XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

El concepto de Historia de Hegel a Marx.

Litvinoff, Diego.

Cita:

Litvinoff, Diego (2009). *El concepto de Historia de Hegel a Marx. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-008/1109

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/eNZs/uN5

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

HISTORIA: EL DEVENIR DE UN CONCEPTO ENTRE HEGEL Y MARX

Diego Litvinoff

Introducción

<<Toda la historia no es otra cosa
que la transformación continua
de la naturaleza humana>>.
Miseria de la filosofía.

La palabra *historia* posee una doble significación: designa tanto los hechos ocurridos en el pasado, como el estudio de esos hechos. Esta complejidad, que muchos historiadores pretenden reducir mediante el uso de mayúsculas y minúsculas, debe ser, por el contrario, resaltada. Otorgarle primacía a una o otra significación, como lo han hecho el empirismo y el idealismo abstracto, es el error contra el cual Marx ha desarrollado su propio concepto de historia.

La hipótesis de este trabajo consiste en presentar la *concepción materialista de la historia* como el resultado de un proceso que implicó un continuo diálogo entre diferentes autores, y no como un descubrimiento que surgió de la mente de un inventor aislado, que además separaría, como sostiene Althusser, al Marx joven del maduro. El propósito que aquí se persigue es mostrar que cuando se llega al final, al <<descubrimiento>>, en realidad ya todo había sido dicho.

El punto de partida será Hegel y su propia concepción de la historia. El de llegada, Marx y su *concepción materialista de la historia*. El protagonista será el concepto en su devenir, en su pasaje a través de los jóvenes hegelianos, Feuerbach, los economistas políticos ingleses –aquí más bien su ausencia– y, también, su recorrido dentro del propio desarrollo de los escritos del joven Marx. No se tratará de mostrar una progresión lineal, sino de ofrecer una reconstrucción de las principales posiciones tomadas en aquellos tiempos en torno al concepto de historia y exhibir el diálogo del que Marx participó, para llegar a postular su concepción, contemplando, a la vez, las modificaciones al interior de su propia obra.

Al mismo tiempo, otro objetivo perseguido en este trabajo será evidenciar que el concepto de historia no tiene un carácter aislado, sino que se vincula intrínsecamente con las diferentes nociones de los autores estudiados. La concepción de historia posee

un estatuto especial –que comparte con no muchos otros conceptos– por marcar, sea o no explicitada, los carriles por los que los distintos pensamientos discurren. Reconstruir los nudos que atan a las diversas nociones en torno a la construcción de dicho concepto, en su devenir *concepción materialista*, será entonces una tarea fundamental del presente estudio monográfico.

La historia según Hegel

El pensamiento de Hegel emerge a través de los surcos abiertos por los acontecimientos de la Revolución Francesa. Su filosofía es, en gran medida, una respuesta a las problemáticas que plantea la nueva configuración de la realidad. Cuando Hegel escribe su *Fenomenología del espíritu* en Jena, el ejército napoleónico que en poco tiempo <<acabó con el sacro imperio romano germánico>>[1], se acercaba a la ciudad, y las contradicciones de la Revolución Francesa comenzaban a hacerse evidentes, mostrando las dificultades de materializar en los hechos las ideas de la Ilustración. Por lo tanto, *más que buscar un orden que se fundamentase en la razón, la tarea de la filosofía, según la entiende Hegel, comienza a ser buscar una razón que de cuenta del orden*.

> <<Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo>>[2].

Hegel pone el foco en la propia noción de razón con la intención de desarrollarla hasta que pudiera dar cuenta de la realidad en su totalidad. Ahora bien, la forma de acceder a este *saber real* dista mucho de producirse de una vez y para siempre. El conocimiento para Hegel tiene un carácter activo, de manera tal que <<lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia>>[3]. En este sentido, distingue claramente los tipos de estudios propios de la Antigüedad de los de su tiempo, señalando que en aquellos la conciencia natural estaba en proceso de formación,

[1] Kaufman, W. *"Hegel"*, Madrid, Alianza, 1968, Pág.141.
[2] Hegel, G. W. F. "*Fenomenología del Espíritu",* México, Fondo de Cultura Económica, 1987, Pág.9.
[3] Ibíd., Pág.21.

mientras que <<en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada>>[4]. Las tareas a realizar son, por lo tanto, diferentes: mientras que en la Antigüedad se debía purificar al individuo de la experiencia sensible y convertirla en pensamiento, los desafíos de los nuevos tiempos consisten en dar un paso más hacia adelante, <<animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos>>[5]. Esta necesidad, de la que se hace eco Hegel, surge del propio proceso de cambios del que él mismo es testigo y al cual pretende explicar.

> <<Vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación>>[6].

Hegel sostiene que el espíritu nunca realmente se halla quieto y la particularidad de los tiempos que vive consiste precisamente en que el espíritu comienza a retornar sobre sí mismo. Sin embargo, la ciencia no ha logrado aún su pleno desarrollo, y mantiene todavía aquellos pensamientos fijos: <<la ciencia que, hallándose en sus comienzos, no ha llegado a la plenitud del detalle ni a la perfección de la forma, se expone a verse censurada por ello>>[7]. La tarea, pues, será llegar al desarrollo de la ciencia de manera tal que la razón sea *verdadera*, es decir, que dé cuenta de la *historia*.

Si hay algo que la Revolución Francesa presenta con claridad ante sus contemporáneos es la apertura misma de la historia. Los acontecimientos acaecidos de manera vertiginosa ponen en evidencia que lo *verdadero* no es la unicidad que se presenta como opuesto a lo accidentalmente diverso, sino que lo que existe lo hace en el propio proceso de *permanentes cambios*.

> <<La cosa no se reduce a su fin, sino que se haya en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del

[4] Ibíd., Pág.24.
[5] Ibíd., Pág.24.
[6] Ibíd., Pág.12.
[7] Ibíd., Pág.13.

> mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad>>[8].

Superar la antigua noción de razón no implica descartarla, sino concebirla como un momento constitutivo del pensamiento conceptual, en el cual no se suprime lo negativo sino que se lo integra a lo positivo en una noción de totalidad. Como lo resalta Hippolite, la filosofía hegeliana no descarta las oposiciones, sino lo contrario, <<para pensarlas hay que desarrollarlas hasta dar lugar a que aparezca en ellas la contradicción>>[9]. A lo que apunta la *Fenomenología* es a la totalidad, que como tal se encuentra en *continuo movimiento*; es de allí desde donde proviene la necesidad de reformular la razón. Como afirma Marcuse, <<el término que designa a la razón como historia es espíritu>>[10]. Esto mismo sugiere Lukács, al sostener que el propio método de aquella obra consiste justamente en realizar una conexión entre las consideraciones históricas y las sistemáticas, no desde un punto de vista relativista y fragmentario, sino entendiendo que <<para Hegel sólo *todo* el espíritu tiene historia real>>[11].

> <<Si Aristóteles ha formulado la gran verdad de que el hombre es un <animal social>, Hegel ha concretado en la fenomenología esa verdad mostrando que el hombre es además un <animal histórico>>>[12].

La conciencia vuelve sobre sí, pero ha de hacerlo descartando la noción de verdad histórica como singularidad; este tipo de abordaje sólo apunta a lo externo. El conocimiento científico debe <<entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él>>[13], lo que significa dar cuenta de la *historia*. La contradicción es inherente a las cosas y es así como Hegel pretende reemplazar la lógica formal aristotélica por una lógica dialéctica, que no detenga el movimiento en una afirmación fija. A ello se refiere cuando insta a que <<lo verdadero

[8] Ibíd., Pág.8.
[9] Hippolite, J. "Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu", Barcelona, Península, 1991, Pág.137.
[10] Marcuse, H., "Razón y revolución", Madrid, Altaya, 1998., Pág.16.
[11] Lukács, G. "El Joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista", México, Grijalbo, 1985, Pág.453.
[12] Ibíd., Pág.455.
[13] Hegel, G. W. F., Op.Cit., Pág.36.

no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*>>[14]. Cualquier proposición contiene una contradicción que le es inherente: lo que se afirma es que algo es lo que no es. La totalidad, entonces, no es *mecánica* ni *orgánica*, sino el producto de la propia contradicción. En la filosofía de Hegel hay una constante lucha que no se disuelve en su resolución sino conociéndola en toda su dimensión, es decir, percibiendo cuáles son sus *necesidades lógicas*. Es en este sentido que Hegel concibe la *historia*: *lo que es se constituye como el necesario resultado de lo que fue*[15].

Historiosofía

Sin embargo, la *realidad histórica* alemana de mediados de siglo XIX, retrasada respecto de Francia y Gran Bretaña, distaba mucho del concepto que permitía elaborar la propia Modernidad. Concientes de ello, los jóvenes herederos del pensamiento hegeliano dedicaron grandes esfuerzos a enfrentar las problemáticas que dicha situación les planteaba[16]. Consideraban a Hegel como su gran maestro, pero percibían al mismo tiempo que algunos de sus postulados debían ser revisados. La solución más frecuente fue intentar desarrollar el pensamiento hegeliano, extenderlo, a fin de que, partiendo de los mismos supuestos y nociones, diera cuenta de los nuevos *desafíos de la historia*.

