “Estado político”, es decir, de un órgano separado y especializado que mantiene la unidad de una sociedad profundamente fragmentada por los intereses contrapuestos que la conforman. Pero esta unidad no puede ser otra cosa que una unidad falsa, la expresión alienada de una sociedad alienada. En este análisis se encuentra la base de la idea de la sociedad comunista como una sociedad que aboliendo la propiedad privada y la alienación hace superfluo al Estado mismo.

Entre sus comentarios sobre la composición de la sociedad civil Marx hace una apreciación que anuncia la manera en que él definirá al proletariado algunos meses más tarde. Así se refiere a aquellos trabajadores no propietarios que siendo una parte de la sociedad civil son de hecho su base y su negación: “Lo característico es que la carencia de bienes y el estamento del trabajo directo, concreto, constituyen no tanto un estamento de la sociedad civil sino la base sobre la que se apoyan y mueven sus componentes.”¹⁹⁸ Así, detrás de la propiedad privada como fundamento de la sociedad civil comienza a asomar un fundamento de ese fundamento: aquellos que sólo disponen de su fuerza de trabajo.

En este punto es pertinente detenerse un momento en la metodología crítica que Marx ha tomado de Feuerbach y que lo va llevando, paso a paso, a sus nuevos puntos de vista. Lo que claramente se puede observar es que la inversión sistemática del pensamiento dialéctico de Hegel va mucho más allá de un puro método, entendido como un instrumento diferente y desprendido

¹⁹⁷ OME 5 (1978), p. 125; MEGA I:2 (1982), p. 109.

¹⁹⁸ Ibid, p. 101; *ibid.*, pp. 89-90.

del contenido o materia que se está analizando. Además, esta inversión poco tiene que ver con la clásica contraposición entre idealismo (Hegel) y materialismo (Marx). La inversión que Marx realiza del pensamiento de Hegel se refiere tanto al método como al contenido o, para decirlo de una manera más propia, a la dialéctica misma tal como Hegel la entendía, es decir, como una unidad inseparable de método y contenido. Como ya hemos visto, para Hegel “el método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*, que lo impulsa hacia adelante.”¹⁹⁹ Marx, como buen hegeliano que era, sabía muy bien esto y jamás se le hubiese ocurrido tratar a la dialéctica como una mera herramienta, una especie de martillo que sirve para golpear clavos, calabazas o lo que sea.

Esta forma de proceder por parte de Marx tiene consecuencias decisivas. Por medio de la inversión del contenido mismo de los postulados hegelianos Marx hace suya la *estructura* de la visión de Hegel tanto de su presente como de la historia. El que luego esta estructura se ponga de pies, de cabeza o de otra forma no cambia ni su estructura ni su dinámica interna. Es por ello que Marx ve a Hegel como aquel pensador que a pesar de su perspectiva invertida ha captado la verdadera esencia de la realidad y de sus leyes de movimiento. De esta manera Marx asume las premisas mismas del pensamiento hegeliano y con ellas toda una herencia metafísica que es la que le da sentido no sólo a las respuestas de Hegel sino, sobre todo, a sus preguntas. Así, el gran filósofo-cortesano que fue Hegel podría continuar su aventura bajo formas que, a no dudarlo, lo hubiesen sorprendido de sobremanera.

Para concluir este apartado quisiera decir algunas palabras sobre el segundo punto de importancia decisiva en la crítica de Marx a Hegel. Se trata de su crítica a la forma hegeliana de entender la

¹⁹⁹ Hegel (1968), p. 50.

negación de la negación. Esta crítica recorre como un hilo conductor todo el *Manuscrito de Kreuznach* pero logra su expresión más clara y explícita un año después. Así se expresa la misma en los *Manuscritos de París*: “En Hegel por tanto la negación de la negación no es la confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente [...] Un papel peculiar juega en ello la *superación (das Aufheben)*, en la que la negación y la preservación están entremezcladas, es decir, la afirmación.”²⁰⁰

Esta crítica debe ser considerada cuidadosamente ya que expresa la diferencia más decisiva entre el pensamiento de Marx y el de Hegel. Marx critica la superación o *Aufhebung* hegeliana por aquel elemento conservador que le es esencial, es decir, por la afirmación y conservación del pasado que ésta lleva consigo. Como ya lo hemos visto este es un rasgo distintivo de la filosofía de la historia de Hegel en que todo se conserva y que hace del fin de la historia la verdadera confirmación del pasado pero bajo una forma más adecuada. Para Marx esta forma “reaccionaria” de usar la dialéctica se manifiesta plenamente en la doctrina hegeliana del Estado según la cual en el seno mismo del Estado racional se afirma y conserva la vieja sociedad civil y, con ello, la existencia dividida y alienada de los individuos. Desde su punto de vista revolucionario la negación de la negación hegeliana no es sino un compromiso lamentable con el pasado. Para Marx el asunto debe ser planteado de una manera radicalmente diferente: la verdadera negación de la negación que pone fin a la historia, es decir, el momento de la superación definitiva de la alienación humana, es un estado completamente nuevo en el que lo viejo y superado verdaderamente desaparece para darle paso al una realidad cualitativamente diferente. El pasado y sus avances son para Marx una materia prima necesaria pero que será absolutamente transformada en el paso al nuevo mundo del futuro. Con ello Marx se

²⁰⁰ OME 5 (1978), p. 425; MEGA I:2 (1982), pp. 411-12.

aparta definitivamente del realismo de Hegel para encaminarse decisivamente hacia una visión utópica del porvenir.

La solución de Marx

Como se ha explicado, Marx critica la filosofía hegeliana del derecho por ser una ratificación y justificación idealizada de las injusticias y la alienación existentes. Es por ello que Marx dirige su artillería contra el concepto mismo de Estado que Hegel presenta como el fin final de la historia. Esta crítica es muy amplia y me atrevo aquí sólo a considerar un punto de decisiva importancia, a saber, la crítica del elemento o estrato que es el soporte y la encarnación misma de todo el Estado racional hegeliano: la burocracia estatal.

El análisis que Marx hace de la burocracia estatal es muy incisivo y está muy lejos de aquel reduccionismo simplón que posteriormente caracterizará a los análisis marxistas del Estado, en los que se lo ve como un simple “brazo” o “herramienta de las clases dominantes” siguiendo la famosa frase del *Manifiesto* que define el Gobierno del Estado moderno como “la junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”. Marx apunta aquí, por el contrario, a una relación compleja y llena de conflictos entre Estado y sociedad civil en que la burocracia estatal aparece como un actor con intereses, formas de conducta e incluso una moral que le son específicos e irreductibles. En ese análisis se establece que la burocracia estatal no es un “lacayo de la burguesía” pero tampoco es aquel “estamento universal” de que hablaba Hegel. Se trata de un estamento igualmente egoísta y limitado que todos los demás componentes sociales, siendo por ello la expresión más característica de una sociedad dividida y alienada en que lo general o universal expresa los intereses particulares de la burocracia estatal.

La base de este análisis, como ya lo hemos visto, está plenamente desarrollado en la *Fenomenología*, cuando se dice que en la época intermedia de la alienación y división de la sociedad los intereses individuales se han hecho particulares, es decir, se han disociado de lo general y, a su vez, lo general ha sido convertido en la esfera particular de unos pocos que de hecho lo transforman en su propiedad. Este es el orden que Hegel, según Marx, idealiza y legitima en su filosofía del Estado. El problema esencial, según Marx, es que Hegel conserva en vez de superar la división misma de la sociedad en una serie de intereses particulares y la separación de lo particular y lo general bajo las figuras de la sociedad civil y el Estado. Este es un ejemplo típico de la forma “reaccionaria” en que Hegel usa la dialéctica en la cual la superación es fundamentalmente una conservación de lo existente y no, como Marx lo busca, su negación radical. En este caso se trata de la división misma entre lo particular y lo general que debe ser superada, es decir, abolida de acuerdo a la forma utópica de Marx de aplicar el concepto de negación de la negación, y con ello se hará desaparecer al Estado mismo en cuánto esfera separada y diversa de la sociedad. He aquí algunas frases características de esta crítica que apunta a la división misma entre esfera política y sociedad civil como el problema esencial a resolver: “Hegel parte de la separación entre ‘Estado’ y sociedad ‘civil’ [...] y la verdad es que la burocracia se basa en esta separación [...] La burocracia posee en propiedad privada el ser del Estado, la esencia espiritual de la sociedad [...] La identidad del interés del Estado y del fin privado particular se halla plasmada en la burocracia, de modo que el interés del Estado se convierte en un fin privado particular frente a otros intereses privados.”²⁰¹

La solución de Marx apunta a la abolición real de la sociedad dividida y de la separación entre los distintos intereses y esferas sociales. Su solución apunta ya al milenio o reino celestial traído a

²⁰¹ Ibid., pp. 57-60; ibid., pp. 49-52.

la tierra donde el todo y las partes se abrazan y transforman en una sola unidad, una “sociedad total” donde sólo existe el nosotros ya que todos somos uno: “La supresión de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general se convierta en interés particular *realmente* y no, como en Hegel, sólo mentalmente, en la *abstracción*; y ello sólo es posible si el interés *particular* se convierte realmente en interés *general*.”²⁰²

Lo que Marx define así es el horizonte normativo de su búsqueda. No sabe aún que tipo de sociedad es la que puede calzar en su molde, ni menos aún que sistema económico pueda resolver su “deseo de totalidad”. Tampoco sabe qué fuerzas sociales serán las protagonistas del acto de redención de la especie que nos lleve a la sociedad total o totalitaria, pero ya no hay duda, la mirada utópica y mesiánica está lanzada hacia el futuro. La redención final está en la otra esquina si bien Marx aún no sabe que esquina es esa.

En todo caso vislumbra un camino para llegar allí: la democratización radical de la sociedad por medio del sufragio universal. Es por ello que su proyecto político se concreta en la reforma electoral: “De ahí que la *reforma electoral* sea la exigencia inmanente de que se *disuelva* el *Estado político abstracto*; pero igualmente exige la *disolución de la sociedad civil*.”²⁰³

Estamos aún lejos de la idea de la hecatombe revolucionaria como momento depurador-salvador de la humanidad pero la crítica a Hegel ya ha alcanzado un punto de no retorno que marcará, además, esa actitud tan contradictoria respecto del Estado que será propia del marxismo futuro y por la cual se practicará el estatismo más absoluto en el nombre de lo que no es sino una utopía

²⁰² Ibid., p. 60; *ibid.*, p. 52.

²⁰³ Ibid., pp. 149-150; *ibid.*, p. 131.

anarquista.²⁰⁴ Es por ello que Maximilien Rubel tiene razón al decir que “la crítica de Marx a la filosofía política de Hegel adopta así una orientación cada vez más radical, hasta que simplemente se transforma en una *negación del Estado*. Sin nombrar la palabra una sola vez, el *anarquismo* es el contenido profundo de la concepción de Marx.”²⁰⁵

La sociedad totalitaria y el proletariado-mesías

El programa político de Marx, que todavía en el *Manuscrito de Kreuznach* es muy modesto y poco definido, será concretizado y radicalizado de manera decisiva en dos importante textos publicados en París en febrero de 1844 en el periódico que Marx y Ruge editarán allí bajo el nombre de *Deutsch-Französische Jahrbücher* (“Anales franco-alemanes”). El primero de esos textos se titula *Sobre la cuestión judía* y en su versión original fue escrito en Alemania durante el otoño de 1843 pero retrabajado en París (adónde Marx se había mudado en octubre de 1843) bajo la influencia del ya mencionado escrito de Moses Hess titulado *Sobre la esencia del dinero*. En *Sobre la cuestión judía* Marx expone plenamente la idea de la sociedad total o totalitaria como utopía futura. El segundo texto fue elaborado completamente en París y lleva por título *Sobre la crítica de la filosofía hegeliana del derecho – Introducción*. Es en este escrito donde el proletariado aparece por vez primera en la obra de Marx como aquella clase que está llamada, para poder lograr su propia emancipación, a emancipar definitivamente al resto de la humanidad.

²⁰⁴ Esto, tal como se verá en el ensayo siguiente, se hace patente de una forma asombrosa en *El Estado y la revolución*, obra escrita por Lenin en la víspera de la toma del poder en Rusia.

²⁰⁵ Rubel (1957), p. 65.

La sociedad totalitaria y el hombre-especie

Sobre la cuestión judía (Zur Judenfrage) constituye el punto de ruptura definitivo entre Marx y su viejo amigo y mentor Bruno Bauer. Este texto muestra, además, la influencia culminante de Feuerbach sobre Marx, si bien desarrollada de una manera que pronto llevará a que tanto Feuerbach como Ruge se distancien de Marx.

El tema de *Sobre la cuestión judía* es la diferencia entre lo que Marx llama la *emancipación política* y la *emancipación humana*. Su postulado básico –con el cual claramente deja atrás el democratismo genérico del *Manuscrito de Kreuznach*– es que la emancipación política tiene muy poco que ver con la emancipación humana, a la cual puede servirle de antesala pero que no debe de manera alguna ser confundida con la misma. Marx plantea que incluso si se alcanza una situación comparable a la que Francia alcanzó por medio de su célebre revolución o a la que Estados Unidos alcanzó gracias a su emancipación, es decir, una situación caracterizada por la democracia política y la igualdad de derecho de los ciudadanos, esto no significa que se haya logrado una verdadera emancipación humana. Muy por el contrario. El nuevo estadio alcanzado a través de estas reformas democráticas no es sino el reconocimiento desembozado del dominio de los intereses particulares, del dominio irrestricto de la propiedad privada y del poder del dinero. Esto implica la victoria más plena “del ser humano egoísta” y de la sociedad civil, es decir, de la sociedad dividida y particularizada donde según Marx impera el *bellum omnium contra omnes* (“la guerra de todos contra todos”). Esta conclusión lleva a Marx a dar un paso decisivo que tendrá las repercusiones más importantes para el futuro movimiento marxista: el rechazo categórico de los puntos de vista del liberalismo clásico y la búsqueda de la emancipación definitiva del ser humano a través de una forma colectivista de organización social.

