

Pensar en francés, escribir en alemán, publicar en Suiza. Moses Hess como catalizador de la crítica al Estado del joven Marx en los Deutsch-Französische Jahrbücher (1842-1843)

Thinking in French, Writing in German, Publishing in Switzerland. Moses Hess as a Catalyst for the Young Marx's Critique of the State in the Deutsch-Französische Jahrbücher (1842-1843)

Pablo Nocera*

Fecha de Recepción: 19/04/2023

Fecha de Aceptación: 01/06/2023

Resumen: *La crítica a la concepción del Estado hegeliano que el joven Marx presenta en los Anales franco-alemanes en 1844 es considerada, a menudo, como el resultado de la extensión de la crítica a la alineación religiosa desarrollada por Feuerbach unos años antes. Matizando esta perspectiva, el escrito analiza específicamente los aportes de Moses Hess en 1843 en la publicación Veintiún Pliegos de Suiza para poner de manifiesto una serie de aristas en las que el autor no sólo integra desarrollos laterales de los herederos críticos de Hegel (Cieszkowski – von Stein), sino que desde allí proyecta una crítica propia a las formas de sometimiento religioso y político que se basa en: a) una concepción de la acción crítica del idealismo hegeliano, b) una concepción de libertad crítica del liberalismo, c) una concepción de la revolución que supera los límites emancipatorios meramente políticos. En sintonía con ello bosqueja una visión del comunismo, en su relación con el proletariado y la propiedad privada. El impacto de esta mediación es*

*Se desempeña como profesor a cargo de la asignatura *El pensamiento sociológico del Joven Marx* y profesor adjunto a cargo de las asignaturas *Historia del Conocimiento Sociológico I* y *Las vetas del texto – La teoría sociológica de Émile Durkheim*, todas ellas de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. De igual modo, participa como docente en la asignatura *Sociología para Historiadores*, en la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha dictado seminarios de Posgrado (FLACSO Argentina). Correo electrónico: hcs1_nocera@yahoo.com.ar

analizado en la argumentación y elecciones conceptuales que Marx despliega en los Anales, para saldar su crítica a la filosofía del Estado de Hegel y a las formas políticas de emancipación.

Palabras

clave: *Marx – Hess – emancipación política – Estado – comunismo – acción*

Abstract:

The critique of the Hegelian conception of the state that the young Marx presents in the Franco-German Annals in 1844 is often seen as the result of the extension of the critique of religious alignment developed by Feuerbach a few years earlier. In order to qualify this perspective, the paper specifically analyses the contributions of Moses Hess in 1843 in the publication Twenty-One Swiss Papers in order to reveal a series of edges in which the author not only integrates lateral developments of Hegel's critical heirs (Cieszkowski - von Stein), but from there projects his own critique of the forms of religious and political subjugation based on: (a) a conception of action critical of Hegelian idealism, (b) a conception of freedom critical of liberalism, (c) a conception of revolution that goes beyond merely political emancipatory limits. In line with this, he sketches a vision of communism in its relation to the proletariat and private property. The impact of this mediation is analysed in the argumentation and conceptual choices Marx deploys in the Annals to settle his critique of Hegel's philosophy of the state and the political forms of emancipation.

Keywords: *Marx – Hess – Political Emancipation – State – Communism – Action*

“Wie die Aufgabe des vorigen Jahrhunderts eine doppelte war; sich einem doppelten Zwecke zuwandte, einem religiösen und einem politischen, so theilten sich auch zwei Nationen in diese Arbeit: die deutsche warf sich hauptsächlich auf das religiöse, die französische vorzüglich auf das politische Gebiet. Dort bildet Kant, hier die Revolution das Ziel und Ende des vorigen Jahrhunderts”.

Moses Hess¹

Al momentáneo resguardo de la nueva geografía parisina, en donde varios de sus coterráneos transitaban también un exilio forzado por la persecución política de la

¹ «Así como la tarea del siglo pasado fue doble, orientada a un doble fin, religioso y político, de igual modo dos naciones participaron en este trabajo: la alemana se lanzó principalmente al terreno religioso, la francesa sobre todo al político. Allí Kant, aquí la Revolución, son la meta y el fin del siglo pasado».

censura germana, entre abril y agosto de 1844, Marx delinea un primer contacto crítico con el discurso de la economía política, cuyo resultado tomaría la forma de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos*. En el *Prólogo* afirmaba «[...] además de los socialistas franceses e ingleses, he tenido también a la vista los socialistas alemanes. Sin embargo, los trabajos alemanes enjundiosos y *originales* acerca de esta ciencia se reducen –fuera de los escritos de Weitling– a los artículos de Hess publicados en los *Veintiún pliegos*, y al ‘*Esbozo de una crítica de la Economía política* [*Nationalökonomie*], de Engels, en los ‘*Anales franco-alemanes*’, donde yo he esbozado también, en forma muy general, los primeros elementos del presente trabajo» (Marx, 1982a, pp. 325-326 / tr., p. 1982b, pp. 557-558; itálica original).² La referencia a Engels (1820-1895) es y ha sido valorada como un pionero acercamiento a la crítica de la economía que el propio Marx siempre justipreció. Sin embargo, la consideración a Moses Hess (1812-1875) quedó difuminada en sus propios dichos y en los de sus lectores, en parte, por las desavenencias que separaron a ambos autores luego de plasmadas, en 1846, las perspectivas críticas compendiadas en *La ideología alemana*.

La justa invocación a Hess como uno de los pocos referentes del socialismo teutón en esos años esconde, sin embargo, una trama más profunda y compleja de aportes teóricos, que este autodidacta supo difundir en el seno de los herederos díscolos de Hegel. Su labor, como veremos, no sólo impregnó tempranamente las reflexiones críticas sobre el idealismo hegeliano, sino que también extendió el horizonte de referencias teóricas puertas afuera del universo germano, entablado diálogos con las variopintas perspectivas del naciente socialismo francés, a cuyos referentes trató, incluso, personalmente. Su labor como corresponsal, director de publicaciones y prolífico escritor ofició de singular estímulo a los jóvenes hegelianos para tramitar, en alguno de ellos, la llamada «conversión al comunismo». En este marco, la específica referencia marxiana a la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (*Veintiún pliegos desde Suiza*) adquiere una particular importancia. En primer lugar, porque su

² A menos que se aclaren, las traducciones son propias. En los casos en que ciertos matices puedan salvarse parcialmente en la traducción, se adosa el texto original entre corchetes.

primera edición data de 1843, año clave en la maduración y radicalización de la crítica filosófica joven-hegeliana –como advertiremos– cuya profundización desde hacía un lustro volvía cada vez más difícil su difusión en el territorio alemán. En segundo lugar, porque en ese mismo primer ejemplar, Hess publica tres artículos, cuyo alcance e impacto en Marx puede palparse no bien se revisan las posiciones vertidas por este último en los *Anales franco-alemanes* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*). En pocas palabras, la mediación de Hess puede pensarse como un aporte de peso en las conclusiones que Marx expone en su crítica al Estado y las formas de revolución política, presentadas fundamentalmente en *Sobre la crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*), y, en menor medida, en *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*), textos ambos que vertebraban el único número doble que finalmente se publicó de los *Anales*.