Fue ese el recurso utilizado por von Cieszkowski, quien enfatizó la necesidad de *realizar* el principio de lo que hasta ese momento se había concebido sólo como *posibilidad*. Sus argumentaciones parten de la afirmación de que las leyes lógicas que Hegel revela, no fueron llevadas por él mismo hasta sus últimas consecuencias. En una lectura detallada de las *Lecciones de filosofía de la historia*, percibe como su principal falencia el que, si bien la tarea de la filosofía en la Modernidad consistía en un retorno al concepto, en una puesta en movimiento que diera cuenta de la realidad cambiante, no contemplaba sin embargo el siguiente momento que lógicamente se desprende de su propio pensamiento: un retorno a la exterioridad a fin de *poner en práctica la realización del concepto*. Las cuatro épocas principales en las que Hegel divide la

[14] Ibíd., Pág.15.
[15] En su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel desarrollará con más detalle esta noción que, como ha quedado evidenciado, es la que estructura la *Fenomenología del espíritu*.
[16] Tal como lo afirma Althusser L., en referencia al pensamiento del joven Marx, la <<idea de una *filosofía que llega a ser voluntad*, saliendo del mundo de la reflexión para transformar el mundo político [...] está en perfecto acuerdo con la interpretación dominante de los neohegelianos>>, *"La revolución teórica de Marx"*, México, Siglo XXI, 1990, Pág.52.

historia de la humanidad hasta nuestros días –en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*– excluyen, según von Cieszkowski, una dimensión indispensable.

> <<En su obra no se halla ninguna alusión al *futuro*; e incluso era de la *opinión* de que la filosofía, al examinar a fondo la historia, sólo puede poseer fuerza retroactiva, y de que, en cambio, al futuro hay que excluirlo por completo del ámbito de la especulación>>[17].

La tarea fundamental de la historiosofía propuesta por el autor es pensar la historia, pero incluyendo la apertura hacia el futuro. El paso siguiente, que se desprende lógicamente de la *historiosofía*, son los *actos*, que se distinguen de los *hechos* por implicar una *praxis* consciente, dado que dependen de la voluntad. *La conciencia se adelanta a los hechos, contribuyendo a que se produzca una praxis posterior a la teoría, que realizará el futuro*. Así, mediante su voluntad, los hombres terminan siendo los <<lúcidos arquitectos de su propia libertad>>[18] y es por ello que en su *concepción de la historia* ocupan una posición importante los <<grandes hombres>>, como guías concientes para la realización de los máximos ideales de cada época.

El concepto de historia en los primeros escritos de Marx

Una perspectiva de la *historia* diferente de la de von Cieszkowski, pero coincidente en cuanto a la necesidad de desarrollar aquellos aspectos que en la teoría de Hegel habían quedado inconclusos, la ofrece el propio Marx en sus primeros escritos de juventud. A diferencia de von Cieszkowski, *para Marx la realización de la historia no es el resultado de una materialización de las reflexiones acerca del futuro, sino la consecuencia de la liberación de las trabas del presente*. La *libertad*, por lo tanto, no es aquello que se consigue como el resultado de la voluntad de los grandes hombres, sino que debe ser el *requisito* para la realización del espíritu. Liberar a *todos* los hombres de sus ataduras es la forma de realizar la *historia* y *no* su resultado.

---

[17] Von Cieszkowski, A. "*Prolegómenos de historiosofía*", Salamanca, Universidad Salamanca, 2002, Pág.71-72.
[18] Ibíd., Pág.79.

Si bien, como el resto de los jóvenes hegelianos, Marx intentó en sus primeros escritos otorgarle a aquella teoría una dimensión crítica, en pos de superar los obstáculos propios de su época que impedían la realización de los postulados modernos, todavía su pensamiento se ve claramente marcado por la influencia hegeliana lo que, lógicamente, se reflejara en su concepción de la *historia*. La importancia que entonces le otorgaba al concepto de *espíritu* es señal clara de aquello, apareciendo como un síntoma que denota una primera matriz común.

> <<¿Qué es, pues, lo que el orador le hecha en cara a la libertad de prensa? Sencillamente, el que *los defectos de un pueblo son también los defectos de su prensa*, el que ésta es la voz clara, la forma manifiesta bajo la que se presenta el espíritu histórico de un pueblo>>[19].

En sus artículos en defensa de la libertad de prensa, da por sentado ese concepto sin someterlo a ningún tipo de crítica. *La historia significaba para Marx el camino recorrido por el espíritu hacia su realización contemplando, desde ya, los posibles traspiés como momentos propios de aquél, pero que en definitiva serían solamente obstáculos de su propia realización*.

Marx asevera que quienes luchan contra la libertad de prensa están defendiendo la *minoría de edad* del *género* humano. Resulta significativa esta referencia, porque muestra cómo pensaba Marx que debía realizarse la historia: *las fuerzas propias del espíritu se encontraban amarradas a los intereses mezquinos de pequeños sectores atrasados, aunque aún poderosos, y con tan sólo liberarlas, el espíritu pondría en marcha el proceso de la historia*.

> <<El niño se aferra siempre a la percepción sensible, sólo ve lo que le revelan los sentidos, y para él no existen los invisibles hilos nerviosos que enlazan lo particular con lo general y que, en el Estado y en todo lo demás, convierten a las partes materiales en miembros animados de un todo general>>[20].

[19] Marx, K. *"Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta"*, en "*Escritos de Juventud",* México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág.184.
[20] Ibíd., Pág.176.

Aquí, como en Hegel, la evolución consiste en un volver sobre sí mismo, levantando la nariz de la tierra y concibiendo la diversidad como totalidad. Así como el niño madura al desarrollar nociones ajustadas a la realidad y alejadas de lo que falsamente le muestran los sentidos, el espíritu de un pueblo se desarrolla cuando su voz puede ser oída de manera *libre*, al tiempo que sólo puede hacer oír su voz cuando ya ha madurado. *La esencia del hombre, afirma Marx, es la libertad, y su realización debe ser llevada hasta el extremo, abarcando todos los ámbitos posibles; sólo así puede desarrollarse el espíritu histórico de los pueblos*. <<La libertad es la esencia genérica de todo lo que sea existencia espiritual>>[21] y, por lo tanto, *todo lo que atente contra esa libertad impedirá el óptimo desarrollo de la historia*.

Aportes de Bauer a la reflexión sobre la historia y críticas de Marx

Una visión diferente en torno al *concepto de historia* la ofrece Bruno Bauer. Para este joven hegeliano, la tarea de revisión de la teoría de Hegel no consistía en desarrollarla hacia adelante agregando un paso más a la lógica dialéctica, sino en revisar los propios fundamentos de su método.

> <<Bauer cambió la dialéctica en una dialéctica puramente negativa: en lugar de ser el segundo estado de las cuestiones la expresión de las anteriores cuestiones parciales en su plenitud, ahora las negaba, y, en casos extremos, era su riguroso contrario>>[22].

A partir de la crítica, la teoría debe evitar que el autoconocimiento se materialice en una forma, porque de este modo impide su posterior superación en la *historia*. *El desarrollo de la historia depende de revelar las contradicciones que reinan en las propias concepciones de la época, lo que lleva a la necesidad de superarlas*; de manera tal que ya no es una perspectiva hacia el futuro, como en von Cieszkowski, la que une la teoría con la praxis, pero tampoco una liberación de las ataduras que impiden el lógico desarrollo del espíritu, como en los primeros escritos de Marx. *Para Bauer, la contradicción no es el impedimento, sino el propio motor de la historia*. *La tarea del*

[21] Ibíd., Pág.197.
[22] Mc Lellan, D. "*Marx y los jóvenes hegelianos*", Barcelona, Martínez Roca, 1969, Pág.66.

filósofo no consiste en conciliar las contradicciones a fin de explicar el desarrollo histórico, sino en desarrollarlas para que la superación se realice en el nivel de las prácticas.

Tal como comenta Mc Lellan, el criticismo de Bauer consiste en aplicar la teoría a la realidad, lo que significa <<la negación crítica de lo que existe>>[23]. *Una vez realizada esta tarea, no resta sino*, como una *necesidad lógica* que se desprende de los propios planteos teóricos, *su realización práctica en la historia.*

Marx, en su juventud, sentía hacia Bauer, además de un gran afecto producto de su amistad, una notable admiración como profesor universitario y teórico crítico de las ideas religiosas. Esto fue así hasta tal punto que el propio tema de su tesis <<le fue inspirado por Bauer>>[24]. Sin embargo, pocos años más tarde, Marx se desligaría por completo de aquella influencia, hasta catalogarlo como uno de los ideólogos alemanes que contribuyeron a mantener el orden de las desigualdades existentes. Los textos en los que se encarnó esa ruptura fueron los que realizó entre 1843 y 1845, años en los que comenzó a entablar amistad con Engels y que, además, marcaron un cambio significativo en las propias nociones de Marx sobre la *historia*.

En ellas desaparece por completo la idea de que, liberando al espíritu de aquellas ataduras, éste conseguiría su realización en la historia. *La confianza en las naturales fuerzas del devenir se debilita* y, si su teoría se torna cada vez más crítica, lo hace de una manera diferente a la de su antiguo amigo y ahora contendiente. *Marx le asigna a la crítica otro papel en la historia*, enfatizando en que no debe arrancar <<de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas>>[25]. Mientras que el criticismo de Bauer tenía como principal objetivo rechazar todo detenimiento de la forma en pos del *desarrollo*, *lo que aquí se propone Marx es justamente realizar una crítica de ese desarrollo; es decir, de la forma en la que se producía la historia.*

> <<Pese a las pretensiones <*del progreso*>, se aprecian constantes *regresiones* y *movimientos en círculo*. La crítica absoluta, muy lejos de vislumbrar que la categoría <*del progreso*> es

[23] Ibíd., Pág.76.
[24] Ibíd., Pág.86.
[25] Marx, K. "*Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción*", en Marx, K. "*Escritos de Juventud*", México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág.492.

totalmente carente de contenido y abstracta, [...] reconoce <*al progreso*> como absoluto>>[26].