En este contexto Marx dirige una dura crítica al significado mismo, de principio, de los derechos humanos tal como los mismos se plasmaron en las célebres declaraciones estadounidense y francesa de los mismos. Estos derechos son criticados por ser la expresión del hombre egoísta, la quintaesencia del derecho superior del individuo frente al colectivo o a la sociedad. Las palabras de Marx a este respecto merecen ser citadas con cierta extensión ya que estamos aquí en presencia de la esencia antiliberal del paradigma que, radicalizando la búsqueda hegeliana de la armonía o reconciliación entre el todo y las partes, formará el núcleo mismo de la ideología marxista:

*Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los **droits du citoyen**, los llamados derechos humanos, los **droits de l'homme**, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad [...] Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie (**Gattungswesen**), los derechos humanos presentan la misma sociedad y la vida de la especie (**Gattungsleben**) como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria.²⁰⁶*

Para Marx los únicos derechos importantes son los derechos políticos, es decir, los del ciudadano en su calidad de tal. De esta manera, y al igual que Hegel, el hombre deja de existir en sí para quedar reducido a su calidad de miembro del Estado (o de la comunidad políticamente organizada) y a los derechos que éste le reconozca como ciudadano. Es por ello que Marx no puede entender como los franceses pudieron crear un tipo de derechos que sólo son obstáculos ante la voluntad política colectiva, dere-

²⁰⁶ OME 5 (1978), pp. 195-197; MEGA I:2 (1982), pp. 157-159.

chos que crean una esfera que está más allá de la política o del colectivo: “Es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad.”

Marx quiere *la sociedad total*, omniabarcante y sin barreras –es decir sin derechos individuales que le pongan límites– entre el hombre y el colectivo social representado por el Estado. Esta es, exactamente, la esencia de la definición original de los conceptos de Estado totalitario y totalitarismo, tal como Mussolini los usó ya en los años veinte del siglo pasado: “Todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado.” Esta es por cierto la misma forma de concebir los derechos y las “libertades” que vimos al estudiar a Hegel, que es el primer gran pensador totalitario *avant la lettre*.

Es justamente esta forma totalitaria de ver las cosas la que hace que Marx manifieste un particular desagrado por la idea de la libertad, como libertad individual, expresada en la Constitución francesa de 1793 en que se dice (artículo 6, que no es sino una repetición de la famosa declaración de 1791) que “la libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique los derechos de otro”. Ante esto Marx comenta: “O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse sin perjudicar a otro se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto nómada aislada y replegada sobre sí misma.”²⁰⁷ Para con esta libertad tan clásica, que es la esencia del liberalismo, ni Marx ni los marxistas tendrán la más mínima simpatía. Tampoco la tendrán

²⁰⁷ Ibid., p. 195; *ibid.*, p. 157.

otros totalitarios como ser los fascistas italianos, los nazis alemanes o los fundamentalistas islámicos.

La evidente continuidad existente entre Hegel y Marx en este terreno no debe, sin embargo, ocultar la importante diferencia entre el realismo conservador del pensamiento totalitario de Hegel y el utópico revolucionario del totalitarismo de Marx. La totalidad de Hegel es una sociedad heterogénea, diferenciada y jerárquicamente organizada, es decir, una diversidad social organizada como un todo orgánico en el seno del Estado racional. Los individuos siguen por ello siendo distintos y desiguales, de acuerdo a la función social y el lugar que ocupen en esa totalidad. Marx no puede aceptar esta solución, que para él no hace sino conservar las alienantes divisiones del pasado. Su totalitarismo es radicalmente nivelador y se plasma por ello en la idea de una sociedad futura en que se realiza *la abolición de toda diferencia y heterogeneidad*. Se trata, con otras palabras, del sueño de una “sociedad homogénea”, para usar la expresión que Lucio Colletti utiliza para describir la utopía de Marx,²⁰⁸ es decir, de una sociedad sin clases, jerarquía o grupos de interés, en la cual Estado y sociedad civil se reunifican tal como lo hacen el colectivo y los individuos. Esta utopía totalitaria e igualitaria es, evidentemente, la matriz en que pronto se plasmará el sueño comunista de Marx y sus seguidores.

Marx va, sin embargo, más allá de la pura idea del surgimiento de una sociedad total homogénea, es decir de una *renovatio mundi*. Plantea además la idea de la renovación del ser humano y el nacimiento de un hombre nuevo, para usar la expresión que Che Guevara popularizase. De una manera que recuerda de forma asombrosa el misticismo mesiánico medieval plantea el surgimiento de lo que podríamos llamar el “hombre-especie”, es decir, un hombre reunido o amalgamado con la especie humana, con el colectivo de los hombres. Se trata de la desaparición radical del

²⁰⁸ Colletti (1980), p. 178 y siguientes.

individuo como una realidad única e irreductible. Así, desaparecido el individuo desaparecerá el individualismo y con ello toda división social. La especie será sólo una realidad, el Uno se hará parte del Todo, las almas perdidas de los neoplatónicos volverán así a fundirse en la sustancia del Creador. Estamos, como se ve, en la más pura mística de aquella gran tradición dialéctica de la cual Marx es su culminación. Sus palabras merecen, por todo lo que dicen sobre la esencia místico-religiosa del marxismo, ser meditadas con detención: “Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus ‘fuerzas propias’ como fuerzas *sociales*, no se separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana.”²⁰⁹

Para lograr el objetivo de emancipar definitivamente al hombre de toda alienación y crear este hombre nuevo que es el hombre-especie no hay para Marx más opción que eliminar la verdadera esencia de la sociedad moderna que no es otra que el interés privado y el afán de lucro así como su base que es el poder de la propiedad privada y del dinero. Esto es lo que Marx posteriormente designará con el término de capitalismo pero que en este momento designa con la expresión *Judenthum* ya que según él la esencia misma del judaísmo no es otra que esta actitud capitalista llevada a su extremo. Sus palabras, que parecen sacadas de un panfleto antisemita, son contundentes: “No busquemos el secreto del judío en su religión, sino el secreto de la religión en el judío real. ¿Cuál es la base profana del judaísmo? Las necesidades *prácticas, sus intereses*. ¿Cuál es el culto profano del judío? La *usura*, el *chalanceo*. ¿Cuál es su Dios? El *dinero*.”²¹⁰ Es por ello que la supresión de todo esto implicará la supresión definitiva del

²⁰⁹ OME 5 (1978), p. 201; MEGA I:2 (1982), pp. 162-163.

²¹⁰ OME 5 (1978), p. 203; MEGA I:2 (1982), p. 164.

judaísmo mismo: “Bueno, pues la emancipación del chalaneo y del dinero, o sea del judaísmo práctico, real, será la emancipación inmanente propia de nuestro tiempo. Una organización de la sociedad que suprimiese los presupuestos, es decir la posibilidad, de la usura, habría acabado con el judaísmo.”²¹¹ Con ello, la misma religión judía llegaría a su fin ya que con ese cambio “la conciencia religiosa judía se disolvería como un jirón de niebla en el aire real que respira la sociedad.”²¹²

Sobre la cuestión judía contiene además una serie de razonamientos sobre la alienación y el fetichismo económicos que anuncian plenamente las ideas que Marx posteriormente expondrá sobre la materia tanto en los *Manuscritos de París* como en *El capital*. Aquí se puede rastrear claramente la raíz filosófico-especulativa de aquellas teorías económicas que Marx con el tiempo presentará como producto de una larga investigación científica. En estos razonamientos Marx se sirve de ideas desarrolladas tanto por Hegel como por Feuerbach y que, como ya se expuso, su amigo Moses Hess había recientemente aplicado a la esfera económica. De la misma manera que Hess, Marx argumenta que una economía basada en la propiedad privada crea una situación en la cual las creaciones y productos del hombre cobran una existencia independiente, enajenada o extrañada de sus creadores quienes, a su vez, pierden control sobre sus creaciones, dejan de verlos como sus productos y terminan adorándolos como lo han hecho con sus dioses. La economía cobra así, bajo la forma última del dinero, una vida propia que termina por someter a su dominio a los hombres. Se

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid. Es a partir del grosero antisemitismo de este escrito que Paul Johnson ha podido definir a Marx de la siguiente manera: “Marx no fue simplemente un pensador judío, fue también un pensador antijudío.” Según Johnson, puede incluso “afirmarse que la teoría del comunismo fue el producto final del antisemitismo teórico de Marx.” Esto en la medida en que Marx, como ya lo vimos, ve la eliminación del judío y del judaísmo mismo como una consecuencia lógica de la instauración del comunismo y la eliminación con ello de la esencia real del judaísmo que según Marx no es otra que el afán de lucro y el capitalismo. Johnson (2005), pp. 512-520.

trata, como fácilmente se ve, del mismo mecanismo que Feuerbach había presentado como el secreto de las creencias religiosas y de la filosofía hegeliana: el predicado o lo causado (Dios o las ideas) se transforman en sujeto o lo causante, dando origen así a una representación invertida de la verdadera relación existente entre el hombre y sus creaciones. Marx resume sus ideas de la siguiente manera: “El dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera otro Dios a su lado. El dinero envilece a todos los dioses de los hombres y los transforma en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas constituido en sí mismo. O sea que le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que le caracterizaba. El dinero es la realidad del trabajo humano y la existencia humana enajenados, realidad ajena que domina al hombre y que el hombre adora.”²¹³

En los párrafos finales de *Sobre la cuestión judía* se unen todos los cabos. La idea del fin del judío como tal se funde con la idea del fin del individuo en lo que no es más que el fin apoteósico de la vida escindida y conflictiva de la especie humana y el surgimiento del hombre-especie: “Tan pronto como la sociedad logre superar la realidad *empírica* del judaísmo, el chalaneo y sus presupuestos, el judío se habrá hecho *imposible*; su conciencia habrá perdido su objeto, la base subjetiva del judaísmo –las necesidades prácticas– se habrá humanizado, el conflicto de la existencia individual-sensible (*der individuell-sinnlichen Existens*) del hombre con su existencia a nivel de especie (*der Gattungsexistens*) se hallará superado.”²¹⁴

Esta forma de usar las ideas de Feuerbach y el planteamiento de la absorción plena del individuo en la especie va por cierto mucho más allá de lo que el humanismo de Feuerbach había planteado. Éste no había planteado nunca este tipo de final místico de la historia que no hace sino terrenalizar la promesa de la redención. Tampoco había planteado aquel tipo de revolución total de las

²¹³ OME 5 (1978), p. 205; MEGA I:2 (1982), p. 166.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 208; *Ibid.*, p. 169.

condiciones socioeconómicas imperantes que para Marx era la premisa *sine qua non* del surgimiento del “ser-especie” (*Gattungswesen*) u hombre-especie y la sociedad total. Tanto es así que Marx trata luego, sin el más mínimo éxito, de explicarle a Feuerbach que el comunismo no es sino la consecuencia lógica de sus propias ideas.²¹⁵

Sumando lo hasta aquí dicho se puede constatar que el camino que lleva a Marx al comunismo y a fundar lo que posteriormente será conocido como marxismo se encuentra ya considerablemente avanzado si bien el término de comunismo no ha sido aún tomado como manera de designar esta reunificación final del ser humano con su especie. El *tours de force* filosófico-especulativo de Marx con Hegel va produciendo una respuesta radical y utópica a las preguntas que este último había planteado. La forma de organización de la futura sociedad está aún definida como una simple negación de la existente y de su núcleo que es la propiedad privada. Tampoco se ha identificado aquella fuerza social capaz de realizar este paso hacia el fin de la historia ni se ha creado una teoría del movimiento histórico que haga necesario ese fin de la historia. Todo ello vendrá luego pero no es lo fundamental para entender la evolución del pensamiento de Marx. El motor de esa evolución –es decir las grandes preguntas a que busca responder y las aspiraciones que quiere saciar– ya está claro. De esas preguntas y aspiraciones –y no de largas investigaciones científicas o cualquier cosa que se le parezca– surgirán las respuestas adecuadas a las mismas, aquellas que eran necesarias para darle consistencia al sueño de reunificación y redención final que era el norte deslumbrante del gran profeta de la modernidad.

²¹⁵ Carta de Marx a Feuerbach de 11 de agosto de 1844. MEGA III:1 (1975), p. 63.

El invento del proletariado-mesías

La solución futurista que Marx le da al problema de la alienación y división de la existencia humana conlleva una serie de cuestiones inexistentes para Hegel. Si el fin de la historia aún no se ha realizado es decisivo descubrir las fuerzas que apuntan hacia el mismo. De singular importancia es poder encontrar aquellos hombres, aquella fuerza social, que no sólo necesite y quiera sino que además pueda realizar la transformación redentora, es decir, que venga a realizar lo que la filosofía ya ha establecido como el fin de la historia. Esta necesidad de encontrar verdaderos actores sociales que puedan hacer realidad el proyecto especulativo de los filósofos es algo que Marx aprendió duramente del fracaso a que había conducido la soledad elitista de los jóvenes hegelianos. Este será el tema de uno de los textos más brillantes y además concisos de la producción de Marx, su *Introducción a Sobre la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* –es decir al *Manuscrito de Kreuznach*– escrita entre diciembre de 1843 y enero de 1844 y publicada el mes siguiente en los *Anales franco-alemanes*.