En este marco se inicia la reflexión que estas páginas se proponen. En primera instancia, a partir de una caracterización somera del joven hegelianismo en su derrotero de publicaciones periódicas, se ubica la posición de Hess y se esboza su proyección al interior del grupo. En segundo término se analiza el tratamiento que los tres artículos publicados por Hess en los *Veintiún pliegos* aportaron en un cuádruple registro: a) una filosofía de la acción que advierte los límites de la *crítica* joven-hegeliana que bregaba por una salida política de corte estatal para superar el estado de cosas, tal como la plasmaban Arnold Ruge (1802-1880) y Ludwig Feuerbach (1804-1872); b) una noción de libertad que denuncia en qué medida las formas políticas de dominación replican y extienden los modos del sometimiento religioso, invalidando con ello el pretendido alcance revolucionario de las invocaciones germanas a ciertas formas del liberalismo y democratismo; c) la problemática de la propiedad y el protagonismo del proletariado en las formas diversas que el discurso socialista francés esboza como superación de los límites referidos, y finalmente d) los beneficios de una alianza teórico-política entre exponentes franceses del socialismo y referentes alemanes del joven hegelianismo, cuyos paralelismos autoriales Hess traza. En último término, sobre este abordaje previo, se recuperan las posiciones que Marx sintetiza, centralmente en la *Einleitung*, en

términos muy próximos a los de Hess, y que superan los planteamientos críticos de la filosofía del derecho que en el verano de 1843 había plasmado en el llamado *Manuscrito de Kreuznach*.

Hegelianismo de izquierda, joven-hegelianismo y sus órganos de prensa

Es sabido que la herencia de Hegel luego de su inmediato fallecimiento se repartió de manera dispar. La distinción entre un ala de «viejos hegelianos» con tintes conservadores y posiciones de derecha, contrasta con la de los «jóvenes hegelianos», de izquierda, con enfoques más progresistas y con ciertas pretensiones revolucionarias. Aunque cómoda, esta diferenciación deja planteadas no pocas dificultades, al advertir los límites porosos que dividen ambos bandos, los desplazamientos que hubo de parte de algunos de sus miembros respectivos, y los interrogantes que suma el corte temporal que se considere para su identificación (Heinrich, 2020, p. 279). Estas dificultades se profundizan aún más, si a la segmentación «derecha-izquierda» sumamos un eventual «centro». Algo similar sucede con otro fraccionamiento, larvado en el anterior, que emerge a partir de la identificación entre un «joven-hegelianismo» y un «hegelianismo de izquierda». Tratados a menudo como equivalentes, su consideración indistinta disimula no pocos matices que ofician de encuadre a la labor de los protagonistas que nos proponemos analizar. Sin entrar en debates que los límites de este escrito imposibilitan, establecer un criterio de diferenciación preliminar entre ambos, nos permitirá delinear una periodización de sus aportes y referentes, contexto en el cual, las publicaciones periódicas fueron, ciertamente, un medio de difusión fundamental para sus posiciones críticas.

Siguiendo a Renault (2013, p. 86-92), el movimiento joven-hegeliano puede ser considerado como la consecuencia de una triple transformación de la izquierda hegeliana, en materia de política, de religión y de filosofía. Con exponentes múltiples, a menudo enfrentados y alternados en las oposiciones que se despliegan, sus miembros tejieron una red de difusión de sus ideas que, en términos políticos, demuestran un

desplazamiento de posiciones liberales a un cierto democratismo y luego en varios casos, al socialismo, llegando algunos de ellos, incluso, a posiciones comunistas y anarquistas. En términos de religión, esa radicalización supuso la valoración y reivindicación del ateísmo. Finalmente, en materia de filosofía, el cuestionamiento del sistema filosófico hegeliano abrió un arco de nuevas interpretaciones –no siempre homogéneas– que van desde la recuperación de núcleo crítico desde el cual podían «purificarse» las proyecciones del sistema, pasando por la necesidad de pensar su «compleción», hasta llegar a la imperiosa necesidad de bosquejar los modos de una «realización» de sus principios.

En este contexto, es posible establecer una periodización en cinco etapas que va desde 1835 a 1844.³ La primera de ellas, de 1835 a 1837, tiene como antesala las posiciones vertidas por Edouard Gans (1797-1839) y Heinrich Heine (1797-1856). Aún en vida de Hegel, Gans comenzaba a dejar un frondoso testimonio de sus visitas a París (1825-1830-1835) plasmado en los contactos que allí entabla con referentes saint-simonianos y las posiciones desplegadas en *Le Globe* (periódico inicialmente de cuño liberal que se transformaría en uno de los órganos del saint-simonismo a partir de 1830). En la búsqueda de respuestas a la problemática de la *question sociale*, que motiva sus viajes a Francia, Gans reivindica los programas de varios herederos de Saint-Simon orientados a cambiar las condiciones de vida de grandes sectores de la población (Waszek, 1989, p. 583).⁴ En sintonía con Gans, con quien cultivó amistad, pero con matices en la recuperación del saint-simonismo en materia de religión (Waszek, 2015, p. 37) el poeta Heinrich Heine, publicaba en francés, en 1834, en la *Revue de Deux Mondes*, un pequeño opúsculo sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania.

³ Tomamos como base de esta caracterización los desarrollos de Bunzel, Wolfgang – Lambrecht, Lars (2011) y Durand, Anne (2014).

⁴ Si bien a su fallecimiento, Gans fue considerado por un contemporáneo como el más “vivo y más liberal de los ‘viejos hegelianos’” (Waszek, 2015, p. 47), en parte, por escrutar desde la mirada gala los desbordes sociales que incubaba la *Filosofía del Derecho* de Hegel, nunca perteneció formalmente al grupo del joven-hegelianismo. Junto a Heine, sus vínculos con el pensamiento francés serán un campo fértil para las primeras exploraciones de Hess –como veremos– y luego de Marx. Este último lo había tenido a Gans como profesor en la Universidad de Berlín (Cornú, 1955, p. 57).

Editado como libro un año más tarde (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*), en sus páginas el poeta trazaba ciertos paralelismos entre Francia y Alemania que buscaban, en parte, desmontar la imagen que Madame de Staël (1766-1817) había delineado casi veinte años antes en *De l'Allemagne*. Para Heine, la Revolución Francesa había tenido su contraparte anticipada en Alemania en 1781. Su epicentro: las páginas de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. Al decir de Heine, Alemania había tenido su revolución religiosa con Luther y su revolución filosófica con Kant;⁵ la revolución política a duras penas esperó embozada al interior de aquéllas, dejando a muchos de sus expositores más radicales con los ojos puestos del otro lado del Rin. Frente a estas posiciones de ambos autores centradas en las cuestiones relativas al vínculo entre filosofía, política y religión, la nota característica del período la da, no obstante, la publicación en 1835 del libro de David Strauss (1808-1874) *Das Leben Jesu (La vida de Jesús)*, obra que marcó un punto de referencia en las divergencias que la herencia de la filosofía hegeliana abría entre sus epígonos. Fijando la atención en la dimensión específicamente cristológica de la teología cristiana, centrada en la historicidad de los evangelios, el libro discutía directamente la visión de Jesús planteada por Hegel, e inflamaba los debates relativos a la interpretación de la Reforma, considerada por entonces de manera dispar: por un lado como un proceso que se orientaba al desarrollo de las Luces; por otro, como alimento de las formas reaccionarias del cristianismo.