Según Marx –y Engels–, las propuestas teóricas de Bauer difieren de las de Hegel, por un lado, en tanto proponen, no a la filosofía sino al individuo filosófico, el crítico, como encarnación del espíritu absoluto; y por el otro, debido a que tampoco proponen como tarea para la filosofía alcanzar el saber real, sino que definen al individuo filosófico como aquel que desempeña <<con conciencia el papel del espíritu universal>>[27]. Sin embargo, afirman, esas diferencias son simples modificaciones *externas* que mantienen las contradicciones inherentes al núcleo de la *concepción hegeliana de la historia*.

La historia como emancipación política
y la historia como emancipación humana

Bauer no logra desprenderse del idealismo hegeliano, dado que su teoría también consiste en *transformar* los problemas *reales* en problemas *ideales*, <<las luchas *externas*, sensibles en puras luchas de ideas>>[28]. Es decir, al percibir un determinado problema, despliega sus contradicciones como si fueran el fruto mismo de aquello que se manifiesta y no como la evidencia de contradicciones más profundas. Por ejemplo, su abordaje de la cuestión judía consiste en manifestar la rivalidad entre el judaísmo y el cristianismo. Según Bauer, lo absurdo de tal contradicción, dado que una no es sino la continuación de la otra, debería llevar a la negación de ambas, reemplazando al <<Estado cristiano>> por un <<Estado laico>> en el que las religiones ya no serían necesarias.

La perspectiva que adopta Marx en torno a aquella misma cuestión ilustrará claramente la distancia teórica que comienza a separarlos a partir de estos escritos. Dado que para él <<pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita ilusiones>>[29], su forma de enfrentar los problemas consiste en considerarlos como un *síntoma* que revela contradicciones que residen por debajo de aquél.

---

[26] Marx, K. y Engels, F. "*La sagrada familia*", Barcelona, Crítica, 1978, Pág.94.
[27] Ibíd., Pág.96.
[28] Ibíd., Pág.93.
[29] Marx, K., "*Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción*", en Marx, K. "*Escritos de Juventud*", México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág.491.

> <<No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa para poder destruir sus barreras laicas. Afirmamos que anularán su limitación religiosa tan pronto anulen sus limitaciones laicas. [...] Después que la historia se ha visto disuelta durante bastantes siglos en la superstición, disolvamos la superstición en la historia>>[30].

La cuestión judía, por lo tanto, no es la expresión de un conflicto religioso, sino que revela las propias contradicciones del Estado en el que se hace manifiesta, y es por ello que <<la cuestión judía se plantea de diferente modo según el Estado en el que el judío vive>>[31]. El desarrollo del Estado, así, no anula la religión, sino que ambos –Estado y religión– pueden convivir, tal como lo hacen por ejemplo en los Estados Unidos de América, que ha llevado al máximo el proceso de emancipación política. La persistencia de las contradicciones que permiten el mantenimiento de la religión en aquellos Estados revela, dice Marx, que el proceso de *emancipación política* no coincide con el de la *emancipación humana* y es precisamente eso lo que Bauer no puede percibir, dado que <<somete a crítica al <Estado cristiano> y no al <Estado en general>>>[32].

La principal tarea de la filosofía especulativa desde Hegel, de la que Bauer y los jóvenes hegelianos no han logrado desprenderse, consiste en <<transformar el problema real en un problema especulativo para poder darle respuesta>>[33]. *Según Marx, esa no es la forma en la que la historia se desarrolla, sino que es justamente el mecanismo a través del cual se detiene el proceso histórico de emancipación humana*.

De ello se desprende que en estos escritos, *la concepción de la historia que Marx despliega debe separarse en dos partes*. Por un lado, se debe considerar la forma que tomó la transición desde el feudalismo hacia el orden de la Modernidad, que fue un proceso de *emancipación política*; y por el otro, se encuentra *la historia como superación de las propias contradicciones* que este nuevo orden no hace sino afirmar.

---

[30] Marx, K. "*Sobre la cuestión judía*", Buenos Aires, Prometeo, 2004, Pág.16.
[31] Ibíd., Pág.14.
[32] Ibíd., Pág.14.
[33] Marx, K. y Engels, F. "*La sagrada familia*", Barcelona, Crítica, 1978, Pág. 102.

La *emancipación política*, que no fue sino <<la revolución de la sociedad civil>>[34], consistió en la aparente supresión de su carácter político, que era su contenido *enraizado*, para su aglutinación en una esfera *idealmente independiente*. La *actividad de vida* que representaba la relación entre el individuo y el conjunto del Estado pasó a tener una significación individual. Así, el *ciudadano* se liberó de las ataduras que impedían el desarrollo de su espíritu egoísta, que pasó a convertirse en la propia base del Estado político.

> <<El hombre, en cuanto miembro de la sociedad civil, es considerado como el verdadero hombre [...] Mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral>>[35].

Este proceso de independencia de la sociedad civil con respecto al Estado que hace aparecer <<a la sociedad, como un marco externo al individuo>>[36], no ha liberado realmente al hombre, no ha resuelto las contradicciones, sino que ha creado una engañosa escisión entre el *hombre natural* y el *ciudadano*, tal como revela la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa. Así, la aparente libertad del *hombre abstracto* se fundamenta en la persistencia de la esclavitud del *hombre de la sociedad civil*; de ahí que la libertad del hombre sea una libertad negativa, una afirmación de su individualidad egoísta.

La *emancipación política* ha liberado al individuo de la sociedad civil de la política, por lo que el Estado deja de tener plena incumbencia en sus asuntos, desligando al hombre de sus semejantes. Así, el Estado moderno adquiere una forma *abstracta*, pero que está sujeta a la vez a las necesidades de la sociedad civil. Si éste puede dejar de ser un Estado cristiano es solamente porque presupone al cristianismo; no porque el hombre se ha liberado del cristianismo, sino porque puede ser cristiano hasta el límite de no ofender a su semejante, que profesa cualquier otra religión.

> <<El hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la

[34] Marx, K. "*Sobre la cuestión judía*", Buenos Aires, Prometeo, 2004, Pág.36.
[35] Ibíd., Pág.38.
[36] Ibíd., Pág.33.

> libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo libertad industrial>>[37].

Esto significa que la emancipación política logra su aparente libertad mediante un *rodeo*, es decir, a través de la mediación del Estado. En este sentido, cualquier Estado es de por sí *religioso*, dado que la religión consiste en un proceso de reconocimiento del hombre a través de una mediación; y cada hombre de ese Estado, aún cuando se proclame ateo, <<sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo>>[38]. La mediación universal abstracta, que propone la filosofía como mecanismo para resolver los problemas reales, no hace más que reproducir la lógica que lleva al nacimiento del Estado moderno. Es por ello que, *lejos de ser una teoría crítica, es una forma de afirmar el proceso tal como se despliega y, desde la perspectiva de Marx, una detención del desarrollo histórico humano.*

> <<Sólo existe *régimen estatal moderno consumado*, por ende, allí donde no media contradicción alguna entre la teoría libre y la vigencia práctica de los privilegios [...] donde la contradicción desarrollada por la crítica ha sido superada>>[39].

Se puede apreciar que, en estos escritos, Marx abandona por completo la idea de que la prensa libre expresaría el espíritu de un determinado pueblo, dado que la aparente libertad de pensamiento, es decir, la ausencia de censura, puede convivir, en el nivel de la práctica, con la vigencia de los privilegios. *La teoría libre, la crítica, no es sino la mediación a través de la cual el hombre se siente libre y, por eso, mantiene firmes las cadenas que atan su libertad y detienen el proceso histórico*.

Empero, la *emancipación política* no ha sido sólo un movimiento del pensamiento. *Si bien a medias, se ha desarrollado un proceso histórico que necesitó de un rodeo para no completarse del todo*. Y dado que <<las ideas no pueden ejecutar absolutamente nada>> y por lo tanto requieren de <<hombres que empleen un poder

[37] Ibíd., Pág.38.
[38] Ibíd., Pág.17.
[39] Marx, K. y Engels, F. "*La sagrada familia*", Barcelona, Crítica, 1978, Pág.134.

práctico>>[40], en el proceso de *emancipación política*, como todo proceso *histórico*, ha habido *hombres que actuaron en pos de su realización*. Sin embargo, los alcances de aquello no han sido totales; ha habido una revolución, pero como no ha alcanzado al conjunto de los hombres, ha sido una *revolución parcial*. Allí reside la necesidad del *rodeo*: en garantizar los privilegios de quienes han puesto ese proceso en marcha, en detrimento del resto de los hombres.

> <<¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente una parte de la *sociedad civil* e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*>>[41].