Hegel, como ya se ha visto, había creído encontrar en los funcionarios públicos o burocracia estatal aquel estamento que podía encarnar y representar los intereses generales de la sociedad superando así los egoísmos de la sociedad civil y haciendo de la armonía de la totalidad su propio interés particular. Será en París, bajo la influencia de sus nuevas experiencias y contactos, que Marx logrará identificar una fuerza social que pueda cumplir un rol similar a aquel asignado por Hegel a la burocracia. Esa fuerza será, como se sabe, el proletariado fabril que ya era una realidad muy palpable en la capital francesa a diferencia de lo que ocurría en Alemania. De esta manera Marx da un paso más en su reformulación futurista del sistema hegeliano. Primero había redefinido la esencia de la futura sociedad armónica y ahora pasaba a redefinir su creador y soporte social.

Apenas con dos meses de estadía en París el joven Marx se siente en condiciones de hacerle conocer al público alemán su gran descubrimiento:

*¿Dónde reside pues la posibilidad **positiva** de la emancipación alemana? **Respuesta:** En la constitución de una clase con **cadena** **radicales**, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un **derecho especial**, ya que no es una **injusticia especial** la que padece sino la **injusticia a secas**; que ya no puede invocar ningún título **histórico** sino su título **humano**; que en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la **pérdida total** del hombre y por tanto sólo **recuperándolo totalmente** puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el **proletariado**.²¹⁶*

Este párrafo notable es el primero en que el proletariado aparece en la producción de Marx y lo más sorprendente es que ya aparece dotado de todos aquellos atributos y con aquella misión histórica que lo caracterizarán en la visión marxista del mundo. El proletariado del marxismo sale de la cabeza de Marx tal como Atenea de la de Zeus: perfectamente formado, con su armamento reluciente y dispuesto a la lucha. En ambos casos se trata, a no dudarlo, de un mito que en su momento muchos tomaron por realidad. Este proletariado mítico y mesiánico tiene por cierto poco o nada que ver con los obreros de carne y hueso de las industrias modernas. En este sentido es correcto decir que Marx *inventó al proletariado* y a través de sus anteojos milenaristas sería visto por generación tras generación de creyentes en la profecía marxista.

²¹⁶ OME 5 (1978), pp. 222-223; MEGA I:2 (1982), pp. 181-182.

Este invento mítico fue sin duda inspirado por los obreros industriales franceses y también por las ideas acerca del proletariado ya difundidas por Moses Hess y Lorenz von Stein. Todo esto es la materia prima de la cual será creado el proletariado del marxismo, pero esta materia prima, esta arcilla maleable fue trabajada con las “manos filosóficas” de Marx. La forma resultante, es decir el mito mesiánico, no surge de por sí de la materia prima tal como el Moisés o el David de Miguel Ángel no surgieron espontáneamente de los cortes de mármol con que este trabajó. La creación de Marx surge de sus preguntas filosófico-existenciales, de esa herencia metafísica y dialéctica que de los siglos le llega a través de Hegel, de las expectativas de redención del cristianismo y de sus intentos heréticos de realizarlas en la tierra. Es la búsqueda del mesías moderno, del realizador del sueño milenario, lo que hace que Marx “lo encuentre” en esos seres humanos que por lo demás no conocía sino de oída.

Este camino filosófico-especulativo hacia el proletariado ha sido notado por diversos estudiosos de la evolución de Marx. Leszek Kolakowski, por ejemplo, dice lo siguiente en el primer tomo de *Las principales corrientes del marxismo*: “Hay que notar que la idea de la especial misión del proletariado [...] hace su primera aparición en el pensamiento de Marx como una deducción filosófica más que como un producto de la observación. Cuando Marx escribió su *Introducción*, había conocido escasamente el movimiento real de los trabajadores; sin embargo, el principio que estableció en este período seguirá siendo después el fundamento de su filosofía social.”²¹⁷ A la misma conclusión llegó André Gorz en su libro *Adiós al proletariado*. Sus palabras merecen una cita más larga:

La teoría de Marx sobre el proletariado no se funda ni en un estudio empírico de los conflictos de clase ni en una experiencia del radicalismo proletario ganada a través de la lucha. Ni los estudios empíricos ni las

²¹⁷ Kolakowski (1980), p. 135.

*experiencias de lucha pueden llevar al descubrimiento de la misión histórica del proletariado, una misión que según Marx es el fundamento mismo del ser del proletariado como clase [...] Para el joven Marx no era la existencia de un proletariado revolucionario que mostraba que su teoría era correcta. Por el contrario, era su teoría la que hacía posible predecir el surgimiento de un proletariado revolucionario y que establecía que aquello era necesario. La primogenitura fue de la filosofía. La filosofía anticipó el desarrollo de las cosas y estableció que el sentido de la historia era el surgimiento de una clase universal que era la única que podría liberar a la sociedad.*²¹⁸

Ahora bien, un análisis más detallado de la forma en que Marx crea a su proletariado mítico pone de manifiesto una lógica muy especial, una verdadera “dialéctica de la miseria” o “*dialectique de l’inhumain*” como Frédéric Bon y Michel-Antoine Burnier la han llamado.²¹⁹ Es en razón de su “sufrimiento universal” que el proletariado tiene un “carácter universal; es porque sus males son una “injusticia a secas” y su existencia “la pérdida total del hombre” que el proletariado puede “recuperar totalmente” al hombre; son, para resumir, sus “cadenas radicales” las que lo convierten en aquella clase que no puede emanciparse sin emancipar al resto de la sociedad. Esta “prueba dialéctica” de la misión histórica del proletariado no puede dejar de sorprender y no es difícil darse cuenta que se requiere ser muy creyente para encontrarle alguna lógica a todo este “juego de los contrarios” donde la obra grandiosa que se espera del proletariado no hace sino fundarse en su degradación extrema. Enfrentados a este tipo de incongruencias lógicas los creyentes tradicionales habían apelado al misterio y al dogma; los nuevos creyentes eran sin embargo de otro cuño y apelaron a la ciencia, una ciencia “exacta y todopoderosa” que tendrían que inventar para justificar tanto sinsentido.

²¹⁸ Gorz (1982), pp. 30 y 35.

²¹⁹ Bon y Burnier (1971), p. 12.

Lo que es interesante de notar es que Marx, en su obra posterior, no sólo conservaría la idea del proletariado como la clase emancipadora universal sino también la forma misma de fundamentar tal pretensión. Cada vez que Marx vuelve a tocar el tema se hace presente esta dialéctica de la miseria, esta fe paradójica en que la explotación, alienación y subyugación más extremas podrían ser las parteras de la emancipación total y definitiva de la especie humana. En su primera exposición completa del así llamado materialismo histórico en *La ideología alemana* se repite de manera casi literal lo dicho en el texto ya comentado y es esta misma dialéctica de la miseria la que se encuentra, más de veinte años después y de la forma más rotunda posible, en algunos de los párrafos más célebres de *El capital* donde se habla de “la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación” que se acrecientan pero con ellas “se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo propio del proceso capitalista de producción.”²²⁰

El Marx de 1844 enfrenta sin embargo un problema que el Marx posterior va a rehuir sistemáticamente y que será el eje sobre el que se construirá el leninismo del futuro. Para él, tal como para el Lenin de el *¿Qué hacer?*, es evidente que el proletariado no posee los conocimientos y la preparación que le permitan plantearse conscientemente aquella misión emancipadora general que su posición objetiva en la sociedad existente supuestamente le asigna. Es por ello que el proletariado, “ese ingenuo suelo popular”, necesita de un aliado exterior que le ayude a formularse como clase universal dándole así una verdadera posibilidad de realizar aquello que ya es potencialmente su destino. Para cumplir ese destino el proletariado necesita del “rayo del pensamiento”, un aliado que, como la famosa chispa de Lenin, ponga en llamas la pradera de la revolución.

²²⁰ Marx I:3 (1975), p. 953; MEW XXIII (1962), pp. 790-791.

Este aliado o rayo providencial no es otro para Marx que “la filosofía”: “De la misma manera que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales* [...] La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* el *proletariado*.”²²¹

Al decir “la filosofía” Marx dice en realidad su propia interpretación de la misma. Es él quien tiene la verdad del ser histórico del proletariado, él es aquella “cabeza” que busca sus “armas materiales”, es decir los ejecutores de su pensamiento mesiánico. Él es, tal como un día lo creyó ser Hegel, el secreto mismo de la historia. Pero Marx esquivo esta conclusión obvia al hablar de “la filosofía” en vez de los o el filósofo, como si la filosofía tuviese una existencia abstracta que un día, como un rayo, fuese a caer sobre el proletariado para realizarse. Es interesante notar, en todo caso, la coherencia absoluta entre la solución al enigma del proletariado dada por Marx a comienzos de 1844 y aquella dada por Lenin casi sesenta años después. Para ambos el proletariado necesita de una ayuda exterior, de un consejero que le sople al oído la verdad de su propio ser. Lo que Lenin hace, sin embargo, es no esquivar la cuestión de quién será el portador de esa ayuda exterior. Para él no habrán dudas ni ningún motivo para ocultarlo: la cabeza pensante y vanguardia del proletario será el partido revolucionario que él dirige, el mismo que un día no trepidará en forzar al proletariado realmente existente a hacer aquello que el mito del proletariado le asignó como su glorioso destino. Es por ello que es absolutamente correcto plantear que Lenin y el leninismo son la concretización más consecuente y, de hecho, la única posible del pensamiento revolucionario de Marx, particularmente si uno se toma en serio aquella descripción del proletariado como una clase pauperizada y reducida a lo más elemental de la existencia. Sobre esto tendremos oportunidad de volver en el próximo ensayo.

²²¹ OME 5 (1978), p. 223; MEGA I:2 (1982), p. 182.

La visión que Marx presenta de su momento histórico en este texto es característica del pensamiento mesiánico que siempre cree estar a las puertas del milenio por más ilusorio que esto le parezca a cualquier observador más sobrio. Ya en marzo de 1843, en una carta a Arnold Ruge, había hablado de “la revolución que se encuentra a nuestras puertas.”²²² Esa era la realidad de Alemania tal como era vista por Marx. Francia y otras naciones europeas se habían acercado sucesivamente a este momento culminante pero Alemania se había ido quedando atrás y es justamente por ello que ahora puede dar un salto gigantesco que, gracias a su gran filosofía, la ponga de golpe a la vanguardia del movimiento emancipatorio universal. Así la historia puede ser acortada, pasando prácticamente de la Edad Media al futuro deslumbrante. Esto recuerda obviamente lo que algún día se planteará en la atrasada Rusia y luego en tantos países que quisieron “saltarse la historia” con ayuda de la garrocha de la revolución comunista. He aquí las palabras de Marx: “En Alemania la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como emancipación simultánea de las superaciones *parciales* de la Edad Media. En Alemania no se puede acabar con *ninguna* clase de esclavitud, sin acabar con *todas* las clases de esclavitud. La *concienzuda* Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla *de raíz*. La emancipación *del alemán* es la *emancipación del hombre*.”²²³

Así, con la invención del proletariado Marx ha dado un paso verdaderamente decisivo hacia su visión revolucionaria madura. Pero esta invención tiene en sí misma implicaciones muy importantes para la continuación del desarrollo intelectual de Marx. El cifrar sus esperanzas en el proletariado lo lleva a interesarse más profundamente por las ideas comunistas que ya por entonces se asociaban al naciente movimiento obrero así como por la reivindicación central del pensamiento comunista: la abolición de la propiedad privada. Al mismo tiempo, Marx comienza a

²²² Ibid., p. 166.

²²³ Ibid., p. 223; MEGA I:2 (1982), p. 182.

interesarse por los procesos económicos que habían dado origen al proletariado fabril moderno. Surge así un interés creciente por la “base material” de la sociedad y aquellas fuerzas productivas que son su núcleo.

Alquimia de la revolución y fenomenología del trabajo

Como hemos visto, ya a comienzos de 1844 Marx ha dado una serie de pasos decisivos en su avance hacia aquella visión del mundo que luego guiará toda su actividad posterior y al marxismo en general. A pesar de esto está todavía lejos de haber formulado una visión coherente de la historia de alguna manera comparable a la de Hegel. Este es el gran logro de aquella obra, una de las más célebres de Marx, a la que se abocará durante la primavera y el verano de 1844 y que será conocida como *Manuscritos de París* o *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.²²⁴ Esta obra gira de diversas maneras en torno a la *Fenomenología* de Hegel, proponiendo una visión de la historia en que la fenomenología del Espíritu hegeliano es reemplazada por la fenomenología del trabajo. Las similitudes entre ambas fenomenologías son evidentes, partiendo de la misma estructura y de las mismas preguntas pero dándole unas respuestas diferentes a las mismas. De esta manera la dialéctica histórica “idealista” es invertida y transformada en una dialéctica “materia- lista”, el Espíritu hegeliano se retira de la escena y en su lugar aparece el trabajo, pero sus roles en el gran drama de la historia universal siguen siendo los mismos. Con los *Manuscritos de París* Marx avanza considerablemente en su recreación del sistema hegeliano. Ahora no es sólo el fin final de la historia y su agente realizador que han sido reformulados sino también el motor o corazón de la historia, que desciende ahora de las alturas de la

²²⁴ Estos manuscritos fueron publicados por primera vez en 1932 llegando a tener una influencia notable en el marxismo “estilo 68”.

lógica al esfuerzo cotidiano de los seres humanos. Los *Manuscritos de París* contienen además otro tema de alto interés en la formación del paradigma marxista. Se trata de la primera descripción y análisis que Marx hace del sistema capitalista. Como veremos a continuación, el Marx posterior no hará sino profundizar esta visión temprana del capitalismo sin cambiarle nada que sea esencial. Esta visión, que es central para su profecía apocalíptico-milenarista, será la fuente de una verdadera camisa de fuerza mental que apresará para siempre el pensamiento Marx cegándolo, como veremos posteriormente, frente a las conclusiones más obvias de algunos de sus análisis más logrados del capitalismo. El de Marx es uno de aquellos casos sobre los que realmente se puede decir, parafraseando a Talleyrand, que en el resto de su vida “ni aprendieron ni olvidaron nada”.