El segundo de los períodos se extiende entre 1837 y 1838, tiempo en el que Ernst Echtermeyer (1805-1844) y Arnold Ruge fundan los *Hallische Jahrbücher (Anales de Halle)* que rápidamente se transforma en una tribuna de difusión y de organización del movimiento joven-hegeliano. Desde sus columnas se fustigan las posiciones de las

⁵ “Con este libro [*Crítica de la razón pura* de Kant] [...], empieza en Alemania una revolución espiritual que ofrece las más curiosas analogías con la Revolución material en Francia y tiene que parecer al pensador profundo tan importante como ésta [...]. A ambos lados del Rin vemos la misma ruptura con el pasado; se retira todo respeto a la religión; del mismo modo que en Francia tiene que justificarse todo derecho, en Alemania tiene que justificarse todo pensamiento, y del mismo modo que aquí se derrumba la monarquía, la clave de bóveda del viejo orden social, así también se derrumba allí el deísmo, la clave del antiguo régimen espiritual” (Heine, 1979, p. 77 / tr. 2008, pp. 148-149).

autoridades políticas, religiosas e intelectuales en general. Allí se rubrican las tesis de Strauss, cuyas *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* (*Polémicas en defensa de mi escrito sobre la vida de Jesús y sobre la caracterización de la teología contemporánea*) de 1837 dan a conocer la distinción entre una izquierda, una derecha y un centro del hegelianismo, de acuerdo a las posiciones filosóficas y teológicas vertidas en materia de dogmas religiosos. En 1838, un pequeño opúsculo de Heinrich Leo (*Die Hegelingen*) no sólo denostaba al «partido joven-hegeliano» por romper con la doctrina cristiana, sino que también los reconocía como declarados partidarios del ateísmo.

El tercer período se despliega entre inicios de 1839 y mediados de 1841, tiempo durante el cual los *Anales de Halle* reúnen con mayor visibilidad a intelectuales y filósofos universitarios, cuyas críticas al Estado prusiano se radicalizan con la llegada de Federico Guillermo IV al trono, a quien no sólo reclaman una constitución para Prusia, sino que también le achacan el intento de deshegelianizar la academia sacando del letargo filosófico a Friedrich Schelling (1775-1854).⁶ En sus páginas aparece en 1839 la *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (*Para una crítica de la filosofía hegeliana*) de Feuerbach, primera crítica sedimentada *in toto* del sistema hegeliano. Recrudecida la censura, los *Anales* se reubican en Dresde y pasan a llamarse *Deutsche Jahrbücher* (*Anales Alemanes*).

El cuarto período se extiende desde mediados de 1841 a principios de 1843. En esta etapa se suman a la revista con nuevo nombre, los hermanos Bruno Bauer (1809-1882) y Edgar Bauer (1820-1886) así como Karl Nauwerck (1810-1891). A la segunda edición en 1843 de *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*) de Feuerbach (con un nuevo prefacio declaradamente crítico de la filosofía hegeliana), llega el mismo año la publicación de Edgar Bauer *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (*La disputa de la crítica con la Iglesia y el Estado*), donde las demandas de

⁶ El propio Engels publicará entre 1841 y 1842 una serie de artículos sobre Schelling. *Schelling über Hegel* (1841) y *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie* (*Schelling y la Revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre*) (1842).

liberalización de la política prusiana se transforman en un reclamo por formas ampliadas de democratización. En paralelo, en los inicios de 1842 aparece en Colonia otra publicación, la *Rheinische Zeitung für Politik, Handel and Gewerbe* (*Gaceta renana para la política, el comercio y la industria* que, bajo la dirección de Adolf Rutenberg (1808-1869) y Moses Hess (Marx tomará luego la dirección), despliega en sus columnas, una fuerte crítica a la censura imperante (Marx) y lanza reflexiones sobre el estado de cosas en Francia e Inglaterra, por comparación al atraso alemán (Hess y Engels). Como tribuna de expresión del joven hegelianismo simultánea a los *Anales* de Ruge, compartió la misma suerte que aquella. La de Dresde dejó de publicarse en enero de 1843, la de Colonia en marzo del mismo año. Esta particularidad hizo que las empresas de edición y difusión buscaran alternativas foráneas. Tal fue la experiencia del propio Feuerbach quien, tras un primer intento de publicación en los *Anales*, terminó editando en febrero de 1843, en Zurich, un breve escrito titulado *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*), dentro de una compilación editada por el propio Ruge bajo el nombre *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (*Anécdotas sobre la filosofía y el periodismo alemanes más recientes*). El mismo destino tuvo otro texto breve del mismo autor que hacía las veces de continuación de aquél, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*Principios de la filosofía del futuro*) publicado en julio de 1843. Suiza también cobijó una sugerente y breve publicación que habría de concentrar aportes joven-hegelianos de peso. Bajo la dirección de Georg Herwegh (1817-1875) se publicaron los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (*Veintiún pliegos desde Suiza*) nombre irónico con el que se patentizaba la exención de la revisión de la censura, que el Estado prusiano había decretado para toda obra que superara esa extensión de pliegos editados. En sus páginas, Bruno Bauer, Engels y sobre todo Hess, acentuaban la radicalización de su crítica en términos más políticos que aquéllos vertidos en la *Anekdotas* (Cornu, 1958: 115). Las tres colaboraciones de Hess serán objeto de nuestra especial consideración en breve.

En el marco de la asfixiante censura germana, el quinto período se abre desde

mediados de 1843 hasta fines de 1844, donde se desplaza la geografía de las publicaciones joven-hegelianas a París. Con una amplia residencia de alemanes y otros europeos exilados, la ciudad luz dio plaza a una breve empresa de trabajo conjunto entre Ruge y Marx que llevó por título los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales franco-alemanes*). Con un único número doble editado se integrarían en sus páginas los aportes de varios miembros de las publicaciones censuradas referidas, como fueron Marx, Hess y Engels, e *in absentia*, Ruge y Feuerbach.⁷ A pesar del ánimo rector del título de la publicación, las aportaciones francesas, convocadas en principio, desistieron frente al declarado espíritu ateo de los colaboradores alemanes. Un camino análogo, compartiendo contribuyentes, tuvo el periódico, también editado en alemán, *Vorwärts!* (*¡Adelante!*), el cual, bajo la dirección de Heinrich Bornstein (1805-1892) siguió de cerca el proceder de los comunistas alemanes (Weitling), las acciones de los obreros de Silesia, alternando la reflexión sobre los debates entre los liberales alemanes de la *Joven Alemania* y los comunistas de la *Liga de los Justos* (Grandjonc, 1974, pp. 14-15).

En esta somera y rapsódica reconstrucción cronológica, no deja de ser coincidente que Suiza, en su bilingüismo, aglutine una primera fuga del joven-hegelianismo. Decimos «coincidente» porque fue en ese doble registro franco-germano que se conjugaron los pioneros aportes de Hess que dieron forma al número inicial de 1843 de los *Veintiún pliegos*, que Marx valoraba al año siguiente. Como veremos, con sus tres colaboraciones, Hess no sólo condensa la triple radicalización de los *Junghegelianer*, sino que también, por medio de ellas, toma distancias de las posiciones asumidas por dos coterráneos igualmente protagonistas del movimiento, como fueron Ruge y Feuerbach. Ese punto de inflexión que marca sus aportes suizos, suponía antecedentes de peso en sus reflexiones previas, cuya sucinta revisión permitirá justipreciar su alcance.

⁷ Ruge cayó enfermo en el período preliminar de preparación del número inaugural, cosa que hizo que Marx dirigiera prácticamente toda su organización y definiera su perfil general, incluso frente al disgusto de aquél. Hess colaboró con un conjunto de epístolas, aunque para entonces tenía concluido un pequeño texto *Über das Geldwesen* (*Sobre la esencia del dinero*) que finalmente no se incluyó. De igual modo, Feuerbach se había comprometido a enviar un escrito contra Schelling que finalmente no vio la luz por diversas razones, quedando en estado de mero manuscrito.