La historia moderna, para el joven Marx, es la historia de la emancipación política, es decir, la emancipación de una sola clase en perjuicio de las demás; *mientras que la historia que supera a la Modernidad es la de la emancipación humana*. Para que ésta se produzca, el hombre individual debe recobrar al *ciudadano abstracto*, para lograr convertirse <<como hombre individual, en ser genérico>>[42]. Sólo así podrá organizar sus fuerzas propias como fuerzas sociales. Romper la ilusoria división entre sociedad civil y sociedad política, destruyendo la escisión en el hombre que permite la emergencia de su individualidad egoísta, es la premisa de la *emancipación humana*. *Pero esta emancipación, este proceso histórico, también debe ser llevado a cabo por una clase*, que debe cumplir ciertas características. Su situación debe ser tal que no reclame para sí ningún tipo de derecho relativo a su *situación especial*, sino que se encuentre excluida en su totalidad y por lo tanto, no en contraposición con algún elemento del Estado, sino en contradicción con la existencia del Estado como tal. Esta clase debe encarnar la pérdida del hombre en sí y por ello su búsqueda se orientará a la recuperación total del hombre. Para emanciparse a sí misma, no puede hacerlo sin

[40] Ibíd., Pág.137.
[41] Marx, K. "*Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción*", en Marx, K. "*Escritos de Juventud*", México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág.499.
[42] Marx, K. "*Sobre la cuestión judía*", Buenos Aires, Prometeo, 2004, Pág.39.

emancipar al conjunto de la sociedad, debido a que la organización tal y como está dada es su propia negación.

> <<Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado>>[43].

La *emancipación política* lleva entonces marcado su propio fracaso. En tanto emancipación de una sola clase –la burguesía–, que sólo la realiza mediante un *rodeo*, a través del Estado moderno, contiene la emergencia de su contrapartida –el proletariado– como encarnación *real* de la desrealización de sus propios postulados. El proletariado es la *parte* que, como necesidad de su propio desarrollo, niega al *todo*; el <<secreto de su propia existencia>> es la <<disolución del orden universal>>[44]. Leer aquella cifra, buscar en las condiciones prácticas la necesaria negación del orden político vigente, es la tarea de la filosofía; encontrar en esa filosofía la claridad de su accionar político es la necesidad del proletariado. Así, la *historia* se realiza como *emancipación humana* en general[45].

> <<La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía>>[46].

Partiendo de la filosofía, Marx *desciende* hasta el hombre, para detectar en sus condiciones de vida la necesaria negación de los postulados que justifica el surgimiento de esa filosofía y por lo tanto de esa forma de detenimiento de la *historia*: <<La historia no lucha ninguna lucha>>, es <<el hombre, el hombre vivo, real>>[47] quien las realiza. No se trata, como lo intentaba Bauer, de resolver en el marco de las ideas las contradicciones planteadas, sino de *realizar en la práctica aquello que anule la*

---

[43] Marx, K. "*Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción*", en Marx, K. "*Escritos de Juventud*", México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág.502.
[44] Ibíd., Pág.502.
[45] Mandel, E. afirma que si bien la perspectiva de Marx aquí es la de un comunismo <<esencialmente filosófico>>, la transición <<hasta el comunismo proletario se efectuará sin mayores tropiezos>>, "*La formación del pensamiento económico de Marx"*, Madrid, Siglo XXI, 1974, Pág.10.
[46] Marx, K. "*Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción*", en Marx, K. "*Escritos de Juventud*", México, Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág.502.
[47] Marx, K. y Engels, F. "*La sagrada familia*", Barcelona, Crítica, 1978, Pág.105.

necesidad de la filosofía como aparente resolución de esas contradicciones: esa es la verdadera historia para este joven Marx.

La historia en Feuerbach

Si la *concepción de la historia* de Marx en estos escritos propone *descender* de la filosofía hasta el *hombre*, es porque se encuentra influenciada por el pensamiento de Feuerbach. Por ello, para entender de manera acabada la *concepción de la historia* de Marx, resulta necesario realizar una breve reconstrucción del pensamiento de Feuerbach y la relación de éste con los postulados de Hegel.

Aún no se había producido la ruptura que poco tiempo después llevará a Marx y Engels a catalogar a Feuerbach como uno de los principales representantes de la ideología alemana, por lo que la construcción de sus concepciones se hace sobre los cimientos de aquel pensamiento. Eso se evidencia, por ejemplo, cuando Marx sostiene que la crítica de la religión ha llegado a su fin, dado que su propósito es expandir hacia el resto de las esferas humanas lo que Feuerbach ya había evidenciado con respecto a la religión, *evidenciando la forma en la que el desarrollo histórico al mismo tiempo que se producía, se detenía*.

> <<¿Quién ha colocado [...] <al hombre> mismo en lugar de los viejos trastos, y también de la <autoconciencia infinita>? Feuerbach y sólo Feuerbach. Y ha hecho más que esto. Ha aniquilado, hace ya mucho tiempo, las categorías con las que ahora se pavonea <la crítica>>>[48].

El principal tema de toda la obra de Feuerbach, tal como lo afirma Mc Lellan, ha sido la religión; sin embargo, aquello que comienza como una crítica del cristianismo, se extiende hacia una crítica del propio pensamiento occidental en general y, particularmente, hacia la obra de Hegel. Esta ruptura con su gran maestro, que lo había influenciado en sus escritos de juventud al punto de considerarse a sí mismo como su discípulo, se fue materializando de forma paulatina. La clave de la potencialidad del pensamiento de Feuerbach radica en la revisión del propio método dialéctico de Hegel, pero ya no con la intención de modificar sus postulados, como lo proponía Bauer al

[48] Ibíd., Pág.105.

plantear una *dialéctica negativa*, sino reconociendo a ese propio mecanismo como el de la *enajenación* humana, por lo que la verdadera superación de su pensamiento implicaría su inversión total. Ello resulta muy importante para entender la *concepción de la historia de Feuerbach*, que escindiría, por un lado, los hechos de *los hombres*, y por el otro, las nociones de esos hechos por parte de la religión y la filosofía. Según Feuerbach, *la filosofía hegeliana no hace sino extraerle a los hombres, en el plano conceptual, la capacidad de hacer la historia*.

Hegel planteaba la necesidad de que el espíritu retorne sobre sí, por lo que el momento de la alienación era negado en la reconciliación del espíritu consigo mismo. Feuerbach se detiene en el segundo momento de la dialéctica, el de la alienación, denunciando que una vez que ésta se ha producido, la reconciliación mantiene la alienación inicial que la separa de su propia fuente, el *hombre*. Por lo tanto, si para Hegel el primer paso de la filosofía se había dado en la Antigüedad, al separar el pensamiento de la experiencia sensible y éste debía ser completado poniendo en movimiento ese pensamiento, para Feuerbach la tarea de la filosofía es la radicalmente opuesta, dado que la intuición sensible inmediata no es anterior a la fantasía, sino posterior a ella.

> <<La misión de la filosofía y de la ciencia en general *no* consiste por eso en alejarse de las cosas *sensibles*, *reales*, sino en llegar a ellas; no consiste en transformar a los objetos en *pensamientos* y *representaciones* sino en hacer *visible lo invisible para el ojo común*>>[49].

La alienación se desarrolla tanto en la religión como en la filosofía y surge como resultado de las propias características humanas. A diferencia de los animales, que sólo pueden desarrollar una conciencia de sí mismos, el hombre se caracteriza por tener conciencia de su propio *género*, de lo humano en general. Por lo tanto, así como un individuo toma conciencia de su parcialidad, finitud o imperfección, las contrapone a la totalidad, a la infinitud, a la perfección del *género* humano, del cual también es conciente. En toda relación que el hombre mantiene con cualquier objeto, se puede

[49] Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", Buenos Aires, Calden, 1969, Pág.135.

distinguir entre la conciencia del objeto y lo que Feuerbach llama la <<conciencia de sí mismo>> del hombre.

> <<No es posible amar, querer y pensar sin sentir esas actividades como perfecciones; no es posible percibir que uno es un ser amante, que quiere y que piensa, sin sentir por ello una infinita alegría>>[50].

Si ante cualquier objeto particular se puede distinguir la conciencia del objeto de la conciencia del hombre, lo que distingue al objeto religioso es que él mismo es la esencia humana. Aquí, la conciencia y la conciencia de sí mismo coinciden, lo que piensa y lo pensado son una y la misma cosa. No existe contradicción entre lo humano y lo divino, sino que la diferencia radica entre el individuo humano y la esencia humana, dado que <<se requieren dos hombres para la generación del hombre, tanto del hombre espiritual como del hombre físico>>[51]. Este retorno al hombre ha sido, según Marx, uno de los principales aportes de Feuerbach a las ideas del comunismo. En una carta de 1844, le escribe

> <<Usted –no sé si con intención– ha dado al socialismo una base filosófica, y es así precisamente como los comunistas lo comprendieron al instante. La relación de la gente con la gente, el concepto de género humano, trasladado del mundo de las abstracciones a la tierra en que vivimos, ¿qué es sino el concepto de sociedad?>>[52].

Feuerbach asevera que la incapacidad para percibir esta complejidad lleva al hombre a reproducir el desdoblamiento en su propio enfrentamiento con el objeto religioso, objetivándose y transformándose de esta manera en objeto de otro ser no humano: Dios. Así se constituye la alienación, cuyo resultado es la desunión del hombre consigo mismo, por considerar a Dios como su opuesto. Es así como todos los

[50] Feuerbach, L. "*La esencia del cristianismo*", Buenos Aires, Claridad, 2006, Pág.18.
[51] Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", Buenos Aires, Calden, 1969, Pág.133.
[52] "Carta de Marx a Feuerbach" en Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", Buenos Aires, Calden, 1969, Pág.20.

atributos de la esencia humana son proyectados hacia el cielo, relegando al hombre a la parcialidad de la individualidad. Entonces, <<para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada>>[53]. *La alienación, impidiendo que el hombre tome conciencia de su potencial, traba el desarrollo histórico*. Esta misma crítica de la religión se extiende hacia las formulaciones hegelianas.