***La alquimia de la revolución:
polarización, proletarización y pauperización***

Para entender la visión que Marx se forma sobre el capitalismo es menester decir algo sobre otro brillante joven hegeliano, Friedrich Engels, ya que son los estudios de Engels sobre la economía política clásica así como sus descripciones del naciente capitalismo industrial que tendrán una influencia decisiva sobre Marx. Engels tenía además aquello que Marx siempre va a rehuir, un conocimiento de primera mano de la realidad del mundo fabril.

Como ya se dijo, con el “descubrimiento” del proletariado Marx se va a interesar crecientemente por los procesos económicos y es justamente en ese momento cuando recibe desde Inglaterra un artículo de Engels con la intención de ser publicado en los *Anales franco-alemanes*. Engels había residido allí desde finales de 1842 para trabajar en una fábrica textil en Manchester de la que su padre, un acaudalado industrial del norte de Renania, era copropietario. Su artículo *Esbozo de crítica de la economía política*,

escrito en enero de 1844, constituye uno de los primeros intentos de producir una síntesis hegelianizante de la economía política clásica con el pensamiento comunista.

El texto de Engels está evidentemente influenciado por los escritos de Moses Hess, cosa nada sorprendente teniendo en cuenta que fue justamente Hess quien en octubre de 1842 inició al joven Engels, que todavía no cumplía 22 años, en las ideas comunistas. Según la visión apocalíptica de Engels el capitalismo conduce a una creciente disolución de las relaciones económicas y sociales tradicionales simplificando radicalmente la estructura social en cuanto la diversidad anterior de estratos y segmentos sociales tiende a reducirse a dos grandes clases diametralmente opuestas, la burguesía y el proletariado, de las cuales la primera explota sin miramientos a la segunda. Este proceso de polarización es un producto de la competencia desenfrenada típica del capitalismo y su final no puede ser otro que una revolución social de un tipo nunca antes visto. El capitalismo se caracteriza además por el hecho de que su dinámica está fuera de todo control humano, por lo que sus “leyes de movimiento” se asemejan a aquellas que rigen la naturaleza (“*Naturgesetz*”). Es por ello que se puede considerar el destino trágico del capitalismo, su hecatombe final, como algo inevitable. He aquí las palabras señeras del segundo gran profeta del marxismo:

Mientras se siga produciendo como hasta aquí, de un modo inconciente y atolondrado, a merced del acaso, seguirá habiendo crisis comerciales, cada una de las cuales será necesariamente más universal y, por tanto, más devastadora que las anteriores, se empujará a la miseria a mayor número de pequeños capitalistas y se hará crecer en proporción cada vez mayor la clase de quienes sólo viven de su trabajo; es decir, hará aumentar en grandes proporciones la masa del trabajo al que hay que dar ocupación, que es el problema fundamental de nuestros econo-

*mistas, hasta provocar una revolución social que la sabiduría escolar de los economistas es incapaz ni siquiera de soñar.*²²⁵

Engels no sólo pronostica la inminente hecatombe venidera sino que la hace parte de un drama mucho mayor, un drama de importancia histórico-universal que trata, de manera típicamente hegeliana, del advenimiento de la *concordia mundi*, “la gran transformación hacia la que marcha nuestro siglo, que llevará a la reconciliación (*Versöhnung*) de la humanidad con la naturaleza y consigo misma” mediante la superación final de las divisiones y los conflictos propios de la existencia alienada del hombre.²²⁶ Como fácilmente se ve, Engels mira al capitalismo a través de los mismos cristales dialéctico-milenaristas que Marx usaba. Por ello es que puede “ver” aquello que ve, es decir, la revolución y el fin de la historia que se acerca a medida que la dialéctica de la miseria y la explotación extremas se desarrolla inexorablemente. Este es el escenario típico de las profecías milenaristas, donde la *parousia* está precedida de los sufrimientos y las conmociones más espantosas. Nada de ello está, evidentemente, en la realidad o en el capitalismo como “cosa en sí” o dato objetivo y es por ello que se puede decir que el capitalismo del marxismo es también una invención tal como lo es su proletariado, una invención cuya matriz viene de siglos pasados y relatos antiguos, de toda una historia de expectativas mesiánicas que se ha venido repitiendo, con independencia de su ropaje, con una empecinada constancia.

Este corto resumen de las ideas del joven Engels sobre el capitalismo basta para dejar de manifiesto su enorme impacto sobre el desarrollo de Marx y la formación del paradigma marxista. Marx quedó inmediatamente fascinado por el escrito de quien llegaría a ser su amigo más fiel y su sostenedor económico, expresando su admiración en los *Manuscritos de París*. Muchos años después

²²⁵ Engels (1981), p. 175. Texto controlado consultando MEW I (1976), pp. 499-524.

²²⁶ *Ibid.*, p. 166.

volverá a comentar el escrito de Engels calificándolo como un “genial esbozo de crítica de las categorías económicas”.²²⁷ La importancia del escrito queda aún más en claro al estudiar los cuadernos de lectura de Marx de esa época, los cuales no sólo se inician con extractos del texto de Engels sino que el mismo funciona como guía de las lecturas siguientes.²²⁸

Las primeras partes de los *Manuscritos de París* están dedicadas –a través de largas citas que probablemente estaban pensadas como la base de una versión más elaborada– a dar una imagen de los rasgos característicos de la sociedad capitalista. Esta imagen coincide plenamente con la recientemente dada por Engels y se fundamenta en dos tipos de fuentes. Por una parte están las obras de los grandes economistas clásicos como son Adam Smith, Jean-Baptiste Say y David Ricardo; por la otra están algunos estudios críticos del capitalismo de carácter fundamentalmente social entre los que destacan *Die Bewegung der Production*, escrito por W. Schulz en 1843, y *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, escrito por E. Buret en 1840.

La forma en que Marx trata estos dos tipos de fuentes es muy distinta. Respecto de los economistas clásicos Marx adopta una perspectiva crítica que es análoga a aquella que él había usado en su crítica de Hegel. Acepta una serie de razonamientos pero critica al mismo tiempo la perspectiva que estos usan y, sobre todo, sus intentos de, como él lo ve, idealizar el sistema capitalista. Marx plantea en suma que bajo la “corteza” apologética de las obras de los economistas clásicos existe un “núcleo racional” y válido, lo que hace que las mismas nos entreguen la verdad del capitalismo pero de forma escondida, tal como en la filosofía del derecho de Hegel se encontraba la verdad escondida de la constitución de la sociedad moderna. Respecto de las otras obras que usa, las más

²²⁷ Se trata del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859.

²²⁸ Véase Rubel (1975).

críticamente descriptivas, la actitud de Marx es, con pocas excepciones, de pleno acuerdo.

A partir de estas fuentes Marx forma un cuadro del capitalismo industrial moderno que será característico del pensamiento marxista y que de muchas maneras, en sus aspectos descriptivos, es bastante fiel a lo que este sistema fue en sus primeras fases. Pero como bien lo sabemos aquel capitalismo inicial pronto sería reemplazado por formas mucho más maduras, basadas en nuevos tipos de industrias, procesos de producción y relaciones laborales que vendrían a revertir muchas de las tendencias iniciales y a crear condiciones de vida para las amplias masas trabajadores superiores a todo lo conocido anteriormente. Lo interesante en nuestro contexto es que la visión de Marx sobre el capitalismo queda absolutamente fijada a partir de sus lecturas juveniles y de sus primeras descripciones del mismo que pronto se verían ratificadas y profundizadas por una nueva e importante obra de Engels: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, publicada en 1845. De allí en adelante Marx juzgará la realidad industrial capitalista y sobre todo su futuro mirando esa imagen inmutable y cada vez más obsoleta. Y lo más sorprendente es que así seguirían haciéndolo generación tras generación de marxistas prácticamente hasta nuestros días cuando su pesimismo catastrofista ha encontrado muchos relevos, por ejemplo en importantes sectores de los movimientos ecologistas y, particularmente, en el así llamado antiglobalismo.²²⁹

El cuadro del capitalismo que Marx ofrece en los *Manuscritos de París* está pintado sin matices y con colores dramáticos. El capita-

²²⁹ Así, uno de los principales ideólogos de la antiglobalización, Ignacio Ramonet, se ha expresado de esta manera que parece calcada de los textos apocalípticos de Marx Engels: “Los ricos son cada día menos numerosos pero más ricos, y los pobres cada vez más numerosos y mucho más pobres. En la era de la globalización, la terrible realidad social de nuestro planeta es que hay apenas unos 500 millones de personas que viven como un europeo medio, mientras que los que se encuentran en la necesidad son ¡5.500 millones!” Véase Ignacio Ramonet, www.eleconomista.cubaweb.cu/foro/013.html.

lismo es un sistema polarizado y polarizante en lo económico así como en lo social. La competencia transforma cada vez más seres humanos en proletarios y todas las riquezas producidas se concentran en las manos de unos pocos capitalistas. Así, “toda la sociedad termina dividiéndose ineluctablemente en dos clases: *propietarios y trabajadores sin propiedad*.”²³⁰ Esta tendencia a la *polarización* de la sociedad en dos clases contrapuestas va acompañada por otra tendencia de igual importancia: la *pauperización* absoluta de la gran masa trabajadora. Este es un producto de la explotación despiadada de los no propietarios o proletarios por los propietarios o burgueses, agudizada tanto por la competencia entre los burgueses como por la competencia entre los proletarios mismos, producto del aumento en el número de proletarios que resulta de la *proletarización* de más y más segmentos intermedios o clases medias de la antigua sociedad. Los salarios bajan así irremediabilmente y dentro del capitalismo no hay ningún espacio para mejoramientos de la situación de los proletarios. Por ello es que toda lucha meramente reivindicativa es una ilusión que sólo aleja a los trabajadores de su verdadera meta que no es otra que la revolución comunista. Todo esto lleva inevitablemente al final apocalíptico-mesiánico: “Finalmente el salario, ya reducido al mínimo, tiene que ser reducido aún más para aguantar la nueva competencia. Entonces sobreviene necesariamente la revolución.”²³¹

Así tenemos presentadas las tres características o tendencias de desarrollo que Marx y el marxismo venidero invariablemente le atribuirán al capitalismo industrial moderno y que forman la alquimia de la revolución: polarización, proletarización y pauperización. De la suma de las tres surge la necesidad de la revolución emancipadora que milagrosamente hará que de la noche más profunda surja la claridad del mediodía.

²³⁰ OME 5 (1978), p. 348; MEGA I:2 (1982), p. 363.

²³¹ Ibid., p. 347; ibid., p. 362.

La fenomenología del trabajo y el fin de la alienación

Pasamos ahora al resto de los *Manuscritos de París* donde Marx presenta, por vez primera, una filosofía de la historia completa que finalmente está en condiciones de medirse con la gran cosmovisión de Hegel. Con ello Marx se acerca al final de su lucha cuerpo a cuerpo con Hegel cuyo producto no es otro que aquella doctrina revolucionaria que pronto hará temblar al mundo y, sobre todo, a tantos seres humanos que con sus vidas pagarán la cuenta del sueño mesiánico.

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. El trabajo es, con otras palabras, la esencia y la matriz de la vida y es por ello que para cambiar la vida hay que cambiar el trabajo. Al mismo tiempo, para comprender tanto como los hombres viven, sienten y piensan así como la sociedad de la que forman parte hay que entender como se organiza y realiza el trabajo. Asimismo, 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.

Marx ha llegado finalmente a su *logos* y el trabajo puede así tomar el lugar del Espíritu de Hegel. Todo parece haber cambiado pero, en realidad, nada ha cambiado: 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 ya lo conocemos ya que su modelo concreto no es otro que la *Fenomenología del Espíritu*. Veamos por tanto como Marx

pone “materialistamente” en escena el drama histórico creado por Hegel.

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 con la falta de desarrollo y sobre ella Marx, a diferencia de Hegel respecto de su refulgente *polis* griega, muestra poco entusiasmo, de una manera que recuerda la apreciación tanto de Kant como de Hegel sobre el llamado estado de naturaleza o simple animalidad.²³²

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

²³² Hay que recordar eso sí que para Hegel la historia, en cuanto historia del Espíritu, no empieza con el así llamado estado de naturaleza sino con las primeras formas de Estado. La idealización exaltada del estado inicial de la humanidad bajo la forma del “comunismo originario” ocurre claramente hacia el final de la vida de Marx, sobre todo bajo la influencia de la obra de Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, publicada en 1877. Esta influencia es fundamental para entender, por ejemplo, la forma en que Marx verá las posibilidades de la primitiva Rusia de saltarse la fase capitalista del desarrollo pasando directamente de su comunidad primitiva (el famoso *mir*) al comunismo futuro. Esto se expresa sin ambigüedades en los esbozos de carta a Vera Sazulitsch de 1881. Será sin embargo Engels, en su célebre obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, quien forjará aquella versión románticamente exaltada del “comunismo primitivo” que se convertirá en un eje central del relato histórico marxista.