Los antecedentes germano-franceses de Hess en el joven-hegelianismo

En el inicio de la década de 1840, Hess ya contaba con una primera obra editada en la que llevaba adelante una síntesis entre la filosofía de Spinoza y la tradición religiosa judaica. Con una alusión constante al filósofo neerlandés, a su juicio, la cabeza filosófica que había prefigurado los tiempos que se avecinaban, Hess desarrollaba en sus páginas una reconstrucción de la historia en la clave de una cierta filosofía hegeliana. Esta obra publicada en 1837 llevaba por título *Die heilige Geschichte der Menschheit*. En sus páginas, no exentas a menudo de cierta oscuridad expositiva, Hess describía una historia desagregada en tres grandes épocas en las que a un período gobernado por Dios padre (bíblico), le seguía uno gobernado por su Hijo (cristiano) y finalmente lo coronaba un período cuyos antecedentes, ya palpables en el presente, gobernado por el Espíritu Santo (futuro), cuya introducción había bosquejado el propio Spinoza y habían continuado, en los hechos, la revolución estadounidense y la francesa respectivamente. Aunque esta «sagrada historia de la humanidad» se proponía desplegar una mirada universalista, en realidad, la visión del pueblo judío monopolizaba sus reflexiones. Resultado seguramente de la sólida formación religiosa adquirida en su juventud (Cornú, 1955, p. 236), y a contrapelo de las historias pensadas en la voz de coterráneos previos, entre los que sobresale Hegel, sin ser el único protagonista, Hess otorgaba una plaza central al judaísmo, en compensación del habitual eje Grecia-Roma-Cristiandad cuyo protagonismo poblaba la reconstrucción de las historias universales (Avineri, 1985, p. 28). De igual manera, la prioridad otorgada a una filosofía de cuño religiosa no le impedía a Hess esbozar una mirada sobre cierta condición social del hombre, donde se advierte, de forma incipiente, las perspectivas socialistas francesas.

Todavía de manera muy imprecisa, en las páginas de ese libro, Hess impugnaba la existencia de la propiedad privada, institución a la que le achacaba la realización parcial de los objetivos fijados por la Revolución Francesa. En pocas palabras, con el

antiguo orden quedaba una vieja forma de aristocracia, cuya continuación, bajo nuevos aspectos, traía consigo los avances del mundo industrial: «Es tarea de nuestro tiempo abolir el carácter hereditario del mérito, es decir, no destruir todavía la oposición de los individuos y de los pueblos, sino llevarla a una armonía eterna que se encuentre constantemente equilibrada. Porque veremos que al final, la vida general deberá necesariamente tambalearse allí donde existe una aristocracia que concentra las fuerzas de la sociedad de un lado, mientras cubre al otro de ignominia y de servidumbre. No nos referimos aquí a la aristocracia cuyo poder ya está quebrado, a saber, la aristocracia de la nobleza [*Adelsaristokratie*] que fue atacada en primer término, porque se interpuso en primer lugar. Hablamos de la aristocracia del dinero [*Geldaristokratie*]» (Hess, 1961, p. 56). Con una terminología que rivaliza con los primeros referentes saint-simonianos (Bazard, Enfantin), Hess discrepa con la idea de pensar una superación de ese estado de cosas, invocando al cristianismo: «La más alta igualdad no puede emerger directamente, como lo sostienen los [saint] simonistas, del cristianismo; cumbre de la desigualdad. La lucha del mundo contemporáneo se resume en la abolición de la herencia; su trabajo ya se ha iniciado. Pero la culminación de la obra aún está por iniciarse: todavía tenemos que esperar a aquéllos que realmente asaltarán los cielos...» (Hess, 1961, p. 53).

La contracara luctuosa del desarrollo industrial es el avance progresivo del enriquecimiento que da volumen a esa nueva aristocracia. Esta es la razón por la cual el programa de la Gran Revolución dejaba incompleto la consecución de sus metas. No obstante, Hess advertía que existían condiciones para augurar la llegada de una “nueva Jerusalén”. Aunque en germen, esa genuina posibilidad vendría de la mano, a su juicio, de la confluencia de dos tradiciones nacionales, como eran Francia y Alemania, cuyos aportes son tangibles en el presente:

En el corazón de Europa se fundará la nueva Jerusalén. Alemania y Francia son los dos extremos de Oriente y Occidente, los extremos de cuyo contacto emergerá el fruto divino. El interés por lo político-social es común a los franceses; el vínculo de los alemanes, sin embargo, es una necesidad espiritual,

un tiempo religioso-social [...] Alemania fue y sigue siendo la tierra de las grandes batallas espirituales, como Francia es la tierra de las revoluciones políticas de la historia mundial [...] Por eso decimos, desde Francia, la tierra de las luchas políticas, un día emanará la verdadera política, como de Alemania emergerá la verdadera religión. Sin embargo, mediante la unión de ambas, nacerá la nueva Jerusalén. La trompeta de la época sonará por tercera vez, y el reino de la verdad será fundado» (Hess, 1961, p. 53).

A través de una síntesis judeo-cristiana, Hess augura una nueva forma social de humanidad, cuyo epicentro en Europa alcanzará una efectiva reconciliación orientada por la filosofía de Spinoza. El filósofo neerlandés, a diferencia de Jesús –cuya mirada universalista no logró trascender la dimensión puramente espiritual– lograba dar no sólo una justificación espiritual sino también material al mundo social, a partir del cual, una efectiva reconciliación entre cuerpo y espíritu, religión y Estado tendría lugar.

A pesar del mesianismo religioso incubado en esta perspectiva, todavía distante del ateísmo que despuntaría en poco tiempo más, Hess retoma una de las vetas singulares del pensamiento hegeliano relativa a la idea de Europa. Aunque reponer las aristas del eurocentrismo hegeliano supera en mucho los límites de este escrito, digamos tan sólo que su pensamiento participó de una revisión característica del romanticismo alemán, con el que se intentaba desafiar la idea de una “Europa francesa” –trasfondo palpable de la mirada ilustrada de sus vecinos galos– apelando a la figura de una “Europa germánica” delineada tras las posiciones de Novalis y Schlegel entre otros (Ginzo, 2004, pp. 33-34). A pesar de la celosa atención con que leía los acontecimientos políticos en el continente y los movimientos vertiginosos de la sociedad civil y las instituciones políticas inglesas, Hegel acompañó también esas trazas hasta el final de sus días. No obstante, esa primacía comenzó a mostrar matices y revisiones en el arco temporal que se abre luego de su fallecimiento, en el inicio mismo de la década de 1830, y que tiene por nota característica, el progresivo interés que suscitan, en un círculo de sus herederos, los derroteros del saint-simonismo francés, cuyos tempranos vasos

comunicantes, como vimos fueron los aportes de Gans y Heine.

En el libro que publicara en 1841, *Die europäische Triarchie*,⁸ Hess lanza una mirada sobre Europa para pensar un vínculo nacional que concilie los aportes de las tres potencias, a su juicio, más progresivas del continente: Alemania, Francia e Inglaterra. Allí no sólo retoma, ampliándolas, las formulaciones de su obra previa, en términos de épocas sucesivas y conciliación de naciones, sino que explicita de manera mucho más contundente los vínculos entre acción y filosofía. Así es como en la *Introducción* –la sección más rica desde el punto de vista filosófico– apropia de manera explícita los aportes del filósofo polaco August von Cieszkowski (1841-1894) cuyos desarrollos en los *Prolegomena zur Historiosophie* editados en 1838 ofrecieron una revisión / renovación de peso en las perspectivas hegelianas sobre la historia, la relación entre teoría y acción, así como las consideraciones sobre el futuro. Cieszkowski exploraba del legado hegeliano haciendo foco en su visión de la historia. En pocas palabras, a su juicio, Hegel había dejado encapsulada la mirada de la filosofía sólo en la reflexión sobre el pasado, como fundamento para dar cuenta de la época presente, volviéndola muda a cualquier reflexión sobre el futuro; *in extenso*, afirmaba:

Pero, precisamente en la filosofía de la historia, [Hegel] ha sostenido un prejuicio negativo, el cual, por natural e indiscutible que pudiese parecer, sin embargo impedía comprender las cosas de un modo normal. Esto es, 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. Sin embargo, nosotros, por nuestra parte, tenemos que afirmar de entrada que, sin la *posibilidad de conocer el futuro*, sin el futuro concebido como una parte *integrante* de la historia, que representa la realización del destino de la humanidad, es imposible llegar al conocimiento de la totalidad *orgánica* e

⁸ En parte, la obra aparecía como respuesta a *Die europäische Pentarchie*, texto publicado anónimamente en 1839 y atribuido a Karl Goldmann, en donde se pensaba la organización de Europa bajo la égida de Rusia y Austria (Gassner, 2012, pp. 152-153)

ideal, así como al conocimiento del proceso apodíctico de la Historia Universal (von Cieszkowski, 1838, p. 9 / tr., p. 71-72).