> <<En este proceso de autoalienación descansa también la doctrina especulativa de Hegel que convierte *la conciencia del hombre de Dios en la autoconciencia de Dios*>>.[54]

Feuerbach sostiene que, si el secreto de la teología es la antropología, el secreto de la filosofía de Hegel es la teología. Por ello, si es el mismo mecanismo el que regula el devenir de ambas, es decir, colocar el sujeto –el hombre– como predicado, revelar su secreto consiste en realizar el mismo mecanismo crítico: <<no tenemos más que convertir al *predicado* en *sujeto* y a este *sujeto* en *objeto* y principio –por tanto con sólo invertir la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda>>[55]. Si la alienación del pensamiento convierte a la filosofía en una abstracción, relegando al hombre a la posición de predicado, *la nueva filosofía que propone Feuerbach pretende colocar al hombre como sujeto y por lo tanto, hacedor de la historia*.

> <<La nueva filosofía [...] es el hombre mismo que piensa –el hombre que es y sabe que es esencia autoconciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de los estados, la esencia de la religión>>[56].

Aún cuando el hombre lo ignorase, él mismo es el motor de la historia. Sin embargo, la alienación religiosa primero y la filosófica especulativa después, le *ocultaron* su verdadero potencial. Con la nueva filosofía propuesta por Feuerbach, en

[53] Feuerbach, L. "*La esencia del cristianismo*", Buenos Aires, Claridad, 2006, Pág.39.
[54] Ibíd., Pág.251.
[55] "*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*" en Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", Buenos Aires, Calden, 1969, Pág.27.
[56] Ibíd., Pág.49.

tanto autoconciente de la verdad sin contradicciones, el hombre tomaría las riendas de una <<*acción nueva* y *autónoma* de la humanidad>>[57].

Primer esbozo crítico a la economía política
por su ausencia de concepción histórica

Marx se propone continuar el camino emprendido por Feuerbach: si éste había descendido desde el saber absoluto hasta la esencia del hombre, ahora la tarea es revisar la forma en la que se organiza la sociedad humana, poniendo en cuestión la propia realización de esa *esencia* en la *práctica*. Estos escritos son un intento por profundizar sus concepciones críticas acerca del *progreso moderno*, de la *historia* tal y cómo se ha desarrollado, considerándolo como el resultado de una *revolución parcial* cuyos beneficios solamente se materializan para un sector reducido de la sociedad; sin embargo, no se detiene –como en *Sobre la cuestión judía*– en las formas en la que aquella se manifiesta, sino que intenta dilucidar las *causas* en las que se sustenta, las relaciones materiales de la sociedad sobre las cuales se produce esa *revolución parcial*. Es por ello que los principales destinatarios de las críticas de Marx en estos escritos, junto con Hegel, son los economistas políticos ingleses. Si bien esos pensadores presentan sus teorías partiendo de las *condiciones materiales* de la sociedad, las toman como esenciales, es decir, no las consideran como el resultado de un *proceso histórico concreto*.

> <<Precisamente porque la economía política no concibe el contexto, no se pudo, por ejemplo, contraponer la teoría sobre la competencia con la teoría acerca del monopolio, la teoría acerca de la libertad de oficios con la teoría acerca de la corporación, la teoría sobre la división de la propiedad de la tierra con la teoría acerca del latifundio; competencia, libertad de oficio, división de la propiedad eran desarrolladas y concebidas como consecuencias contingentes, intencionales, violentas; no como efectos necesarios, inevitables, naturales, del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal>>[58].

[57] Ibíd, Pág.54.
[58] Marx, K. "*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*", Buenos Aires, Colihue, 2004, Pág.105.

La historia se despliega, según Marx entonces, a través del desarrollo necesario[59] *de determinadas configuraciones sociales*. Si bien la relación con Hegel resulta aquí evidente[60], conviene resaltar algunas diferencias. Dal Pra afirma que es cierto que Marx utiliza procedimientos de la dialéctica hegeliana desde sus primeros escritos, pero lo hace en un sentido diferente del que lo hacía aquél. Hegel parte de los sujetos para analizarlos como *abstracciones* cuyas contradicciones, consideradas como <<nocivas>>[61], deben ser resueltas a partir de *mediaciones*; mientras que en Marx, los <<extremos reales>>[62] no pueden ser mediados. Esto sucede porque si bien Hegel considera a los sujetos reales, lo hace sólo nominalmente, mientras que Marx refiere la dialéctica a la <<realidad concreta>>[63].

La lógica que sigue el proceso moderno, su *historia*, entendido en su *realidad concreta*, es la de la *propiedad privada*: el monopolio supone como esencia ese tipo de propiedad y, si bien la división y libre competencia en un primer momento anulan la existencia del monopolio –de oficios, tierra, ventas–, no hacen sino *universalizar* su esencia. En el plano material, se desarrolla entonces un proceso similar al que Marx describía en el político y social: se produce un *proceso histórico* como el de una *emancipación parcial*, sustentada en una *escisión* que no anula la esencia de la contradicción, sino que la desarrolla de manera tal que, mediante un *rodeo*, la libera en el marco de la *teoría*, asegurándola en el nivel de la *práctica*. De la misma manera que el hombre moderno adquiere libertad religiosa, pero no se libera de la religión –su libertad religiosa lo encadena a la religión–, la división de la tierra o la competencia de oficios no libera al hombre de la propiedad privada, sino que la asegura en su aparente libertad. El *rodeo* aquí no es sólo el Estado, sino la propia teoría que afirma esos conceptos sin explicarlos en su desarrollo, es decir, sin dar cuenta de la *historia*.

La forma de ejercer la crítica de aquel pensamiento que justifica el orden dado es revelar lo que se *esconde* detrás del desarrollo de la propiedad privada y se coloca como el *eje* que permite su devenir *histórico*: el *trabajo alienado*.

---

[59] Marx afirma, por ejemplo, lo siguiente, <<del curso *real* de la evolución, se sigue la necesaria victoria del *capitalista*; es decir de la propiedad privada desarrollada sobre la no desarrollada>>, Ibíd., Pág.130.
[60] Como lo afirma Dal Pra M., existe una relación entre esta noción marxiana de la historia en la que <<el elemento más importante no es la sucesión temporal, sino lo que constituye el vínculo entre unidad y necesidad>> y la noción hegeliana de <<totalidad orgánica>>, "*La dialéctica en Marx"*, Barcelona, Martinez Roca, 1971, Pág.123.
[61] Ibíd., Pág.113.
[62] Ibíd., Pág.114.
[63] Ibíd., Pág.83.

Marx les atribuye, tanto a Hegel como a los economistas políticos, el error de contemplar el trabajo sólo en su aspecto positivo y no en su carácter negativo. Conciben al <<trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre>>[64]. Marx, por el contrario, afirma que el trabajo, en tanto es alienado, lejos de ser la esencia del hombre, es su desrealización. Así, como en el ámbito religioso, tal como lo describió Feuerbach, el hombre se empobrece en la medida en que enriquece a Dios, el trabajador asalariado se empobrece más cuanto mayor es la riqueza que produce; las mercancías, producto de su trabajo, se le presentan como algo ajeno.

> <<Aun cuando la propiedad privada aparece como razón, como causa del trabajo enajenado, es, antes bien una consecuencia de él [...] Posteriormente esta relación se convierte en una relación recíproca>>[65].

Ello es lo que el *rodeo* teórico de la economía política oculta al presentar la propiedad privada como algo esencial, es decir, sin *historia*.

Ruptura de Marx con Feuerbah
en torno a los conceptos de hombre y de historia

Parándose sobre los hombros de Feuerbach, Marx pretende llevar su mecanismo crítico de alienación hacia las formas profanas; pero es, en ese mismo intento, que Marx se desliga y supera aquellas nociones. *Aún no lo sabe, pero lo hace*.

La crítica que vale para los economistas políticos y para Hegel vale, en realidad, también para Feuerbach. Si bien Marx toma de éste su mecanismo crítico de la alienación, al aplicarlo a la actividad profana del hombre produce un salto que lo diferencia completamente de sus concepciones, evidenciándose, en primer lugar, una forma distinta de abordar el concepto de esencia humana y que, por lo tanto, deriva en un *diferente concepto de historia*.

Cuando Marx tome conciencia de aquello, dirá que *cuando Feuerbach pretende ser materialista, desestima la historia, mientras que cuando hace referencia a la misma, pierde todo contacto con los hechos reales*. Esta crítica de la *concepción*

[64] Marx, K. "*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*", Buenos Aires, Colihue, 2004, Pág.193.
[65] Ibíd., Pág.117.

feuerbachiana de la historia parte, por supuesto, de la crítica de su concepción de hombre.

> <<Los filósofos se han representado como un ideal al que llaman el <hombre> a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo [...] Bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto del <hombre>, presentándolo como la fuerza propulsora de la historia>>[66].

Según Marx escribe en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el hombre es una parte de la naturaleza, que se relaciona con ella como algo externo. Su actividad vital es actividad productiva, no un fin en sí misma, ni la conservación de la especie, sino el medio para conservarla: la vida productiva es la vida que genera vida, es decir, es la vida genérica. Así, el hombre, a diferencia de los animales, no se encuentra inmediatamente unido a la actividad vital, sino que la convierte en <<objeto de su voluntad y de su conciencia>>[67]. Al ser consiente por lo tanto de su propia vida productiva, que se le presenta ante sí como un objeto, es un ser genérico: <<un ser que se relaciona con el género como con su propio ser, o consigo mismo como ser genérico>>[68]. El animal también produce, pero lo hace para cubrir sus necesidades inmediatas; el hombre produce libre de necesidad física, crea un <<*mundo objetivo* a través de la práctica>>[69]. Mientras que Feuerbach *parte* de la idea de que el hombre es un ser que tiene como objeto de su conciencia su propio género, Marx *concluye* aquello. Lo que para Feuerbach es *esencial*, en Marx es el resultado de la *práctica, es decir de la historia*. Cuando escribe las tesis sobre Feuerbach no hace sino materializar una distancia que ya había desplegado en los *Manuscritos*.