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:

La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas [...] Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor [...] Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. El extrañamiento del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.²³³

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 o, para decirlo con el lenguaje propio de Feuerbach, 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, se transforma en el medio de su vida individual, es decir, alienada:

La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser-

²³³ Ibid., pp. 349-350; ibid., pp. 324-325.

*especie (Gattungswesen) [...] El trabajo extrañado invierte la relación, de manera que el hombre [...] hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia [...] Por esto el trabajo extrañado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida como especie, su real objetividad como especie y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza.*²³⁴

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.”²³⁵ Solamente transitando este duro camino la humanidad puede acercarse al fin final de la historia que no es otro que la reconciliación del ser humano con la especie, la reunión de las partes con el 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 para 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)* [...] y se comporta frente a ellas como frente a objetos lo que, a su vez, sólo es posible bajo la forma del extrañamiento.”²³⁶

²³⁴ Ibid., pp. 354-355; ibid., pp. 369-370.

²³⁵ Ibid., p. 404; ibid., p. 433.

²³⁶ Ibid., pp. 417-418; ibid., p. 405.

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”,²³⁷ la cual se cierra con el paso al comunismo que pone fin a toda separación entre los hombres y su especie creando la sociedad total. 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.”²³⁸

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. Como ya hemos visto, 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...”²³⁹ Y a continuación Marx agrega una frase enigmática: “...pero el comunismo no es como tal la meta del desarrollo humano, la figura de la sociedad

²³⁷ Esta expresión se encuentra en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

²³⁸ *Ibid.*, p. 378; *ibid.*, p. 405.

²³⁹ *Ibid.*, p. 388; *ibid.*, p. 399.

humana.”²⁴⁰ Esto puede interpretarse como que Marx ve al comunismo como un período inicial revolucionario, aquello que posteriormente llamará la “dictadura revolucionaria del proletariado”, que luego daría paso a “la sociedad humana”. También se podría pensar que Marx está aquí vislumbrando diversas fases del desarrollo comunista, aquellas que un día serán llamadas “fase inferior” y “fase superior del comunismo”.²⁴¹ En todo caso lo que sí sabemos con certeza es que Marx nunca más volvería a hacer una alusión como esta a una “sociedad humana” posterior al comunismo.

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 se había esbozado en *Sobre la cuestión judía*, 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 *auto-extrañamiento* del hombre”.²⁴² Y sobre esto Marx será siempre consecuente, la abolición de la propiedad privada será la piedra de

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Esta alusión tanto a la dictadura revolucionaria del proletariado como a las dos fases del comunismo está en la *Crítica al Programa de Gotha* de 1875.

²⁴² OME 5 (1978), p. 378; MEGA I:2 (1982), p. 404.

toque de todo el edificio marxista y lo que será 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.”²⁴³

De la profecía a la seudociencia de la historia

Con los *Manuscritos de París* Marx se aproxima notablemente al fin de su gran lucha intelectual con Hegel. Lo ha seguido paso a paso, mantenido las preguntas pero buscado nuevas respuestas, ha ido desde la filosofía del derecho y la idealización del Estado prusiano al verdadero corazón de la catedral hegeliana, la *Fenomenología del Espíritu*, bebiendo abundantemente del manantial del gran dialéctico pero convirtiendo consecuentemente su milenarismo conservador en un milenarismo utópico. Pero una diferencia significativa se hace nítida: Hegel fue el filósofo de las diferencias y su fin de la historia, tal como su gran sistema lógico, consistía en la reconciliación de las mismas no en su abolición. La sociedad total de Hegel no eliminaba las partes sino que las subordinaba al todo orgánico formado por el Estado racional. Marx por su parte es el gran demolidor de las diferencias, su utopía no acepta diferencia alguna, niega la propiedad privada, condena los intereses particulares, quiere abolir la sociedad civil como tal y al mismo individuo. La sociedad total de Marx se basa en la disolución real y definitiva de las partes en el todo y su proyecto es por ello totalitario en un sentido infinitamente más radical que el de Hegel. El totalitarismo se hace así absoluto e ilimitado y abrirá por ello las puertas al poder absoluto e ilimitado.

²⁴³ Marx y Engels I (1955), p. 32.

Ahora bien, aún faltaba una pieza vital en el sistema de Marx para realmente poder medirse con el de Hegel. Marx había, con los *Manuscritos de París*, dado una visión completa de la historia como historia del trabajo humano pero esta visión era, a diferencia de la de Hegel, estática, en el sentido de que Marx no había discernido un mecanismo dinámico, un motor por así decirlo, que explicase el desarrollo del trabajo y con ello de la sociedad. Su descripción era solamente eso, una descripción sin vida interior o, al menos, sin una vida interior comprensible. Hegel había encontrado en la lógica misma, en la Idea en su forma pura, las leyes y etapas del desarrollo de la realidad que no es para él otra cosa que el *alter ego* de la lógica. Marx no tenía nada parecido y esto era profundamente insatisfactorio para un pensador cuyo gran norte era justamente comprender las “leyes de la historia” para poder fundamentar la predicción *ya hecha* de la “necesidad” del futuro paso al comunismo. Marx había, para decirlo con un dicho nórdico, vendido la piel del oso antes de cazarlo: el fin de la historia estaba ya claro para él y había ahora que justificarlo, es decir, darle una base creíble de científicidad. Parafraseando a Bertold Brecht podríamos decir: “Primero vino la profecía, luego vino la teoría”.²⁴⁴ Esta aspiración a fundar la profecía en algo que semejase a una predicción científica será la gran diferencia entre el marxismo y otras profecías similares, las cuales abundaban en su época pero ninguna de las cuales pudo recibir aquel soporte de seudociencia que Marx le daría a la suya constituyendo así lo que Engels llamaría el “socialismo científico” contrapuesto al desdeñable “socialismo utópico”. Este elemento seudocientífico del milenarismo marxista será vital, además, para entender su gran atracción sobre las capas intelectuales de la sociedad moderna.

La falta de dinamismo de la nueva visión de la historia es patente en los *Manuscritos de París* y lleva a Marx al momento final de su búsqueda: la formulación no sólo de una visión de la historia sino

²⁴⁴ La conocida frase de la *Ópera de los tres centavos* reza así: “*Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.*”

de una teoría de la misma. La respuesta de Marx a este desafío no se hizo esperar y contendría todos los elementos y equívocos típicos de aquellas grandes construcciones que buscan *el* principio, *la* explicación y *el* sentido de *toda* la historia y que llamamos filosofías de la historia para diferenciarlas de la historiografía o investigación histórica que busca los principios concretos y las explicaciones particulares así como las semejanzas y diferencias empíricamente detectables dentro del acontecer humano en toda su diversidad.

La teoría de la historia de Marx será presentada por vez primera en la larga introducción, titulada *Feuerbach – Contraposición entre las concepciones materialista e idealista*, a *La ideología alemana*, la voluminosa obra que Marx redactó en colaboración con Engels (y con ciertos aportes de Moses Hess) entre 1845 y 1846 y que no sería publicada hasta 1932.²⁴⁵ Las formulaciones allí contenidas son consideradas como tan definitivas por Marx que cuando en el futuro quiera resumir su teoría de la historia no hará sino copiarlas de manera prácticamente literal. Según Engels, el mérito de la obra en lo referente a la nueva concepción de la historia es esencialmente de Marx: “Al reunirnos de nuevo en Bruselas en la primavera de 1845, ya Marx había desarrollado en sus lineamientos fundamentales [...] su concepción materialista de la historia, y nos pusimos a elaborar en detalle y en las más diversas direcciones la nueva concepción que acababa de ser descubierta.”²⁴⁶

La teoría de la historia que Marx elabora desplaza el foco analítico del trabajo a las condiciones materiales del mismo, llegando a la conclusión de que es la estructura de las fuerzas productivas la que determina diferentes “modos de producción” (*Produktionsweise*), a los que corresponden formas específicas de trabajar, vivir y organizarse socialmente. El secreto de la vida y de la historia está,

²⁴⁵ La mayor parte de esta obra está consagrada a una polémica interminable con los viejos amigos jovenhegelianos de Marx.

²⁴⁶ Marx y Engels (1970), p. 7.

en otras palabras, en lo que los hombres producen y en cómo lo hacen. El ser humano es, simplemente, el espejo de su modo de producir: “Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.”²⁴⁷ Lo mismo vale para las ideas y la forma en que los hombres entienden su realidad: “Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren un papel dominante a sus ideas.”²⁴⁸

Se forman así diversos modos de producción, que se van sucediendo unos a otros a medida que las fuerzas productivas se van desarrollando y a los cuales corresponden distintos tipos de sociedad. La evolución de estas sociedades sigue la clásica división triádica de la historia, partiendo desde la tribal, es decir la unidad comunitaria originaria donde no se conoce la propiedad privada y la división del trabajo es extremadamente elemental, pasando luego por diversas etapas de las sociedades escindidas, cada vez más dominadas por la propiedad privada y la división de la sociedad en clases, hasta llegar a la sociedad contemporánea, que con sus antagonismos extremos lleva la fase de las sociedades divididas a su culminación haciendo inevitable el advenimiento del salto cualitativo al comunismo, el momento de la reconciliación donde la propiedad privada es abolida y la historia llega a su fin.

²⁴⁷ Ibid., pp. 19-20; MEW III (1962), p. 21.

²⁴⁸ Ibid., pp. 50-51; *ibid.*, p. 46.

De acuerdo a su veta milenarista Marx sostiene que en la actualidad se estaría en la vigilia de esa gran revolución, la más radical y definitiva que se haya conocido. Con ella se vendría a pasar a un estadio de la evolución humana en que los hombres dejan de ser los juguetes u objetos de su historia para pasar a ser, colectivamente, sus señores o sujetos: “El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados.”²⁴⁹

Esta dialéctica histórica encuentra su motor y su principio de inteligibilidad en la acumulación constante de fuerzas productivas cada vez más poderosas y en una división del trabajo cada vez más amplia. Esta idea encontró su expresión más paradigmática un poco después en *Miseria de la filosofía* (escrita a fines de 1846), que es la primera obra publicada por Marx conteniendo una exposición del materialismo histórico: “Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino movido a mano nos da una sociedad con señores feudales; el molino a vapor, una sociedad con capitalistas industriales.”²⁵⁰

Esta misma lógica explica el por qué de la necesidad del comunismo venidero. El actual avance de las fuerzas productivas las ha convertido en fuerzas sociales que, para su funcionamiento, requieren del esfuerzo colectivo y la cooperación de millares y millares de productores. Es por ello mismo que, para encontrar una forma armónica y no destructiva de existencia, deben de ser apropiadas colectivamente y sometidas al gobierno conjunto de los produc-

²⁴⁹ Ibid., p. 82; ibid., p. 70.

²⁵⁰ Marx (1960), p. 90; MEW IV (1964), p. 130.

tores asociados: “Las cosas, por tanto, han ido tan lejos que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para poder ejercer su propia actividad sino, en general, para asegurar su propia existencia.”²⁵¹ Con esta apropiación colectiva de “la totalidad de las fuerzas productivas” se produce necesariamente un cambio revolucionario en la naturaleza misma del ser humano, apareciendo un ser cualitativamente distinto a todo lo anteriormente visto, lo que Marx llamará el individuo total con una expresión que dice más que mil palabras. Así lo dice al hablar de la venidera revolución proletario-comunista: “Solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales (*totalen Individuen*) y a la superación de cuanto hay en ellos de natural.”²⁵²

La ampliación constante de las fuerzas productivas no conduce, sin embargo, a una adaptación automática del resto de la estructura social y de las formas de pensar correspondientes. Muy por el contrario. Las fuerzas productivas avanzan y la base económica de la sociedad se transforma pero su “superestructura” queda rezagada, lo que conduce a una tensión social cada vez mayor de la cual, finalmente, surgen aquellas grandes revoluciones que vuelven a poner el resto del edificio social en concordancia con lo avances productivos ya alcanzados. La lucha de clases y las ideologías de las mismas son la superficie visible de este proceso, la representación al nivel de la acción y la conciencia humanas de esas fuerzas no siempre visibles pero absolutamente determinantes que se encuentran en la base material de la sociedad. Así, en la actualidad, la lucha sin cuartel entre burguesía y proletariado no es sino la lucha de la clase que representa relaciones sociales e ideas ya superadas y la clase que encarna el avance mismo de las fuerzas productivas y por ello el futuro de la humanidad. La revolución venidera es por ello inevitable y con ella se creará no sólo un

²⁵¹ Marx y Engels (1970), p. 79; MEW III (1962), p. 67.

²⁵² Ibid., p. 80; *ibid.*, p. 68.

mundo nuevo sino que se operará “una transformación masiva del ser humano” creándose así un hombre nuevo, el “hombre-especie” o “individuo total” que poblará el mundo feliz de la sociedad total. El proletariado, portador del futuro, saldrá así del “cieno en que está hundido” y se elevará a la altura de su misión de proletariado-mesías:

*Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación masiva del ser humano (eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist), que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una **revolución**, y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase **dominante** no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase **que derriba** salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.²⁵³*

La profecía contra la razón: paradigma y anomalías

Con *La ideología alemana* se completa la formación de la visión marxista del mundo. Un paradigma mesiánico secularizado, una verdadera religión atea de la revolución, había nacido y su fuerza será devastadora. Del pensamiento totalitario de Marx, de su sueño de la sociedad total y el hombre-especie, surgirán movimientos políticos que llevarán a la práctica este mensaje primero bajo la forma de una organización revolucionaria totalitaria, donde el individuo desaparece como tal para hacerse hombre-partido o “revolucionario profesional”, para luego plasmarse en un sistema social y político totalitario, cuya primera y paradigmática encarna-

²⁵³ Ibid., p. 82; ibid. 70.

ción será la Rusia soviética creada por Lenin y consolidada por Stalin.