Los *Prolegomena* planteaban una sucinta comprensión de la historia basada en las formas de conocimiento del hombre. Al igual que Hess, Cieszkowski trazaba una distinción tripartita de la historia en las que se palpaban, más nítidamente, los contactos que el filósofo polaco había tenido en París con los epígonos de Saint-Simon. Con huellas visibles de las formulaciones volcadas por Philippe Buchez (1796-1865) en su *Introduction a la science de l'histoire* (1833)⁹, Cieszkowski dividirá la historia en tres grandes etapas. El primero de los períodos se despliega en la *Antigüedad*, caracterizado por el protagonismo que tiene el arte y la belleza, donde el sentimiento hará las veces de mediación entre el hombre y la naturaleza. Hablará, pues, de una «estética de la historia». Con la época moderna, la razón y el pensamiento ocuparán el lugar del sentimiento, abriéndose paso una “filosofía de la historia”, cuya conclusión en un tiempo futuro, habrá de dar protagonismo, a diferencia de las anteriores, a la práctica (*praxis*), elemento de realización tanto del sentimiento como de la idea, síntesis a partir de la cual la *historiosofía* (sabiduría de la historia) dará lugar, por medio de la voluntad, a la acción, tanto en su forma teórica como práctica¹⁰.

La mediación del filósofo polaco no sólo es central, como se advierte, para los planteos de Hess; también sus ecos llegarán al propio Marx. Cieszkowski abre la posibilidad, en el seno del joven hegelianismo, a revisar las reverberaciones conservadoras que dejaba expuesta la filosofía de la historia hegeliana. En sintonía con

⁹ De acuerdo con Liebich (1979, pp. 47-48), la recepción de Hegel en los *Prolegomena* está mediada por la visión orgánica de la historia que Buchez desplegaba en la obra de referencia, en clara sintonía con los trabajos recurrentes que Saint-Simon había planteado entre 1815 y 1820. En ella no sólo el futuro es tomado en consideración, también lo es la condición libre del actuar del hombre en la sociedad venidera. Ambos motivos nutrirán la reflexión del filósofo polaco, cuyas coincidencias con su contraparte francesa se harán extensivas, en la década siguiente, en cierta mirada próxima al *catolicismo social*.

¹⁰ “En general, al futuro se lo puede determinar *de tres formas*: mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad. [...] la *tercera* determinación es la determinación realmente práctica, aplicada y ejecutada, espontánea y voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la acción, los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y engendre los *ejecutores de la historia*” (von Cieszkowski, 1838, p. 16 / tr. 76).

el conde polaco,¹¹ Hess recuperará la necesidad de pensar el futuro sobre la base de una periodización del pasado. En su reformulación, el primer período de la historia tiene como protagonista a Adán, el segundo momento lo tiene al propio Jesús, para llegar a un tercero cuyo centro es Spinoza. Mientras que en la Antigüedad prima la profecía, en la época medieval hará lo propio el misticismo; en los tiempos modernos rige la filosofía. De este modo, organizado en cinco grandes capítulos, Hess estructura la obra reconstruyendo la historia de la humanidad en correspondencia con las especificidades nacionales inscriptas en esa temporalidad. Con dos primeros capítulos dedicados al estudio de conjunto de Europa, evocando el pasado romano-germánico, cuya unidad de otros tiempos sería crucial recuperar, frente a una Europa presente que se afirma en su disgregación, los restantes tres capítulos están consagrados a cada una de las potencias europeas que nutren el objetivo de fondo de la obra. Al capítulo dedicado a «Alemania. Nuestro pasado o la libertad del espíritu», donde se revisan los aportes de la Reforma, le sigue el capítulo «Alemania y Francia. Nuestro presente o la acción libre» donde se escrutan las consecuencias de la Revolución Francesa y la libertad de las costumbres, para concluir con el capítulo «Alemania, Francia e Inglaterra. Nuestro futuro o la libertad socio-política» en el que explora el rol de Inglaterra como momento futuro del espíritu.

Así es como la posición de Hess revisaba agudamente la preponderancia que varios de sus contemporáneos hegelianos le concedían al espíritu germano como futuro exegeta de una revolución de la humanidad. Hess defendía una mirada más integral en la que se enfatizaba las bondades de Europa para pensarla de modo acabado, sin la necesidad de invocar programas o normativas: «Europa no necesita que se le imponga una única ley, una forma de gobierno, una creencia o cualquier otra medida externa de coerción para que pueda sentirse unificada y fuerte. Europa ya se halla unificada a través de su historia y su cultura» (Hess, 1961, p. 103). Con claras reminiscencias a

¹¹ «La ‘izquierda’ de la escuela hegeliana constituye ya un pasaje de la filosofía del pasado a la filosofía de la acción [...] Un pasaje *positivo* de la filosofía alemana a la acción se ha llevado a cabo por el escrito de Cieszkowski [...]» (Hess, 1961, p. 82-83).

Heine, en términos filosóficos, el punto de anclaje de la unión europea estaba cifrado en la correspondencia entre Saint-Simon y Hegel: “uno de ellos [Saint-Simon] percibió el futuro, estaba lleno de acción y entusiasmo propio de un corazón apasionado; el otro [Hegel] percibió el pasado, inclinado a la contemplación, poseído por un espíritu lógico y frío” (Hess, 1961, p.148). Entre ambos se volvía a hacer visible el pensamiento de Spinoza, cuya *Ética* sellaba la transición de una filosofía puramente especulativa a una teoría de la práctica.¹²

En este marco, la novedad que Hess introduce en esta reconstrucción es el tratamiento conferido a Inglaterra. Frente al desdén con que, a menudo, alemanes y franceses referían a las tradiciones anglosajonas, por considerarlas atadas a cierta mirada mercantil y sin profundidad cultural equiparable a las propias, el mundo inglés permite pensar, no obstante, un particular vínculo de funcionamiento entre Estado y religión, contrario a las dinámicas de varios países continentales. En la isla, el Estado y la Iglesia no se hallan separados, sin que eso trajera consigo una tensión política entre las esferas laica y secular, como sucedía con ciertos extremismos cristianos. Con ello Hess advertía cómo los ingleses lograron, de igual modo, garantizar la libertad de conciencia sin pagar el precio descomunal que tuvieron que enfrentar países como Francia. Aunque es evidente que el autor no acompaña ninguna forma de persecución u opresión religiosa, evitarla por medio de la referida separación traía consigo no pocas desgracias. La principal es que ese proceso de liberación de lo religioso deja a las instituciones del Estado privadas de cualquier contenido espiritual o ético, dejando su funcionamiento librado al de un simple instrumento de preservación de la satisfacción de necesidades individuales, desplegadas por medio del mercado. Si bien en su opinión la Revolución Francesa no fue sólo una revolución política (también le reconoció promover una revolución en las costumbres [*Sittenrevolution*]), le endilga el no haber consumado una verdadera transformación práctica:

¹² No es casual, en esta perspectiva, que el panteísmo del filósofo neerlandés pudiera fijar una base común que sostuviera –no exenta de matices– las posiciones de los saint-simonianos y los jóvenes-hegelianos. En ese registro se despliega el iluminador trabajo de Espagne (1986).