[66] Ibíd., Pág.80.
[67] Ibíd., Pág.112.
[68] Ibíd., Pág.113.
[69] Ibíd., Pág.113.

> <<Feuerbach, no contento con el pensamiento *abstracto*, apela a la *intuición sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, humano sensible>>[70].

Al ser la esencia del hombre algo que se debe realizar con la *práctica*, existe la posibilidad de no ser alcanzada; es lo que sucede con el *trabajo alienado*. La vida productiva, la vida genérica del hombre, le es ajena y se convierte sólo en un medio para su vida *individual*; el trabajador alienado se siente como un animal cuando cumple las funciones humanas, en el trabajo, y sólo se encuentra a sí mismo cuando no trabaja y cumple sus funciones animales como comer o dormir. Colocar el *trabajo alienado* detrás de la propiedad privada, cuyo desarrollo supone el devenir histórico moderno, *no significa reducir la historia a un movimiento empírico*, como lo supuso el materialismo vulgar. Si la *historia* de la industria es el libro abierto de la *historia* del hombre, no lo es en cuanto relación externa de utilidad, sino porque brinda <<bajo la forma de *objetos sensoriales*, *ajenos*, *útiles*, bajo la forma de la alienación, las *capacidades esenciales* del hombre *objetivadas*>>[71].

La historia moderna, por lo tanto, tiene como base una contradicción –el trabajo alienado–, y el devenir histórico, por lo mismo, es el desarrollo de esa contradicción inicial. Así se explica por qué sólo materializa una *revolución parcial*: el límite siempre se encuentra en aquella contradicción original. Por ende, bajo esos supuestos, nunca habrá *emancipación humana* en su totalidad.

Feuerbach falló en su intento de invertir el método hegeliano para superarlo; al colocar la esencia del hombre en lugar del saber absoluto, no hizo sino continuarlo, dar un paso hacia adelante. La *inversión de sujeto por predicado* está contemplada en la propia *lógica* del sistema dialéctico y no constituye su negación, como pretendía Feuerbach, sino su más acabada realización. La dimensión que abre Marx, al descender desde el concepto de hombre hasta la práctica humana, consiste en una ruptura completa con la filosofía hegeliana –y feuerbachiana–; desata el nudo que mantenía incólume aquel sistema, más allá de las sucesivas críticas. *Detrás de la contradicción religiosa, hay una contradicción práctica, de la cual surge el desarrollo histórico*.

---

[70] Marx, K. "Tesis sobre Feuerbach", en Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", Buenos Aires, Calden, 1969, Pág.95.
[71] Marx, K. "*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*", Buenos Aires, Colihue, 2004, Pág.150.

> <<Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base secular. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base secular se desplace por sí misma y se plasme en las nubes como hecho independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base consigo misma>>[72].

Nuevo significante para el concepto de historia

El período en el que Marx redactó las *Tesis sobre Feuerbach* significó para él no sólo una clarificación de sus ideas teóricas, sino también un giro en sus actividades políticas. Es cierto que, como Mandel afirma, el último rechazo del comunismo lo hizo en el año 1843 y <<su primera profesión de fe comunista data de marzo de 1844>>[73]; sin embargo, tal como sostiene Lowy, <<la actividad política de Marx y Engels en el seno del movimiento obrero no comienza –de manera sistemática y organizada– sino a partir de 1846>>[74]. Fueron esos los años en los que escribió aquellos textos que, según Althusser[75], marcaron el ingreso definitivo de una nueva concepción teórica al pensamiento occidental: *La ideología alemana, Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto comunista*.

Lo cierto es que en dichos escritos, si bien termina de despojarse de la terminología heredada de la filosofía idealista, no hace sino afirmar una tendencia que ya venia manifestándose con anterioridad. La importancia de dichos escritos no radica tanto en el carácter novedoso de sus propuestas teóricas, sino en su organización y sistematización en una misma obra y en torno a un nuevo concepto: el *materialismo histórico*. Este significante cumple la función de aglutinar las *nociones sobre la historia*

---

[72] Marx, K. "Tesis sobre Feuerbach", en Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", Buenos Aires, Calden, 1969, Pág.94.
[73] Mandel, E., Op. Cit., Pág.7.
[74] Lowy, M.*"La teoría de la revolución en el joven Marx"*, México, Siglo XXI, 1972, Pág.187.
[75] Althusser sostiene que la juventud de Marx no pertenece al marxismo, catalogando dicho pensamiento como <<esclavo>> en oposición al pensamiento <<libre>> de su madurez (Op. Cit., Pág.68.). Según este autor, el paso decisivo de una etapa a otra no lo constituye un proceso de superación, al estilo hegeliano, sino de <<descubrimiento>>, en el sentido científico-positivista del término (Op. Cit., Pág.67.). Por razones que quedarán expuestas en el desarrollo, las hipótesis del presente trabajo se alejan claramente de las de Althusser.

desarrolladas por Marx durante los últimos años, pero, lejos de ser una simplificación, conserva la complejidad de la que se nutre.

La ideología alemana[76] es el intento más claro de exponer de manera acabada esa concepción; allí se discute tanto a quienes conciben la *historia* a la manera de los idealistas, como una <<acción imaginaria de hechos imaginarios>>, como a aquellos que, siguiendo al empirismo, entienden la *historia* como una <<colección de hechos muertos>>[77].

La premisa de la que parten Marx y Engels para desplegar su *concepción de la historia* es definida como una premisa *real*: la *existencia* de seres humanos *vivientes*. ¿En qué se diferencia esto de las anteriores nociones de la *historia* en la filosofía alemana? En que aquellos partían de la *esencia* de seres humanos *concientes*, por lo que la *historia* era concebida como el proceso a través del cual se desplegaba la conciencia del hombre. Por ello, no explican el *real* proceso *histórico*: al estudiar los cambios a través del tiempo, lo hacen como el resultado del desarrollo de la conciencia y de su relación imaginaria con la realidad, que en sí misma permanece inmutable, mientras que cuando analizan los hechos materiales, los perciben como materia muerta, sin *historia*.

Marx y Engels, por el contrario, sostienen que la abstracción es el *resultado* de las condiciones materiales en la que viven los hombres y no el motor de su desarrollo. La diferencia del hombre con los animales es, en principio, corpórea: el cuerpo humano, debido a su deficiencia, le exige al hombre producir sus medios de vida, y así, *indirectamente*, su propia vida material. La materia que estudian Marx y Engels en su *concepción materialista de la historia*, no es *materia muerta*, no es un *hueso*, sino que es *materia viva*, producida por los seres humanos, con los elementos de que disponen para hacerlo. Así lo entiende Rossi, cuando afirma que Marx <<no ha rebajado la superestructura, sino que ha elevado la estructura>>[78].

Al mismo tiempo, para producir esos medios, los hombres deben cooperar entre sí, dividiéndose el trabajo e intercambiando, por ello, sus productos. La cooperación y el intercambio generan la necesidad de desarrollar el lenguaje, un proceso de

---

[76] Así lo afirma Rossi, M. <<La primera parte de la *Ideología alemana* presenta, pues, por primera vez , la concepción materialista de la historia como una estructura orgánica cuyos miembros [...] se unen en una conexión tan necesaria y natural que la ausente o inexacta consideración de uno de ellos no puede menos de provocar la tergiversación de todo>>, *"La génesis del materialismo histórico"*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1971, Pág.66.

[77] Marx, K. y Engels, F. "*La ideología alemana*", Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, Pág.27.

[78] Rossi, M., Op. Cit., Pág.26.

abstracción a través del cual los hombres toman *conciencia* de su vínculo con la naturaleza y con los otros hombres. Y es justamente por ello que la conciencia nace *tarada*: se encuentra preñada de lenguaje, de materia que, como toda materia producida por el hombre, es una *materia viva*.

> <<La conciencia, por lo tanto, es ya de antemano un producto social>>[79].

La creciente división del trabajo, junto con el desarrollo de técnicas y herramientas cada vez más eficientes, es el motor que impulsa la transformación de la vida material de los individuos, es la fuerza que provoca el progreso histórico. Sin embargo, *en* cada período *histórico*, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas cristaliza determinadas relaciones de producción –de propiedad y de consumo–, y con ellas, diferentes relaciones sociales, políticas, religiosas y legales. Esta cristalización es una fuerza que *detiene* el devenir del *proceso histórico*. Sin embargo, esa detención de la *historia* sólo puede ser temporaria, pues el desarrollo de las fuerzas productivas termina imponiendo, de manera más o menos violenta, cambios en la constitución de las relaciones de producción. Este primer esbozo de la *concepción materialista de la historia*, se expresa claramente en la carta que Marx le envía a Annenkov en 1846.

> <<A un determinado nivel de las fuerzas productivas de los hombres corresponde una determinada forma de comercio y consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas fases de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado régimen político>>[80].