Sobre ello remito al lector interesando a mi libro *Lenin y el totalitarismo*,²⁵⁴ pero para redondear el presente ensayo cuyo protagonista es Marx es pertinente darle una mirada al resto de su producción, pero no con la intención de resumirla –tarea poco fructífera en este contexto ya que la misma no aporta nada esencial a la visión marxista del mundo– sino de mostrar la fuerza con que el paradigma mesiánico del joven Marx actúa sobre el desarrollo futuro del mismo Marx, llegando incluso a cegarlo frente a muchos de sus razonamientos e intuiciones más prometedoras. Así, la profecía se vuelve contra la razón y el paradigma revolucionario, usando los conceptos de Thomas Kuhn,²⁵⁵ transforma en anomalías simplemente ignoradas en su significado más amplio las constataciones mejor fundadas de su creador.

Se podría de esta manera decir que Marx mismo fue víctima de sus sueños revolucionarios, pero esta sería una conclusión desacertada ya que Marx nunca buscó otra cosa que no fuese la confirmación de sus profecías juveniles. Su intelecto poderoso estuvo siempre al servicio de la utopía y es por ello que *no podía ver* todo aquello que sus propios estudios mostraban desmintiendo su fe milenarista. Su problemática, es decir aquel conjunto de cuestiones y certidumbres que férreamente regían su búsqueda, definían su horizonte visual haciendo invisibles todos aquellos resultados que escapaban a o contradecían su paradigma inicial.²⁵⁶ Esto es lo mismo que ocurrirá

²⁵⁴ Rojas (2012).

²⁵⁵ La muy conocida teoría de Kuhn está pensada para un contexto científico pero puede, sin mayores dificultades, ser aplicada a paradigmas de otro tipo que igualmente condicionan, incluso con mayor fuerza, el horizonte visual de la persona en cuestión. Véase Kuhn (2005).

²⁵⁶ Louis Althusser desarrolla, aplicándolo a los economistas clásicos, un análisis muy interesante en este sentido al decir: “El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido por la existencia y estructura del campo de la problemática.” Althusser (1974), p. 31.

–y es por ello que este ejercicio en el estudio de los efectos devastadores de la profecía sobre la razón puede tener un interés más amplio– con todas aquellas generaciones de brillantes intelectuales que abrazarán el marxismo. Su ceguera ante lo más evidente, desde el desarrollo real de la sociedad moderna hasta la propia barbarie generada por las ideas marxistas, es ilimitada, pero no se trata de una manipulación, de un engaño conciente de sí mismos y de los demás. Se trata de algo mucho peor, de la obnubilación de la razón por la fe revolucionaria.

En este contexto me limitaré a un par de ejemplos destacados de esta contradicción entre profecía (paradigma) y razón (anomalía) dentro de la obra de Marx. El primero se refiere al materialismo histórico y el segundo a las predicciones acerca del futuro desarrollo del capitalismo. El tratamiento de ambos ejemplos es sumario pero le da al lector interesado las herramientas como para profundizar en los mismos.

El mito de las fuerzas productivas

La teoría materialista de la historia vino a llenar un importante vacío en la visión histórica de Marx. Hasta entonces, Marx había descrito la historia e incluso discernido en el trabajo y lo económico su eje central, pero no había acertado a elaborar una verdadera explicación del movimiento o desarrollo histórico, es decir, no había encontrado ningún tipo de leyes generales que diesen cuenta de la marcha de la evolución histórica. En este punto decisivo su filosofía de la historia era, en cuanto tal, francamente insatisfactoria y netamente inferior a la de Hegel. Como se dijo, fue en la estructura y el movimiento expansivo de las fuerzas productivas que Marx encontraría el principio explicativo unificador de la historia. Él mismo nos ha entregado, en 1859, el mejor resumen que de sus tesis se pueda hacer:

El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social [...] 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.²⁵⁷

Lo interesante de esta teoría es que en realidad se trata de un verdadero *acto de fe*, que parte de una premisa o postulado que nunca fue probado ni por Marx ni por sus seguidores, a saber, que las fuerzas productivas efectivamente tengan algún dinamismo propio y que su desarrollo, producto de ese dinamismo, obligue a toda la sociedad a seguirlas en su supuesta marcha progresiva hacia niveles productivos siempre más altos. Sin este postulado o si el mismo no puede ser demostrado se derrumba toda la llamada teoría materialista de la historia, esfumándose aquellas famosas leyes de la historia que fundamentan todo el historicismo marxista incluida por cierto su profecía milenarista.²⁵⁸ Lo mismo ocurre si

²⁵⁷ Marx-Engels I (1955), p. 344.

²⁵⁸ Recordemos que todo historicismo tiene como intención y tema fundamental la predicción histórica. Como Popper bien dice en *La miseria del historicismo*: “entiendo por historicismo un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las

otros componentes de la estructura social fuesen capaces de imponerle su “lógica” al movimiento de las fuerzas productivas. Es por ello que, tal como bien lo ha entendido G. A. Cohen en su importante defensa del marxismo,²⁵⁹ la teoría materialista de la historia debe afirmar *siempre*, aunque sea “en última instancia” y por más “autonomías relativas” que se acepten, *el primado de las fuerzas productivas*.²⁶⁰

Ahora bien, lo más sorprendente de todo es que Marx mismo, en muchos de sus estudios concernientes a sociedades no capitalistas y en particular en aquellos relacionados con lo que el llamó “el modo asiático de producción”, no pudo constatar ni un movimiento progresivo de las fuerzas productivas ni, en general, dinamismo social alguno. Muy por el contrario, Marx insiste en diversos pasajes en el carácter estático de las grandes sociedades de Asia, de algunas de las cuales llegó a decir, en forma lacónica, que simplemente no tenían historia. Así, hablando de la India nos dice en un famoso artículo de 1853: “La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida. Lo que llamamos historia de la India no es más que la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base de esta sociedad inmutable que no les ofrecía ninguna resistencia.”²⁶¹ La misma idea se repite en muchos otros lugares, como por ejemplo el siguiente: “Por importante que hubiesen sido los cambios políticos experimentados en el pasado por la India, sus condiciones sociales permanecieron intactas desde los tiempos más remotos hasta el

‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia.” Popper (1973), p. 17.

²⁵⁹ Cohen (1979).

²⁶⁰ La alusión a la “última instancia” y a las “autonomías relativas” se refiere a la forma favorita de la escuela althusseriana, particularmente a través de la obra de Nicos Poulantzas, de defender el primado de las fuerzas productivas sin violentar demasiado la evidencia. Al final, este primado terminó reduciéndose a una especie de artículo de fe cuya única función real era poder seguir poniéndose la etiqueta de “marxista en última instancia”.

²⁶¹ Marx (1976), p. 104.

primer decenio del siglo XIX.”²⁶² Y es justamente por ello que Marx da un juicio tan positivo acerca de la dominación británica en la India, que vendría, por vez primera, a romper aquel estancamiento secular poniendo a la India y al resto de Asia en el carril de la historia, aunque fuese contra su voluntad y usando la violencia. Así llega incluso a decir que Inglaterra sería “el instrumento inconsciente de la historia” para realizar una revolución en Asia que es fundamental para que “la humanidad pueda cumplir su misión”.²⁶³

Lo que es evidente es que de semejantes afirmaciones debería surgir una serie de preguntas obvias, como ser: ¿qué pasó en el caso de Asia con la tesis básica del materialismo histórico?, ¿por qué no se manifestó, en estas sociedades tan importantes y milenarias, la dinámica expansiva de las fuerzas productivas?, ¿es que la teoría histórica de Marx sólo es aplicable a las condiciones bastante excepcionales de Europa? Y así se podría seguir, interminablemente, multiplicando las interrogantes que, sintomáticamente, Marx nunca se hace. La verdad es que, en rigor, solamente es posible concluir dos cosas de las propias afirmaciones de Marx y ambas tienen consecuencias desastrosas para las pretensiones de generalidad de la teoría marxista de la historia: o bien no existe la tan mentada dinámica propia de las fuerzas productivas o bien existió algún otro componente de la estructura social que con toda eficacia bloqueó esta dinámica adecuando de esa manera “la marcha de la historia” a una “lógica” distinta, que no encuentra su fundamento en la base material de la economía. Marx, evidentemente, no sacó ninguna de estas dos conclusiones. No vio las consecuencias de lo que él mismo señalaba con tal claridad ya que su paradigma oscurecía su horizonte visual. Es por ello que me es plenamente posible compartir el juicio de Alvin W. Gouldner en *Los dos marxismos* acerca de que “el modo de producción asiático

²⁶² Ibid., p. 54.

²⁶³ Ibid., p. 58.

fue reprimido como tema porque era anómalo, desde el punto de vista del paradigma primario de Marx.”²⁶⁴

La teoría materialista de la historia es, en realidad, una *proyección* sobre toda la historia de las condiciones *aparentemente* imperantes bajo la sociedad industrial-capitalista. Marx cayó así en el mismo error que él tan duramente criticó en otros: el hacer metahistóricas las características que se le atribuyen a un período peculiar de la historia. Ahora bien, he puesto en cursivo la palabra *aparentemente* ya que ni siquiera para el capitalismo es válida la famosa teoría marxista de la historia. Se trata, más bien, de la proyección de un equívoco o, para decirlo de otra manera, de la *imagen* que el proceso capitalista da de sí mismo. En esa imagen parece como si las fuerzas productivas se moviesen incontroladamente o por sí mismas, pero la verdad es que su dinámica depende –tal como el mismo Marx lo puso de manifiesto en sus excelentes estudios concretos acerca del funcionamiento del capitalismo²⁶⁵– de relaciones socio-económicas e instituciones bien precisas y en absoluto de algún impulso intrínseco. Esas relaciones han sido de carácter predominantemente económico lo que, por aproximación, le da, en el caso concreto del capitalismo, un cierto tinte de validez a las tesis de Marx si bien al precio de desvirtuar su rigurosa formulación originaria y convertir el primado de la fuerzas productivas en el de las relaciones de producción o de “lo económico” sin más.²⁶⁶

²⁶⁴ Gouldner (1983), p. 353. El análisis de Gouldner se refiere primordialmente a otros aspectos anómalos del modo de producción asiático. Entre otras cosas el que este así llamado “modo de producción” “contradice de plano la resonante declaración del *Manifiesto* de que toda la historia ha sido la historia de la lucha de clases”. Pero también afirma, de acuerdo a lo que aquí se ha escrito, que en ese modo de producción “la política, lejos de ser la criada de la economía era su amo”. *Ibid.*, p. 356.

²⁶⁵ Particularmente en *El capital* y sus diversos estudios preparatorios como ser el así llamado *Capítulo VI, inédito, del Libro I de El capital*. Ver Marx (1974).

²⁶⁶ Lo que da origen a nuevas complicaciones insolubles que no es del caso discutir aquí.

Dejando ahora de lado estas u otras objeciones al contenido concreto de la teoría histórica de Marx, quisiera hacer una reflexión sobre la raíz misma de sus manifiestas carencias y callejones sin salida. Esa raíz se encuentra en el tipo de problemas que esta teoría se aboca a resolver. La base de los problemas o la mistificación, para usar la expresión del mismo Marx, no reside sólo en las repuestas sino, sobre todo, en las preguntas mismas. Esas preguntas son aquellas que se le imponen a la teoría de Marx a partir de su paradigma dialéctico-milenarista, que implica asumir el que exista la Historia, con mayúscula, es decir, como un proceso unificado, coherente, pleno de sentido y orientado hacia un fin. Este es el supuesto esencial de todo historicismo y para que ello sea posible se hace necesario encontrar la Causa, el Principio o la Clave que fundamente y le de coherencia a la Historia, ya que es evidente que sin ello no se tiene más que una multiplicidad de historias, cada una con sus características particulares y sometida a una causalidad concreta, propia e irrepetible, que debe ser investigada caso a caso. Lo que las premisas mismas del pensamiento de Marx le hacen buscar es un sustituto de la Providencia del cristianismo, la Naturaleza de Kant o la Razón de Hegel. Marx va a la historia no a buscar hechos y realidades sino el fundamento de su profecía y la prueba de la existencia de esa dialéctica historicista que debería llevar, con necesidad, a la instauración del comunismo venidero. Marx no fue ni un científico ni un historiador que jugó a ser revolucionario, sino un revolucionario que jugó, a veces con cierto éxito, a ser ambas cosas.