La Revolución Francesa fue una revolución ética, relativa tanto a los intereses materiales como los intereses espirituales de la sociedad. Sin embargo, esa doble relación, se volvió más un aspecto seductor que una realización continua, y eso es consecuencia de la naturaleza de las naciones de las cuales procede [...] El alemán es idealista, el inglés materialista [...] Los franceses así como los alemanes han contribuido tanto como pudieron para la construcción del futuro, y el futuro, para poder realizarse, no puede contentarse con ellos. Así como la Reforma alemana –la fuente de nuestra nueva era– alcanzó su completo florecimiento en Francia, así, ahora, el fruto de la Revolución Francesa (a menos que concluyamos erróneamente a partir de todos los indicios) está por madurar en Inglaterra. Los ingleses son la nación más práctica del mundo. Inglaterra es a nuestro siglo lo que Francia ha sido al previo (Hess, 1961., p. 117).

La crítica extendida en esta obra al idealismo alemán advierte el imperativo registro práctico que debe cobijar el pensamiento, al calor de las transformaciones sociales imperantes. Realidades muy disímiles como la inglesa y la francesa ofician de disparadores sugerentes para reclamar la necesidad de un futuro europeo que integre esas diferencias de manera superadora. No es casual, que vea en cada nación una particular analogía que pone en correspondencia religión, política y economía: «El antagonismo entre la pobreza y la aristocracia del dinero alcanzará un nivel revolucionario sólo en Inglaterra, así como la oposición entre espiritualismo y materialismo alcanza su culminación en Francia y el antagonismo entre Estado e Iglesia alcanza su cumbre en Alemania» (Hess, 1961, p. 160). Evitar la emergencia –como vimos– de una nueva aristocracia, la *Geldaristokratie*, implicaba invocar una visión del hombre social (*gesellschaftliche Mensch*)¹³ que evite caer en las visiones atomistas del liberalismo, que Inglaterra parece condensar de manera cada vez más visible y

¹³ “El hombre social es diferente del hombre natural. En sociedad, el espíritu del hombre se desarrolla y se educa para constituirse como humano, social. Es cierto que hasta el momento, la sociedad ha hecho más para cercenarlo que para educarlo y moldearlo” (Hess, 1961, p. 154).

alarmante. En ese incipiente diagnóstico, aún empapado de cierto mesianismo con trazas religiosas, Hess comenzará a advertir los vasos comunicantes de este diagnóstico con las perspectivas socialistas que nutren la filosofía social que se expande del otro lado del Rin.

Hess en los *Veintiún pliegos*: comunismo, libertad y acto frente al límite de la política

Como vimos, los cambios geográficos que impone la censura en latitudes teutonas, harán de Suiza un campo, en principio neutral, para dar a conocer nuevas posiciones cada vez más radicalizadas en el seno del joven-hegelianismo. Las tres colaboraciones que Hess presentó en los *Veintiún Pliegos* fueron, de acuerdo al orden de aparición, son las siguientes: «*Sozialismus und Kommunismus*», «*Die Eine und ganze Freiheit!*» (*¡La única y total libertad!*) y «*Philosophie der That*» (*Filosofía del acto*).¹⁴

La primera de ellas constituye, en los hechos, una reseña del libro publicado en 1842 por Lorenz von Stein (1815-1890), *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte (Socialismo y comunismo en la Francia actual. Una contribución a la historia contemporánea)*. En sus páginas, este joven filósofo liberal cuya estancia en territorio francés se sostuvo por medio de una beca del Estado prusiano, supuso una primera y exhaustiva síntesis de las doctrinas y posiciones francesas. Su libro se organiza en base a un primer apartado donde se escrutan los fundamentos de la Francia revolucionaria, mientras que las tres partes restantes están destinadas a realizar una crónica de las escuelas socialistas y comunistas respectivamente. En primer término, identifica como motor de todas las revoluciones modernas al «principio de la igualdad», desde su primigenia formulación en términos

¹⁴ En el alemán de época Hess escribe “die That” en lugar del moderno “die Tat”. Traducimos el término por «acto» en lugar de «acción» (die *Handlung*) que Hess prácticamente no utiliza, o “práctica” (die *Praxis*) que sí alterna como contraparte de *Theorie*. En algunos casos utiliza también como sinónimo “der Akt” (acto). La decisión de traducir *Tat* por acto en español también se apoya en la familia de palabras “die *Tätigkeit*” (actividad) y “*tätig*” (activo). Por otra parte, algo similar sucede con el término *propiedad*. Hess lo escribe como “das *Eigenthum*” en lugar del moderno “das *Eigentum*”.

políticos, plasmada en la Revolución de 1789, hasta las revoluciones posteriores que lo proyectan a nivel social (Rihs, 1969, p. 407). De ese pasaje emergen el comunismo y el socialismo, cuyo protagonista será el proletariado entendido como clase. Von Stein advierte que cuanto más se profundiza la exclusión del proletariado en el acceso a la propiedad, más se estimula su conciencia de clase en la imperiosa necesidad de restaurar el principio de igualdad que aquella vulnera; de esa oposición surge una lucha que se expresa como guerra civil. En ese marco, el autor observa que las visiones francesas no apuestan a la transformación del Estado como mecanismo para equilibrar la organización de la sociedad, como lo hacen las germanas, sino que apuntan centralmente a transformar la propia sociedad. Así las cosas, aunque tanto el socialismo como el comunismo aspiren a esa transformación, difieren en los objetivos y los métodos a emplear. Mientras que el comunismo guarda un carácter negativo, en tanto la abolición de la propiedad privada implicaba una destrucción del orden burgués, el socialismo mostraba, por el contrario, un carácter positivo, desde el momento en que la transformación de la sociedad apuntaba, más bien, a una reorganización racional del trabajo, donde la propiedad privada puede subsistir sin presentarse como una traba directa al desarrollo del individuo. A pesar de las diferencias señaladas, von Stein condenaba por igual ambas tradiciones, cuyo punto de apoyo en el principio de la igualdad las tornaba incompatibles con la idea de Estado que defendía, basada en la subordinación de los intereses particulares al interés general. La crónica y análisis de von Stein no sólo guardaba una intención teórica; también alertaba sobre las transformaciones que Alemania debía realizar en la trama institucional que vinculaba sociedad y Estado, para evitar las réplicas de las revoluciones que Francia ya estaba anticipando (Cornú, 1958, p. 167). Con esta obra se patentiza cómo la *soziale Frage* que había advertido tempranamente Gans, no hizo más que profundizarse a lo largo de los años '30, promoviendo importantes avances teóricos y políticos. Aunque crítico de la gran mayoría de ellos, la obra de von Stein no sólo puso al *proletariado* como actor protagónico a la hora de pensar la sociedad civil, también logró –sin buscarlo explícitamente, más bien lo contrario– la rápida difusión de esas ideas de cuño francés

entre los *Junghegelianer*.

Si bien formalmente el texto de Hess es una reseña, el escrito comienza desarrollando algunos motivos de la *Introducción* de *La triarquía* que tienen relativa autonomía de las posiciones de su coterráneo. El punto de partida de la exposición es, como veremos, común a los otros dos artículos:

En ningún sitio la religión del más allá ha encontrado mejor terreno que en Alemania. En la actualidad, en ningún sitio la filosofía del acto [*Philosophie der That*] debió afrontar más obstáculos considerables que entre nosotros, que aún sufrimos esta enfermedad universal y medieval, estas oposiciones entre práctica [Praxis] y teoría, política y religión, entre el más acá y el más allá (Hess, 1961, p. 197-198).