Historia y clases sociales

Esta concepción, sin embargo, contiene ciertas complejidades que resulta interesante destacar. Las fuerzas que intentan detener el desarrollo histórico adquieren

[79] Marx, K. y Engels, F. "*La ideología alemana*", Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, Pág.31.
[80] Citado por Rossi, M., Op. Cit., Pág.221.

mayor fuerza cuando la división del trabajo se produce entre *trabajo intelectual* y *trabajo físico*, lo que implica una clara diferenciación entre los individuos que producen y aquellos que consumen. El sector de la sociedad beneficiado por dichas relaciones desiguales tiene especial interés en mantener ese orden dado, por lo que, al entrar en contradicción las fuerzas productivas con las relaciones de producción, intentan por todos los medios, detener el proceso de cambios que el desarrollo conlleva. Para ello, desde la posición de dominantes que también ocupan en lo que a la producción de conciencia respecta, elaboran teorías contradictorias con el proceso en curso. Es entonces cuando entran en escena los ideólogos, aquella *parte* de la clase dominante que produce explicaciones de la realidad, cuyo objetivo es generar una conciencia que no se condice con la *historia*.

De todo ello, se desprende que el devenir histórico no se trata solamente de sucesivos cambios en la composición de las fuerzas productivas que imponen el derrumbe y una nueva constitución del edificio social, sino que aquél se produce en el marco de una *lucha* permanente entre sectores sociales. Así lo afirma el *Manifiesto comunista*: <<Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día es una *historia* de lucha de clases>>[81]. Sin embargo, esta afirmación tantas veces repetida merece un análisis minucioso. En una nota al pie de 1890, Engels aclara que al hablar de *historia* se referían a la <<historia escrita>>, considerando que la *prehistoria* de la sociedad se organizaba a partir de un comunismo primitivo, en el que esta lucha no existía. El desconocimiento científico de estos temas al momento de escribir el Manifiesto había hecho obviar esa aclaración. Sin embargo, el concepto que debería ser aclarado en la afirmación del Manifiesto es el de *clase*. Engels afirma que es a partir de la disolución del comunismo primitivo que <<comienza a escindirse la sociedad en clases especiales, enfrentadas las unas con las otras>>[82]. Aquí, *clase* significa lo opuesto a comunidad y sería válido tanto para los esclavos, como para los señores feudales o la burguesía. Esa es la definición que se desprende del párrafo siguiente del manifiesto, que equipara dicho concepto a la diferenciación entre <<opresores y oprimidos>>. Sin embargo, el concepto de clase tiene además otra significación, ya no en un sentido amplio, sino en tanto se lo contrapone a otras formas de confrontación social, como por ejemplo los *estamentos*.

[81] Marx, K. y Engels, F. "*El manifiesto comunista"*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006, Pág.41.
[82] Ibíd., Pág.41.

> <<En el estamento [...] un noble sigue siendo un noble y un villano un villano, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquella una cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal con respecto del individuo de clase [...] sólo se manifiesta con la aparición de la clase, que es, a su vez un producto de la burguesía>>[83].

Quien forma parte de un *estamento* lo hace en su integridad, mientras que un individuo pertenece a una *clase* como producto de una escisión: como *hombre abstracto* se iguala a los otros compitiendo con ellos, mientras que pertenece a la *clase* sólo en tanto que su actividad lo contrapone a la actividad de otros. Por ello, <<si todos los miembros de la burguesía moderna tienen un mismo interés por cuanto forman una sola clase frente a otra clase, tienen intereses opuestos y antagónicos por cuanto se contraponen los unos con los otros>>[84]. Así, la clase burguesa se desarrolla atravesando los límites territoriales y <<absorbiendo a todas las clases poseedoras>>, al tiempo que genera que su opuesto, los sectores desposeídos, formen otra *clase*, el proletariado. *El hombre moderno es hombre abstracto, cada uno igual al otro, competidor con todos los demás, y que sólo se constituye como hombre perteneciente a una clase, en oposición a las otras clases, es decir, en la lucha*.

> <<Los diferentes individuos sólo forman una clase en tanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase>>[85].

Este proceso en el que el hombre deviene abstracto es el resultado del devenir histórico. El *incremento* de las fuerzas productivas, que en primera instancia permite a los hombres ejercer el dominio sobre la naturaleza, se convierte luego en una fuerza que se les presenta como *extraña* y ejerce el dominio sobre ellos. Es ese el resultado *natural* del desarrollo extremo de la división del trabajo, cuando no se presenta como el producto conciente de la actividad de los hombres. De aquello se desprende que el

[83] Marx, K. y Engels, F. "*La ideología alemana*", Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, Pág.89.
[84] Marx, K. "*Miseria de la filosofía"*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987, Pág.97.
[85] Marx, K. y Engels, F. "*La ideología alemana*", Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, Pág.60-61.

interés individual o familiar es opuesto al interés general: el progreso histórico se logra a costa de la *enajenación* de los individuos de sus medios de vida. Este proceso que corresponde a todos los individuos, entendidos aisladamente, es el que funda al individuo *abstracto*. Sin embargo, desde la perspectiva de las *clases*, son los sectores propietarios los que recuperan el producto de su alienación.

De allí se deduce la necesidad de encarnar en el Estado el interés común, como comunidad ilusoria con una forma <<propia e independiente>>[86], al servicio de los sectores propietarios, que pretenden detener el *curso de la historia*. Ese *rodeo* que genera la escisión en el hombre, al permitirle realizar sus libertades sólo a través del Estado, que ya había sido esbozado en *Sobre la cuestión judía*[87], encuentra sus raíces más profundas en *La ideología alemana*, por su vínculo con los postulados de los *Manuscritos económico-filosóficos*: el hombre *abstracto* del Estado moderno surge como resultado de la *enajenación* que produce el desarrollo de las *fuerzas productivas*.

> <<A estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida se han convertido en individuos abstractos y, por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos>>[88].

Por lo tanto, en realidad, debería decirse: *la historia es la lucha entre sectores*, por ejemplo estamentos, constituidos éstos con anterioridad a la lucha, como el producto de la cristalización temporaria de las fuerzas productivas en determinadas relaciones de producción, que comienzan a enfrentarse cuando aquellas entran en conflicto. En este sentido, mientras la sociedad se organiza en estamentos, la *historia* verdaderamente sucede *entre* configuraciones sociales. Con el desarrollo del capitalismo, sin embargo, eso cambia; la afirmación debería ser: *las clases son la historia de las luchas*. La *historia* no es ya el resultado del cambio *entre* las configuraciones sociales, sino que se despliega *dentro* de ella. Y es este el mismo

[86] Ibíd., Pág.35.
[87] Rossi, M. lo destaca de la siguiente manera <<La <comunidad ilusoria> de la Cuestión judía es aquí definitivamente individuada como una expresión real de la clase dominante>>, Op. Cit., Pág.31.
[88] Marx, K. y Engels, F. "*La ideología alemana*", Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, Pág.78. En *Miseria de la filosofía* desarrollará esta misma idea vinculándola con la teoría del valor.

motivo por el que se detiene el *proceso histórico*: el movimiento es *atrapado* dentro de los límites de esta particular configuración social, es decir, se produce una *revolución parcial*.

De la crítica del movimiento histórico en estado puro
a la crítica de la esencia material sin historia

Los verdaderos ideólogos de esta sociedad no son los representantes del neohegelianismo alemán, que llega a su máxima expresión con Feuerbach, sino los economistas políticos ingleses, el principal objeto de su crítica en *Miseria de la filosofía*, bajo una aparente disputa con Proudhon. Si bien las críticas explícitas de aquel libro se dirigen hacia Proudhon, lo hacen desde una doble perspectiva[89]: en primer lugar, con respecto a su particular lectura de Hegel y, en segundo término, rechazando sus nociones económicas. Así, Proudhon no es sino el medio a través del cual Marx salta definitivamente de la crítica del pensamiento filosófico alemán hacia la de la economía política inglesa. Si, como sostiene Mandel, en esta obra Marx termina por aceptar la <<teoría del valor trabajo>>[90], es porque ahora sus interlocutores son otros.

Las contradicciones de la Alemania del siglo XIX todavía son las que se presentan en una sociedad que se resiste al avance del capitalismo, por lo que la operación ideológica por excelencia es la abstracción de las relaciones humanas concretas y la presentación del movimiento en estado puramente lógico[91]. Así se refiere Marx a la típica operación hegeliana: <<la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. No existe ya <historia según el orden cronológico>: lo único que existe es la <sucesión de las ideas en el entendimiento>>>[92]. En la sociedad capitalista, por el contrario, la operación ideológica es justamente la opuesta. De lo que hace abstracción el economista no es de las relaciones sociales que rigen esa sociedad, sino del proceso histórico que las produce.

---

[89] Marx, K. dice en el prólogo sobre Proudhon, <<En Francia se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un mal filósofo alemán. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo, porque tiene fama de ser un economista francés de los más fuertes. En nuestra condición de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error>>, *"Miseria de la filosofía"*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987, Pág.22.
[90] Mandel, E., Op. Cit., Pág.37.
[91] Althusser, L. afirma que Marx ha demostrado el motivo de esta conciencia ideológica alemana <<por la doble razón del *retardo histórico de Alemania* (retardo económico y político) y del estado de las *clases sociales* que corresponde a ese retardo>>, Op. Cit., Pág.61.
[92] Marx, K. *"Miseria de la filosofía"*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987, Pág.85.

> <<Los economistas presentan las relaciones de la producción burguesa –la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc.– como categorías fijas [...] Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra>>[93].

El tipo de sociedad así constituida se distingue de todas las anteriores por su composición en *clases*. A pesar de que en las primeras páginas del *Manifiesto comunista* parece desestimarse esa *concepción de la historia* que le otorga a la *clase* una especificidad que la diferencia de otras configuraciones sociales, en su desarrollo esa distinción se hace evidente.