Apocalipsis y capitalismo real

La obra más célebre y tal vez la menos leída de Marx es *El capital*, que con sus tres tomos más sus diversos y amplios borradores preparatorios (especialmente los así llamados *Grundrisse* y las *Teorías de la plusvalía*) forman un *opus* de varios miles de páginas cuya redacción abarca un par de decenios. En esta obra hay mucho

realmente valioso, especialmente cuando el investigador Marx se aparta de San Marx, el profeta mesiánico. El distanciamiento más claro se produce respecto de la famosa teoría materialista de la historia, que de hecho no cumple ningún papel en *El capital* ni en sus obras anexas. Muy por el contrario, lo que Marx presenta allí pone el acento no sobre las fuerzas productivas sino sobre las relaciones específicas de producción, es decir *las instituciones*, que enmarcan y condicionan el desarrollo de la base tecnológico-productiva. Ello hace que esta obra contenga análisis sumamente lúcidos y atingentes, si bien mucho de lo bueno en *El capital* se ve ensombrecido por la famosa “teoría del valor” con su búsqueda típicamente hegeliana de una esencia que todo lo explica. Los análisis más notables de Marx se encuentran en el llamado *Capítulo VI, inédito, del Libro I de El capital* que es una anticipación muy lúcida de lo mejor de la teoría institucionalista del desarrollo económico hoy tan en boga. Allí se dice que primero se instauran las relaciones económicas capitalistas, tomando el control de las fuerzas productivas tal como se encuentran, para obligarlas luego a desarrollarse hasta llegar a adecuarse a las exigencias dinámicas de las instituciones propias del capitalismo, así se “metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales”, creando “una forma modificada de la producción material”.²⁶⁷ Esto es lo que Marx llama el paso de “la subsunción o subordinación formal del trabajo al capital” a su “subsunción o subordinación real”. Así, es en las instituciones, y no en las fuerzas productivas que son su producto, donde el investigador Marx encuentra la explicación de la dinámica de la época moderna.²⁶⁸

Ahora bien, los análisis contenidos en *El capital* y sus anexos no sólo contradicen al materialismo histórico en su afirmación más esencial, la primacía de las fuerzas productivas como motor de la historia, sino que, además, contradicen tajantemente la descripción

²⁶⁷ Marx (1974), pp.72-73.

²⁶⁸ Todo este análisis está contenido en Marx (1974), pp. 54-77. Sobre esto escribí hace ya casi una treintena de años en Rojas (1979).

apocalíptica del desarrollo futuro del capitalismo de la que ya se han dado varios ejemplos. Al respecto se puede demostrar que a partir de la teoría que Marx expone en *El capital* no es sólo posible sino más lógico y coherente llegar a conclusiones generales sobre la marcha y el destino del capitalismo que son del todo diferentes a aquellas “extraídas” por el mismo Marx en, por ejemplo, *El capital* mismo. Como se sabe, esta obra concluye –se trata de los párrafos finales del capítulo XXIV– con un escenario apocalíptico que es una directa reproducción del aquel diagnóstico que Marx fijó ya en su juventud:

*Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de cambio, se acrecientan la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo propio del proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido junto con él y bajo su amparo. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a tal punto que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta se rompe. Le llega la hora final a la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.*²⁶⁹

Lo destacable en este contexto es que nada de lo que se afirma en este párrafo se deduce lógicamente de los veinticuatro capítulos que preceden esta famosa declaración de fe apocalíptica. Estamos aquí en presencia de un ejemplo notable del efecto enceguedor del paradigma milenarista de Marx sobre su propio trabajo intelectual. Como Colón, Marx se aferra a su convicción inicial sin entender que ha llegado a otro continente, muy distinto del que buscaba: el continente del capitalismo que ha salido de sus duros

²⁶⁹ Marx I:3 (1975), p. 953.

años mozos convirtiéndose en el mayor generador de bienestar colectivo que haya existido en la historia. Todo el desarrollo posterior ha venido a probar la falsedad rotunda de estas supuestas “conclusiones” del Marx profeta pero también la genialidad de muchas de sus observaciones sobre el capitalismo realmente existente. En vez de la polarización hemos visto como en las sociedades capitalistas avanzadas han surgido unas clases medias amplias y variadas, y como en lugar de la miseria hemos podido ver como obreros industriales y otros trabajadores han experimentado unos mejoramientos en sus condiciones de vida nunca antes vistos en la larga historia de las clases trabajadoras. Los “expropiadores” no han sido tampoco expropiados y la revolución comunista, cuando se dio, no se dio como un producto del desarrollo del capitalismo sino de la falta del mismo, en sociedades que apenas empezaban su marcha hacia la modernidad industrial.

Lo paradójico es que este desarrollo futuro en gran medida sí está de acuerdo con muchos análisis de Marx en *El capital*, aquellos análisis donde el investigador Marx pudo mostrar su talento indiscutible y no se dejó cegar por el profeta mesiánico que tan a menudo dominaba su alma. Sobre esto escribí un ensayo hace ya más de un cuarto de siglo, mostrando cómo el paradigma temprano de Marx cerró su horizonte visual, haciéndolo pasar por alto sus propios resultados ya que “su crítica de la economía política tiende a producir unas respuestas que escapan a sus preguntas.”²⁷⁰ En ese contexto di tres ejemplos que mostraban como las teorías expuestas por Marx permitían hacer un diagnóstico del todo distinto al que él hizo.

El primer ejemplo se refería a la famosa tendencia a la *pauperización* de las masas trabajadoras cuya supuesta necesidad se contradice con lo que el mismo Marx destacó como el mecanismo específica-

²⁷⁰ Rojas (1981), p. 97. De este texto se pueden rescatar algunas cosas pero el mismo plantea una visión todavía muy deficiente o simplemente errónea tanto respecto de Marx y el marxismo como sobre el desarrollo contemporáneo.

mente capitalista –la llamada “plusvalía relativa” – de “explotación” del trabajo. Lo que el investigador Marx muestra es que en el capitalismo existe una tendencia hacia el enriquecimiento general de la sociedad que permite simultáneamente incrementar o mantener una alta tasa de ganancia y mejorar los niveles salariales y de consumo de las masas trabajadoras. Y esto es justamente lo que ha ocurrido a partir de constantes revoluciones tecnológicas que han dado paso a unos niveles generales de bienestar nunca antes vistos.

El segundo ejemplo se refería a otro de los fundamentos de la “alquimia de la revolución”: la supuesta tendencia de la sociedad capitalista a la *polarización* social. Todo el desarrollo posterior ha venido a negar esta supuesta tendencia dando origen nuevas y pujantes clases medias que se han expandido de una manera extraordinaria. Pero esto es justamente lo que los análisis del investigador Marx hacían suponer. Tal como escribí en el ensayo ya mencionado:

*La agudización de la división del trabajo sería su más sólido soporte, pero también la expansión formidable de los valores de uso en base a las nuevas técnicas daría un fundamento y una posibilidad desconocida antes en la historia para el desarrollo de amplios sectores desligados de la producción de bienes materiales. En esos sectores se agruparán los hombres que las nuevas tecnologías tienden a desplazar de la producción (material), tendencia hoy en pleno desarrollo y que va convirtiendo a los obreros fabriles en una minoría cada vez más reducida en el seno del sistema capitalista avanzado. Todo esto no es más que un resultado de la tendencia de la composición orgánica del capital a crecer, es decir, a emplear una masa creciente de medios de producción frente a una masa que puede ser constante o decreciente de trabajadores.*²⁷¹

²⁷¹ Ibid., p. 101.

El último ejemplo que di en mi escrito de los años ochenta fue el de la contradicción entre las expectativas revolucionarias sobre el proletariado y una evolución que, tal como Marx lo estableció en sus estudios económicos, ha desarrollado nuevas formas de producir que llevan a un aumento espectacular de la complejidad de las relaciones sociales de acuerdo a las revoluciones tecnológicas constantes. Mi conclusión fue que bajo estas condiciones “creer que los sectores *menos favorecidos* del trabajador colectivo social (los proletarios) puedan tomar bajo su control todas esas esferas (la producción de salud, educación, cultura, etc.) e instaurar su hegemonía sobre grandes capas sociales con mucho más nivel educativo y comprensión de la técnica y la ciencia modernas es pura fantasía.”²⁷²

Sobre todo esto se podría profundizar considerablemente pero no es del caso hacerlo aquí. Además, en este terreno los interesados pueden consultar las notables observaciones que Martín Nicolaus – el traductor de los *Grundrisse* de Marx al inglés– hizo ya a fines de los años sesenta acerca de la contradicción entre las predicciones apocalípticas de Marx y muchos de sus propios estudios e ideas. La causa de la ceguera de Marx frente a las consecuencias lógicas de sus propias investigaciones se debe según Nicolaus a que Marx nunca se liberó de lo que el llama la “coreografía hegeliana”, esa danza dialéctica por la cual “siguió hechizado” el resto de su vida y que lo llevó a seguir prediciendo “que la sociedad capitalista debía polarizarse inevitablemente en dos clases directamente antagonistas, y que, en esa polarización, el proletariado industrial debía desempeñar el papel de la negación triunfante.”²⁷³ La conclusión de Nicolaus es que, contradiciendo sus propias expectativas dialéctico-milenaristas, “las principales contribuciones de Marx a la comprensión del capitalismo [...] constituyen un cuerpo teórico a partir del cual se pueden predecir y explicar con precisión la falta de polarización en la sociedad capitalista, el auge de una nueva clase

²⁷² Ibid., pp. 101-102.

²⁷³ Nicolaus (1972), p. 60.

media y el declive de la militancia del proletariado industrial –o sea, en otros términos, las características esenciales de la sociedad industrial avanzada–.”²⁷⁴

Pero nada de esto fue visible para Marx a la hora de sacar sus conclusiones sobre la marcha de la historia contemporánea. Tampoco lo sería para sus seguidores que en el futuro dedicarían enormes esfuerzos intelectuales a la tarea de explicar y “normalizar” todas aquellas “anomalías” que el desarrollo de la sociedad moderna hacía cada vez más evidentes. Todavía hoy continua, en los remanentes del marxismo militante, este ejercicio patético de seguir diciendo que la tierra es plana y que la revolución comunista nos espera a la vuelta de la próxima esquina.

Marx y Hegel: comentarios finales

Al comienzo de este trabajo se esbozaron algunas tesis sobre la naturaleza y la formación de la concepción comunista de Marx. En particular se destacó la idea del joven Engels de una vía filosófica al comunismo y de un “comunismo filosófico” específicamente alemán, hijo legítimo o bastardo, según la opinión, de aquel brillante desarrollo filosófico que arranca de la obra de Kant para culminar con aquel gran sistema filosófico que fue el de Hegel. En las páginas de este ensayo se ha estudiado, paso a paso, la mutación del sistema filosófico de Hegel en la filosofía de la revolución de Marx. Se trata de una transformación notable que convierte un sistema conservador y antiutópico en una ideología radicalmente mesiánica y utopista. Pero a pesar de esta diferencia fundamental existe un sustrato común de importancia decisiva, un tipo de preguntas y una búsqueda que unen intelectualmente al gran profesor de Berlín con el gran revolucionario de la modernidad. Se trata, en el fondo, de una forma de ver la historia de la

²⁷⁴ Ibid.

humanidad como una larga marcha hacia la plenitud absoluta y la reconciliación final del hombre consigo mismo y con su especie. Esta visión responde al más sentido y universal de los sueños del ser humano: el deseo de la superación de la contingencia de la vida terrenal, de la pequeñez y limitación de nuestras vidas, de los sufrimientos y carencias de una existencia que parece existir sólo para enfrentarnos al vacío o al misterio de la muerte. Este deseo del hombre de trascenderse o superarse a sí mismo –ya sea renaciendo como otro ser, distinto y superior a lo que siempre a sido, o haciéndose uno con el universo o el Creador– lo ha acompañado siempre como si fuese la larga sombra de su corta existencia. Es allí, en ese núcleo de aspiraciones, deseos y preguntas metafísicas, que el marxismo se instauro con sus promesas de una renovación radical del mundo y el nacimiento del hombre nuevo.

Nada nuevo bajo el sol, podríamos entonces decir. Pero no es así. La modernidad replantea las premisas mismas de nuestra eterna búsqueda existencial. El más allá tiende a convertirse en más acá, en aquí y ahora, y el hombre se engrandece en la medida en que ese más allá se empequeñece hasta llegar a creer que puede recrearse y crear un mundo de perfección y armonía. Es la *hybris* del hombre moderno, su autoendiosamiento, su salto al vacío de la utopía. Así se inicia aquel viaje en el que el hombre, tal como Ícaro en el relato mitológico, fue por el sol pero terminó en el fondo del frío mar del totalitarismo con algo más que sus nuevas alas chamuscadas. En este sentido el hombre moderno no escuchó aquel “*memento mori*” (recuerda que vas a morir) que en la vieja Roma recordaba a los guerreros victoriosos que a pesar de las conquistas y los laureles seguían siendo mortales, es decir, humanos.²⁷⁵

²⁷⁵ Existen diversas versiones de la frase con que un esclavo que iba detrás le recordaba al general victorioso, en medio de la procesión de la triunfal con que Roma lo recibía, su condición humana. Probablemente la frase real haya sido algo así como la que Tertuliano reporta en su *Apologético* (33): “*Respice post te! Hominem te esse memento!*” (“¡Mira tras de ti! ¡Recuerda que eres un hombre!”).