Hess reconoce que el atraso alemán se afinca en la manera en que la religión y la filosofía se han anudado, limando el “[...] coraje de torcer el filo de la espada del pensamiento hacia el mundo exterior” (Hess, 1961, p. 198). Esa “abstracción de la vida” en la que cae el pensamiento germano, que oficia como alternativa a la aceptación impávida del estado de cosas, es lo que comienzan a estremecer los movimientos sociales, teorizados y practicados en Francia. Aunque Hess replica los paralelismos que Heine¹⁵ había planteado con antelación y que ya comentamos, los amplía con miras a pensar los fundamentos vigentes «del principio del futuro». Así como ve en Fichte al referente teutón que permite pensar la autonomía del espíritu, en los hechos, el principio del ateísmo, de igual modo, encuentra en Babeuf, su contraparte francesa, a saber, los principios del comunismo.

El vector panteísta spinoziano que en parte sostiene ese paralelismo, se actualiza en la voz de sus respectivos sucesores: Fouier y Hegel. El primer autor resuelve, a su juicio, el problema de la igualdad; el segundo, hace lo propio con el problema de la

¹⁵ “Pero si desea a toda costa nombrar un representante personal del espíritu del tiempo, el verdadero fundador de la filosofía alemana no es otro que aquél cuya concepción del mundo también se encuentra en la base de la filosofía social francesa: Spinoza. Y en lo que concierne a la analogía de Heine, sólo Kant y Robespierre, es decir la revolución religiosa, son fenómenos análogos” (Hess, 1961, p. 200)

libertad. Ambos aportan, complementariamente, la comprensión cabal de las condiciones de posibilidad del comunismo. Con Fourier, pensando la organización del trabajo en ciertas condiciones sociales en las que cualquier inclinación (sostenida por las pasiones) no se frustrare frente a obstáculos externos, se garantizaría la verdadera igualdad; con Hegel, por medio de la comprensión de que «la libertad personal no debe buscarse en la *unicidad* [*Eigenthümlichkeit*] del individuo, sino en lo que es *común* [*Gemeinschaftlichen*] a todos los hombres» (Hess, 1961, p. 202; *italica original*), se garantizaría la verdadera libertad. Comunismo francés y ateísmo alemán se conjugan sintéticamente.

En ese registro, la confianza en la conjunción de los aportes franco-germanos para dar forma al futuro comunismo se apoya en una triple consideración. La primera de ellas refiere a la manera en que esta síntesis puede alcanzarse, *in extenso*:

El espíritu francés y el espíritu alemán le han dado acceso al principio fundamental de los tiempos modernos a la *verdad* [das Grundprinzip der Neuzeit zur *Wahrheit*]. Pero para *realizar* [*verwirklichen*] esta verdad en la vida, los dos momentos de este principio, libertad personal e igualdad social, deben reunirse nuevamente. Sin igualdad absoluta, sin el comunismo francés de un lado y sin libertad absoluta, sin ateísmo alemán por el otro, ni la libertad personal ni la igualdad social pueden llegar a convertirse en una *verdad real* [*eine wirkliche Wahrheit*] (Hess, 1961, p. 202; *italica original*).

La apelación hessiana a la «realización de la verdad» es la consecución, como veremos en breve, de la filosofía del acto.

En segundo lugar, la lectura joven-hegeliana de Hegel (ateísta) y la superación de los límites en la apropiación del ideario francés –tal como lo mostraba von Stein–, le permiten a Hess hacer extensiva la crítica de la religión a la crítica de la política. Tanto una como otra frenan y han frenado el principio de la igualdad. En sus palabras:

Religión y política se erigen y caen conjuntamente, porque la política celeste, la servidumbre interior de los espíritus sostiene la exterior y lo contrario. Al igual

que ninguna religión es pensable en el comunismo, en el estado de comunidad, porque el principio de contrariedad [*Gegensätzlichkeit*] y de servidumbre empuja necesariamente a la negación del comunismo, de igual modo, ninguna política es pensable en el ateísmo, en el estado de libertad espiritual (Hess, 1961., p. 202).

A diferencia de varios coterráneos joven-hegelianos, como veremos, la política no supera ni evita las formas de sumisión religiosa. En buena medida, es su más manifiesta prolongación; ambas quedarían superadas en el comunismo.

En tercer lugar, en directa consonancia con lo anteriormente referido, la propia figura del Estado cae bajo cuestionamiento. No sólo Hess fustiga la manera en que von Stein intenta rescatarlo teóricamente a pesar de los embates del comunismo y socialismo franceses, sino que también lo hace con el sustento mismo de los planteos del propio Hegel, quien

[...] pretendía concebir al Estado como Razón real; y en esos términos abarcó no sólo la esfera del derecho, sino la totalidad de la vida humana. El concepto de ‘Estado’, en esta forma de ver, coincide con el de *sociedad humana absoluta* [*absoluten menschlichen Gesellschaft*]. Pero no se puede pensar la sociedad humana absoluta fijándola en un lugar y en un tiempo determinado; la vida de la sociedad humana es la vida de la *historia del mundo* [*Weltgeschichte*]. Ahora bien, en la historia del mundo, el Estado está superado y abolido [*aufgehoben*]. Para Hegel, el Estado era como la religión: al darles por substrato el absoluto, a los fines de que tuvieran una base ‘eterna’, no hizo más que abolir a ambos (Hess, 1961, p. 208; *italica original*).

Ahora bien, ¿cómo entiende Hess el comunismo? ¿En qué términos implica una efectiva superación de los límites denunciados en la religión y en la política? A su juicio, su consumación entraña una desaparición entre el goce y el trabajo:

El goce sólo se diferencia del trabajo en el estado de posesión separada [*des*

getrennten Besitzes]. La condición de comunidad es la realización práctica de la ética filosófica que reconoce en la actividad libre [*freien Thätigkeit*] lo que se denomina el bien supremo del hombre, el único y verdadero goce. A la inversa, la condición de posesión separada es la realización práctica [*die praktische Verwirklichung*] del egoísmo y de la inmoralidad [*Unsittlichkeit*] que por un lado niega la actividad libre y la reduce a la condición de *trabajo* servil, y por otro, coloca como bien supremo del hombre al *gocce* animal, en tanto noble objetivo de un trabajo igualmente animal» (Hess, 1961, p. 202; itálica original).

El énfasis puesto por Hess en la noción de *freien Thätigkeit*, describe lo propio que podría recuperar el comunismo y contra lo cual atentan las formas de vida sometidas a determinados modos de trabajo. La reflexión sobre la *libertad* y sobre la *actividad* será el centro de los dos siguientes artículos.

El segundo de los escritos que Hess presenta en la revista (*¿La única y total libertad!*) despliega la misma sintonía crítica que el anterior, denunciando la fractura o escisión entre una libertad espiritual y una libertad social. Nuevamente la crítica sobre el proceder de los filósofos alemanes recae en el distanciamiento que muestran de la esfera social, de la realidad del pueblo, en particular, el quiebre entre el plano del pensamiento (la filosofía) y lo que en el artículo previo denominaba «la vida»:

A pesar del reconocimiento del acto libre [*freien That*] y de la conexión íntima entre libertad espiritual y libertad social, los filósofos alemanes parecen no tomar en serio, aún, la libertad efectiva del pueblo. Todo el progreso que han realizado hasta aquí se limita a la aspiración que consiste en permitir a la filosofía acceder al pueblo. Pero si quieren ganarse efectivamente al pueblo para su causa, ante todo es necesario que se den a sí mismos acceso a las necesidades del pueblo (Hess, 1961., p. 227).