> <<La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de la vida la intangibilidad del régimen de producción vigente>>[94].

Por ello, si en las sociedades previas al capitalismo los sectores dominantes intentaban detener el movimiento de la *historia* que los desplazaría de su posición de dominio –presentando, en el plano de las ideas, el movimiento puro–, en esta sociedad, que se caracteriza por el continuo movimiento, la teoría debe estabilizar ese movimiento, darle un eje que impida que su completo desarrollo afecte los intereses de los sectores propietarios. Ese eje es justamente la propiedad privada. Así, por ejemplo, si la teoría del valor es correcta, se debe al proceso de *expropiación* que genera la propiedad privada, que es precisamente lo que no explican los economistas.

---

[93] Ibíd., Pág.82.
[94] Marx, K. y Engels, F. "*El manifiesto comunista"*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006, Pág.46.

> <<El hecho de que sólo sirva de medida del valor la cantidad de trabajo independientemente de su calidad, supone a su vez que el trabajo simple es el eje de la actividad productiva. Este hecho supone que los diferentes trabajos son igualados por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que el trabajo desplaza la personalidad humana a un segundo plano>>[95].

El mismo proceso que desplaza al hombre de su carácter específico genera las condiciones para que una porción de esos hombres –también abstractos–, debido a su posición en el sistema, es decir, por poseer ellos los medios de producción, presente una *situación* de dominio por sobre el resto de los hombres, desposeídos de esos medios. Desconocer ese proceso como el resultado de la *historia* y presentar como *naturales* las relaciones así planteadas, es el ancla que sostiene el despliegue de la sociedad capitalista: todos los otros secretos podrán ser revelados sin consecuencias. El capitalismo consiste en una revolución incesante que supone la continua generación de la desigualdad en ese proceso. Por eso, el propio movimiento de producción continua no hace sino acentuar las diferencias, dado que la propiedad privada permite la acumulación individual en el proceso de producción social. *En la sociedad capitalista, a mayor movimiento, mayores son las fuerzas que detienen el proceso histórico, impidiendo su total desarrollo*.

La historia más allá de sus conceptos

El mecanismo ideológico, sin embargo, resulta insuficiente frente al despliegue del sistema, dado que es éste mismo el que genera las condiciones para su propia desaparición por lo que <<recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró>>[96]. El creciente desarrollo de las fuerzas productivas choca con los límites de la organización social; ésta impide una absorción completa de la cantidad de riquezas que el sistema introduce en el mercado y genera las sucesivas crisis del capitalismo –crisis de *superproducción*–. Al mismo tiempo, las soluciones que surgen frente a este impedimento, tales como la conquista de nuevos mercados y

[95] Marx, K. *"Miseria de la filosofía"*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987, Pág.41.
[96] Marx, K. y Engels, F. "*El manifiesto comunista"*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006, Pág.50.

una explotación más racional de los existentes, no hacen sino preparar el terreno para futuras crisis mayores. Por lo tanto, es el *desarrollo* del capitalismo el que genera las condiciones para su propia caída, y el que brinda los elementos para que sea posible: los medios de producción que crea. Pero, para que un hecho histórico se concrete es necesaria la acción humana, es decir, una *clase* que lleve adelante el proceso revolucionario. Así, entonces, es también el propio desarrollo del capitalismo el que construye el mismo sector que lo hará caer: <<la burguesía no sólo forja las armas que han de darle muerte, sino que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas, estos hombres son los obreros, los proletariados>>[97], que al abolir la propiedad privada apropiándose de los medios de producción generados por el capitalismo, llevarán adelante la transformación de toda la configuración social.

Este sector crece de manera acelerada, desarrollando al mismo tiempo un *interés contrario* al del sector propietario; al mismo tiempo, las condiciones en las que trabajan los miembros de esta clase, agrupados en un número cada vez mayor en las fábricas, y el desarrollo de los medios de comunicación, contribuyen a generar en ellos la conciencia necesaria para llevar adelante acciones revolucionarias. Este proceso resulta fundamental porque, debido que forman una *clase* en su sentido específico del período capitalista, su pertenencia a la misma no está dada en su totalidad individual –ya que en este sentido son hombres abstractos–, sino en su posición *frente* a la burguesía.

> <<La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha [...] esta masa se une, se constituye como clase para sí [...] Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política>>[98].

Por ello, uno de los objetivos principales de los partidos[99] políticos del proletariado consiste en <<formar la conciencia de clase>>[100] de aquella que ha de llevar adelante la revolución, por ser la capa más baja y oprimida de la sociedad. El

[97] Ibíd., Pág.51.
[98] Marx, K. "*Miseria de la filosofía"*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987, Pág.136.
[99] Como lo afirma Lowy, M., según Marx, <<el partido comunista no debe organizarse *al lado*, o en *lugar* de, sino *en* el partido proletario>>, Op. Cit., Pág.227.
[100] Marx, K. y Engels, F. "*El manifiesto comunista"*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006, Pág.62.

proletariado <<no puede levantarse, incorporarse, sin hacer saltar [...] todo ese edificio que forma la sociedad oficial>>[101]; con su emancipación, emancipa al conjunto de la sociedad, eliminando las diferencias entre *clases*.

[101] Ibíd., Pág.58.

Conclusión

En las páginas previas, se ha desarrollado el concepto de historia desde las acepciones hegelianas hasta la *concepción materialista de la historia*, vinculándolo al mismo tiempo con las diversas nociones que giran en torno suyo. Ha quedado en evidencia que no existe tal momento a partir del cual Marx se escinde en dos niveles, uno perteneciente a su juventud y otro a su madurez. Para lograr a plasmar su propia noción de la historia, Marx atravesó un *proceso*, cuyo rasgos esencial resultó ser el diálogo con diversos autores.

Del mismo modo, se resaltó la relación existente entre la concepción de la historia y las diferentes nociones que giran en torno a ella: reflexionar sobre el hombre o las clases, por ejemplo, exige que, explícita o implícitamente, se despliegue una forma de entender la historia. *Decir* que la historia la hacen los hombres con sus actos y no con sus palabras es hacer historia, dado que en ese propio acto, en el *decir*, se *sale* de lo dicho en dirección al hecho. El *dicho* de Marx, por ello, es original: no se trata de un inicio después del cual ya no habría más nada por decir, sino que resulta ser un vínculo con el *origen* –con el acto– al que siempre hay que volver. *Ser marxista significa entrar constantemente en el lenguaje para salir de él hacia la práctica y así desplegar la historia*.

Marx, entonces, no otorga a la historia –como muchos seguidores y detractores han afirmado– una significación puramente material. La importancia de su pensamiento radica en que, partiendo del propio lenguaje, hablando el mismo idioma dominante de su época, logra evidenciar las contradicciones de las que éste se nutre, sus silencios.

Revelar aquellos puntos ciegos constituye un requisitos fundamentales para la *acción*; y por sobre todo, para la acción de una sociedad en la que el hombre se representa a sí mismo como abstracto, compitiendo, por ello, con sus iguales. La destrucción de los estamentos y su reemplazo por las clases resultó ser fundamental en el devenir de la historia; pero aún queda por dar el paso siguiente, la abolición total de las propias clases.

Cuando el proletariado lleve a cabo la revolución, una nueva forma de producirse la *historia* comenzaría. No se realizaría ya *entre* configuraciones sociales como resultado de la lucha entre sectores; ni *dentro* de una misma configuración, girando sobre un eje que produce una *revolución parcial* en la lucha de clases. *La historia se*

realizaría mediante una relación conciente entre el individuo y la producción, que liberaría por completo a aquel de las ataduras que las fuerzas productivas le imponen.

Bibliografía

Althusser L.*"La revolución teórica de Marx"*, México, Siglo XXI, 1990.

Dal Pra M. "*La dialéctica en Marx"*, Barcelona, Martinez Roca, 1971.

Feuerbach, L. "*Principios de la filosofía del futuro*", "*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*", "Carta de Marx a Feuerbach", Buenos Aires, Calden, 1969.

———— "*La esencia del cristianismo*", Buenos Aires, Claridad, 2006.

Hegel, G. W. F. "*Fenomenología del Espíritu",* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Hippolite, J. "*Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu",* Barcelona, Península, 1991.

Kaufman, W. *"Hegel"*, Madrid, Alianza, 1968.

Lowy, M.*"La teoría de la revolución en el joven Marx"*, México, Siglo XXI, 1972.

Lukács, G. *"El Joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista"*, México, Grijalbo, 1985.

Mandel, E. "*La formación del pensamiento económico de Marx"*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Marcuse, H. "*Razón y revolución",* Madrid, Altaya, 1998.

Marx, K. "*Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción*", *"Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta"*, en "*Escritos de Juventud*", México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

———— "*Sobre la cuestión judía*", Buenos Aires, Prometeo, 2004.

———— "*Miseria de la filosofía"*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987.

———— "*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*", Buenos Aires, Colihue, 2004.

Marx, K. y Engels, F. "*La sagrada familia*", Barcelona, Crítica, 1978.

———— "*La ideología alemana*", Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005.

———— "*El manifiesto comunista"*, Buenos Aires, Centro Editor de Cultura, 2006.

Mc Lellan, D. "*Marx y los jóvenes hegelianos*", Barcelona, Martínez Roca, 1969.

Rossi, M. "*La génesis del materialismo histórico"*, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1971.

Von Cieszkowski, A. "*Prolegómenos de historiosofía*", Salamanca, Universidad Salamanca, 2002.