Estamos aquí en presencia de esa evolución de la creencia religiosa –que limitaba al hombre en su autoestima y ambición terrenal– a la religión de las ideas, que abre un horizonte ilimitado a lo que el hombre cree poder lograr en la tierra.²⁷⁶ Se trata indudablemente de una liberación, pero de una liberación que invita a la soberbia. El dilema de la modernidad será lograr un balance entre la liberación de aquellas ataduras que se volvieron cada vez más obsoletas e inaceptables y la amenazante soberbia de creer en una existencia sin límites y pensar al hombre como un Dios con figura humana. El consejo más vital para el hombre moderno, aquel del que depende su supervivencia, es el que Dédalo, sin éxito, le dio a Ícaro: “Por la mitad de la senda que vayas, Ícaro”, le dice y continua: “te advierto, porque si más bajo fueses, la onda marina cargaría tus plumas, si más alto, el fuego las abrasaría. Entre lo uno y lo otro vuela.”²⁷⁷

Hegel quiso mantener el vuelo del hombre moderno por ese camino intermedio entre el sometimiento esclavizante a la tradición y la hybris del racionalismo atándolo con fuertes cadenas a su historia y a su ser. Ese es el sentido fundamental de su idea de que el fin de la aventura dialéctica del Espíritu ya se había alcanzado y que por ello, en lo esencial, nada había ya que cambiar sino sólo reorganizar, darle una forma más racional a la razón ya manifestada. Hegel había sacado una lección fundamental de la experiencia reciente de la Revolución Francesa: la virtud se transforma en maldad cuando se arroja con las vestimentas de la razón sin límites y la “libertad absoluta” no es más que la otra cara del terror. Con ello, Hegel estaba anunciando la suerte de aquel sistema de pensamiento que brotando del suyo y tratando de responder a sus

²⁷⁶ Julián Marías ha hecho una serie de reflexiones muy interesantes sobre este paso, que él resume como el paso de una época, la premoderna, en que se vive “de manera credencial” y “las creencias son mucho más importantes que las ideas”, a otra época, la moderna, en la que las ideas no sólo son más importantes que las creencias sino que se cree en la ideas o se hace un “uso credencial” de las mismas. Marías (2005), p. 294.

²⁷⁷ Ovidio, *Metamorfosis*, libro VIII, *Dédalo e Ícaro*.

mismas preguntas olvidaría todo límite llevándonos no sólo al terror de un Robespierre sino a algo mucho peor, un sistema completo basado en el terror y en la eliminación del individuo como tal: *el totalitarismo*.

La reconciliación hegeliana tomó la forma de una sociedad total orgánica y diferenciada, donde el individuo se hacía parte del colectivo y sometía su libertad al mismo pero sin dejar de ser una parte diferente de las otras y miembro de una sociedad civil heterogénea. Marx cortará el nudo gordiano de Hegel con un golpe de su espada mesiánica. Para Marx la solución de Hegel es una pura idealización de un estado de cosas inaceptable. Desde su punto de vista, usando la frase clásica, la gran montaña hegeliana había parido un mísero ratón.²⁷⁸ Su respuesta es la radicalización de la búsqueda hegeliana orientándola hacia un futuro aún por realizar y en el cual toda diferencia entre individuo y especie será de hecho abolida. Surge así la idea de una sociedad total o totalitaria y con la misma se abren las puertas para un vuelo hacia el sol de la utopía de cuyos resultados estamos hoy ya plenamente informados: la montaña marxista no parió un ratón sino una espantosa ratonera.

²⁷⁸ De la expresión latina "*partúrient montes, nascétur ridículus mus*", tomada de Horacio y popularizada por Lutero de la siguiente manera: "*Die Berge gehen schwanger und wird eine Maus Graus*"

Bibliografía

Obras de Karl Marx:

- Marx, Karl (1969), *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century*, Lawrence & Wishart, London.
- Marx, Karl (1975), *El capital*, tomo I, Editorial Siglo XXI, España.
- Marx, Karl (1976), *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858*, Editorial Siglo XXI, España.
- Marx, Karl (1982), *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl y Friedrich Engels I (1955), *Obras escogidas en dos tomos*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú.
- Marx, Karl y Friedrich Engels II (1955), *Obras escogidas en dos tomos*, tomo II, Editorial Progreso, Moscú.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1970), *La ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- MECW III (1975), *Marx/Engels Collected Works*, Volume III, Progress Publishers, Moscow.
- MEGA I:1 (1975), *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band I:1, Dietz Verlag, Berlin.

- MEGA I:2 (1982), *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band I:2, Dietz Verlag, Berlin.
- MEGA II:5 (1982), *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band II:5, Dietz Verlag, Berlin.
- MEGA III:1 (1975), *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band III:1, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW I (1976), *Marx/Engels Werke*, Band I, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW II (1972), *Marx/Engels Werke*, Band II, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW III (1962), *Marx/Engels Werke*, Band III, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW IV (1964), *Marx/Engels Werke*, Band IV, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW IX (1960), *Marx/Engels Werke*, Band IX, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW XIII (1964), *Marx/Engels Werke*, Band XIII, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW XIX (1962), *Marx/Engels Werke*, Band XIX, Dietz Verlag, Berlin.
- MEW XXVIII (1972), *Marx/Engels Werke*, Band XXVIII, Dietz Verlag, Berlin.

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

- OME 6 (1978), *Obras de Marx y Engels*, volumen 6, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona.

Obras de G. W. F. Hegel:

- Hegel, G. W. F. (1968), *Ciencia de la Lógica*, Editorial Solar/Hachette, Buenos Aires.

- Hegel, G. W. F. (1971), *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Hegel, G. W. F. (1973), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México.

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

- HSW I (1929), *Hegel Sämtliche Werke*, Band I, Frommann Verlag, Stuttgart.

- HSW II (1951), *Hegel Sämtliche Werke*, Band II, Frommann Verlag, Stuttgart.

- HSW IV (1958), *Hegel Sämtliche Werke*, Band IV, Frommann Verlag, Stuttgart.

- HSW VII (1952), *Hegel Sämtliche Werke*, Band VII, Frommann Verlag, Stuttgart.

- HSW IX (1958), *Hegel Sämtliche Werke*, Band IX, Frommann Verlag, Stuttgart.
- HSW XI (1949), *Hegel Sämtliche Werke*, Band XI, Frommann Verlag, Stuttgart.

Otras obras citadas:

- Althusser, Louis (1968), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, México.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar (1969), *Para leer El capital*, Siglo XXI Editores, México.
- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Company, New York.
- Arendt, Hannah (2002), “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Social Research*, Vol. 69:2.
- Aristóteles (1980), *Metafísica*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.
- Arvon, Henri (1957), *Ludwig Feuerbach ou la transformation de sacré*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Asveld, Paul (1953), *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Broker, Paris.
- Benedicto XVI (2006), *Discurso en la Universidad de Ratisbona del 12 de septiembre de 2006*, Biblioteca EWTN.
- Benedicto XVI (2008), *Audiencia General del 20 de febrero de 2008*, www.ssbenedictoxvi.org

- Berlin, Isaiah (1959), *The Life and Opinions of Moses Hess*, The Jewish Historical Society of England, Cambridge.
- Berlin, Isaiah (1965), *Karl Marx*, Aldus, Stockholm.
- Berlin, Isaiah (1984), *Fyra essäer om friheten*, Ratio, Stockholm.
- Brazill, William (1970), *The Young Hegelians*, The University Press, Edinburgh.
- Brinton, Maurice (1972), *Los bolcheviques y el control obrero 1917-1921*, Editorial Ruedo Ibérico, España.
- Cesa, Claudio (1972), *Studi sulla sinistra hegeliana*, Pubblicazioni dell' Università di Urbino, Urbino.
- Castoriadis, Cornelius (1980), *El mito del desarrollo*, Editorial Kairós, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (1990), "L'effondrement du marxisme-léninisme" en *Le Monde*, 24 avril.
- Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, Oxford.
- Colletti, Lucio (1972), *From Rousseau to Lenin*, NLB, London.
- Colletti, Lucio (1976), *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma.
- Colletti, Lucio (1979), *Tra marxismo e no*, Laterza, Roma.
- Colletti, Lucio (1980), *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma.

- Cornu, Auguste (1934), *Moses Hess et la Gauche Hégélienne*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Cornu, Auguste (1948), “L’ idée d’ alienation chez Hegel, Feuerbach et Marx”, en *La Pensée* N. 17, Paris.
- Cornu, Auguste (1967), *Carlos Marx – Federico Engels*, Instituto del Libro, La Habana.
- Croce, Benedetto (1948), *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari.
- Della Volpe, Galvano (1956), *Logica come scienza positiva*, Casa Editrice G. D’Anna, Messina-Firenze.
- Dilthey, Wilhelm (1978), *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Eliade, Mircea (1982), *A History of Religious Ideas*, Volume II, The University of Chicago Press, Chicago.
- Elster, Jon (1969), *Essays om Hegel og Marx*, Pax, Oslo.
- Feuerbrach, Ludwig (1971), *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México.
- Feuerbrach, Ludwig (1976), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía – Principios de la Filosofía del Futuro*, Editorial Labor, Barcelona.
- FGW V (1970), *Ludwig Feuerbach – Gesammelte Werke*, Band V, Akademie Verlag, Berlin.

- FGW IX (1970), *Ludwig Feuerbach – Gesammelte Werke*, Band IX, Akademie Verlag, Berlin.
- Fiore, Gioacchino da (1953), *Il Libro delle Figure dell' Abate Gioacchino da Fiore*, volumen II, Società Editrice Internazionale, Milano.
- Fukuyama, Francis (1989), "The End of History?", en *The National Interest*, Summer 1989.
- García-Huidobro, Joaquín (2007), *Simpatía por la política*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago de Chile.
- Gouldner, Alvin W. (1983), *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gramsci, Antonio (1975), *Note sul Machiavelli – Quaderni del carcere*, Editori Riunite, Roma.
- Gregoire, Franz (1958), *Etudes hégéliennes*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain.
- Guevara, Ernesto (1974), *Obra revolucionaria*, Ediciones ERA, México.
- Heidegger, Martin (1996), *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, <http://www.nietzscheana.com.ar/dios%20ha%20muerto.htm>
- Heidegren, Karl Göran (1984), *Filosofi och revolution*, Symposion, Stockholm.
- Hook, Sidney (1966), *From Hegel to Marx*, University of Michigan Press, Michigan.

- Hyppolite, Jean (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Montaigne, Paris.
- Hyppolite, Jean (1955), *Etudes sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Paris.
- Johnson, Paul (2006), *La historia de los judíos*, Editorial Zeta, Barcelona.
- Johnson, Paul (2007), *Historia del cristianismo*, Editorial Vergara, Barcelona.
- Kant, Immanuel (2006), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Koestler, Arthur (1940), *Darkness at Noon*, Mcmillan, London.
- Koestler, Arthur (2000), *La escritura invisible*, Editorial Debate, Madrid.
- Kojève, Alexandre (1947), *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- Kolakowski, Leszek (1980), *Las principales corrientes del marxismo: I. Los fundadores*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kolakowski, Leszek (1983), "Las raíces marxistas del estalinismo", en *Estudios Públicos* N°. 11, Santiago de Chile.
- Krieger, Leopold (1957), *The German Idea of Freedom*, Bacon Press, Boston.

- Lane, David (1969), *The Roots of Russian Communism*, Van Gorcum & Comp., Assen.
- Lenin, Vladímir, OE I (1961), *Obras escogidas en tres tomos*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú.
- Lenin, Vladímir, OE II (1960), *Obras escogidas en tres tomos*, tomo II, Editorial Progreso, Moscú.
- Lobkowitz, Nicholas (1967), *Theory and Praxis – History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre dame Press, South Bend.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Löwith, Karl (1964), *From Hegel to Nietzsche*, Holt, Rinehart and Wiston, New York.
- Lubac Henri de (1984), *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano.
- Lukács, Georg (1969), *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, D.F.
- Lukács, Georg (1971), “Moses Hess and the Problems of the Idealistic Dialectic”, en *Telos* Nr. 11, St. Louis.
- Lukács, Georg (1976), *El joven Hegel*, Editorial Grijalbo, Barcelona.
- Manuel, Frank (1965), *Shapes of Philosophical History*, Stanford University Press, Stanford.

- Maquiavelo, Nicolás (1971), *Obras políticas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Marcuse, Herbert (1973), *Reason and Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London.
- McLelland, (1973), *Karl Marx – His Life and Thought*, Macmillan, London.
- MIA (2008), *Marxist Internet Archive*, www.marxists.org.
- Nisbet, Robert (1969), *Social Change and History*, Oxford University Press, New York.
- Nisbet, Robert (1980), *History of the Idea of Progress*, Heinemann, London.
- Nordin, Svante (1979), *Marxismens filosofi*, Arbetarkultur, Stockholm.
- Popper, Karl (1981), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Potestà, Gian Luca (2005), *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Libreria Editrice Viella, Roma.
- Reeves, Marjorie (1969), *Prophecy in the Later Middle Ages – A Study in Joachimism*, The Clarendon Press, Oxford.
- Rojas, Mauricio (1981), “Socialismo real, desarrollo capitalista y crisis del marxismo”, *En Teoría* 7, julio-septiembre, Madrid.

- Rojas, Mauricio (1986), *Renovatio Mundi – Essäer om Marx, marxismen och marxismens kris*, Ekonomisk-historiska förening, Lund.
- Rojas, Mauricio (2007), *Diario de un reencuentro – Chile treinta años después*, Editorial El Mercurio-Aguilar, Santiago de Chile.
- Rojas, Mauricio (2012), *Lenin y el totalitarismo*, Editorial Sepha, Málaga.
- Rossi, Mario (1971), *La izquierda hegeliana*, Editorial Comunicación, Madrid.
- Rostow, Walt W. (1971), *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rubel, Maximilien (1957), *Karl Marx – Essai de biographie intellectuelle*, Marcel Rivière, Paris.
- Rubel, Maximilien (1975), “Les cahiers d’ études de Karl Marx 1840-1853”, *Internacional Review of Social History*, Volume II, Assen.
- San Agustín (1959), *De civitate Dei*, Bibliothéque ugustinienne, volumen 35, Desclée de Brouwer.
- Stroppa, Claudio (2004), *La città degli angeli: Il sogno utopico di Fra Giocchino da Fiore*, Rubbettino Libri, Soveria Mannelli.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Tucker, Robert (1972), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tuveson, Ernst Lee (1949), *Millennium and Utopia*, University of California Press, Berkeley.
- Wheen, Francis (2000), *Karl Marx – En biografi*, Norstedts, Stockholm.