¿En qué se basa la denuncia de Hess? En la miopía filosófica que no advierte la prioritaria dimensión de la existencia por sobre el pensamiento. La miseria real es el

substrato en el que germinan las formas de lo religioso y de modo análogo de lo político. En sus palabras: “[...] mientras que el pueblo se consume en la servidumbre y la miseria materiales, no puede ser espiritualmente libre; tal vez la desgracia pueda engendrar, en última instancia, el renunciamiento religioso de sí, pero no la conciencia de sí filosófica” (Hess, 1961, p. 227). No es casual, en consecuencia, que Hess ensaye una analogía entre los narcóticos y la religión, como expresión elocuente del poder adormecedor que tiene lo religioso.¹⁶

La equiparación entre las formas religiosas y políticas de sometimiento se reafirman en este breve artículo para ser condenadas por igual:

La diferencia entre la servidumbre espiritual y la servidumbre social, entre el arte de gobernar religioso y el arte de gobernar político sólo es una diferencia formal; el primero quiere someter al hombre a un poder supraterrrenal-terrenal, el segundo quiere someterlo a un poder terrenal-supraterrrenal. Los dos arrasan todo poder ético, toda libertad en el hombre y en el mundo, en el espíritu y en las creaciones objetivas de éste» (Hess, 1961., p. 227-228).

El motivo joven-hegeliano de la crítica religiosa se conjuga con la crítica a la política y de ambas se extrae la necesidad de una superación en la forma comunista.

El tercer artículo (*Filosofía del acto*), probablemente el que describe con mayor amplitud las bases teóricas de los otros dos (Hess lo presenta como una *Introducción* a una obra más amplia por escribirse), muestra el interés que el autor puso en la revisión de la filosofía de Johann Fichte (1762-1814) luego de concluida *La triarquía* (Silberner, 1966, pp. 126-127).¹⁷ Mientras que en aquél libro Hess distinguía pensamiento de acción y, siguiendo a Cieszkowski, los pensaba separadamente en correspondencia con las etapas de la historia, en estas páginas, el acto y el pensamiento se funden,

¹⁶ “La religión puede, ciertamente, tornar *soportable* la servidumbre a la conciencia infeliz desde el momento que la eleva al nivel de la *compunción* [*Zerknirschtheit*] en la que cesa toda reacción contra el mal y, por tanto, también todo dolor, del mismo modo que el opio presta buenos servicios en las enfermedades dolorosas” (Hess, 1961, p. 227; *italica original*)

¹⁷ La valoración y vuelta a Fichte aparece como una de las marcas explícitas del derrotero de Cieszkowski y de Hess. Stuke (1963, p. 82) se anima a hablar de una «fictheanización de Hegel» en las posiciones de ambos, sugiriendo también la presencia de «Jungfichteaner» en el hegelianismo de izquierda.

entendiendo al pensar también como una forma de obrar:

La vida es actividad. Pero la actividad es la producción de una identidad por el acto de fijar y luego superar [Aufheben] su contrario, la creación de su igual, de su mismidad, a través de la ruptura del límite en la cual el yo es no-yo. En una palabra, la actividad es auto-producción – cuya ley el espíritu reconoce por su propia auto-producción» (Hess, 1961, p. 211).

Esta prioridad asignada al acto, y la dimensión individual en la que Hess la enuncia, le ofrece una plataforma para cuestionar las formas de extravío a las que conduce la invocación del universal, característica tanto del cristianismo como de la mirada sobre el Estado, propia del hegelianismo e incluso de varios de sus epígonos críticos:

La explicitación de una determinada idea o acción del espíritu, el actuar sobre un determinado nivel de la conciencia de sí o de la vida, de la humanidad, si se quiere, es su realización, su *individuación*. Individuo es volverse otro de sí de cierta idea determinada, para que ésta se vuelva real, se vuelva *identidad* [...] El individuo es la única realidad de la idea [...] Por consiguiente, lo universal es irreal, no es más que una abstracción del individuo [...] (Hess, 1961, p. 212).

Con este trasfondo es que Hess afina su crítica tanto de la religión como de la política. En franca oposición a la «actividad libre», meta deseable del desarrollo individual que el comunismo podría reintegrar al centro de la vida del hombre, “[...] la esencia de la religión y de la política consiste en que ambas tienen por efecto la absorción de la vida de los individuos reales, por una abstracción, por el ‘universal’ que en ningún sitio es real salvo en el propio individuo [...]” (Hess, 1961., p. 215). La *libre actividad* evitaría que el individuo quedara prisionero tanto de un universal abstracto (Dios, sacerdote, papa, iglesia, monarca, etc., tal como enumera) privado de realidad, como de un particular material, privado de verdad. En otras palabras, Hess considera que, retrospectivamente, la filosofía del acto pone de manifiesto hasta qué punto Fichte había llegado más lejos que la filosofía contemporánea, abriendo una salida al proceder de

los *Junghegelianer*, aún atrapados en cierta “conciencia teológica” 1961., p. 215).

Ahora bien, el avance sustantivo de Hess en este escrito se expresa en la manera en que bosqueja una noción de propiedad vinculada a la actividad. En ello aspira a una síntesis superadora de los dualismos teórico-políticos que tanto Alemania como Francia dejaron como lastre luego de la Gran Revolución: “La meta del socialismo no es diferente de la del idealismo, a saber: no dejar subsistir nada del antiguo desorden más que la actividad” (Hess, 1961., p. 219). ¿En qué términos pueden conjugarse ambas tradiciones? Distinguiendo las formas del hacer de los resultados que de ellas emergen, en otras palabras, la actividad de su producto, Hess trastoca la clásica mirada liberal, considerando solamente como propiedad aquello que remite al acto de creación, con independencia de lo creado. De allí que afirme:

[...] lo que hace precisamente a la diferencia entre acción libre y el trabajo no-libre [*der unfrein Arbeit*] es que aquí, en la servidumbre, la creación encadena al propio creador, mientras que allí, en la libertad, toda limitación en la cual se aliena el espíritu, no está *determinada por la naturaleza*, sino que, por el contrario, es superada y convertida en *determinación de sí*» (1961, 219 – itálica original).

La desnaturalización de la propiedad, se aferra a la dimensión puramente objetual del resultado de la actividad, cuya mera realidad difumina la existencia propiamente humana de la actividad. Por esa razón habla de *propiedad material* acentuando –casi como pleonasma– aquello que degrada y esconde el trabajo no-libre:

La propiedad material es el ser-para sí del espíritu, que se ha convertido en idea fija. Dado que éste no capta el trabajo [*die Arbeit*], la constitución o la manifestación exteriores de sí-mismo por el trabajo, como su acción libre, como su propia vida, sino que al contrario, lo sujeta como alteridad material, entonces debe fijarlo para sí [...] Pero la propiedad [*Eigenthum*] deja de ser lo que debe ser para el espíritu, a saber, su ser para sí, si en la creación, no es el acto [*That*], sino el resultado, la creatura, lo que es tomado y fijado con toda fuerza como

ser-para-sí del espíritu (Hess, 1961, 225 – itálica original).

Si bien Hess no ahonda en la caracterización de las condiciones del trabajo que evitan que la actividad sea un goce efectivo –aspecto que Marx retomará en los *Manuscritos*– queda puesto en evidencia que aquello que habitualmente se reconoce como propiedad, no es más que la materialización de una actividad no-libre. Esta particularidad es la que permite entender porqué razón el individuo que actúa, se aferra a su producto como posesión, a la que aspira incrementar ilimitadamente. La posesión de los objetos es la otra cara de la imposibilidad de hallarse en la propia actividad como fuente de goce y expresión.

Como puede observarse, las críticas de Hess son coincidentes, en parte, con un planteo más amplio que sirvió de plataforma a mucho del joven-hegelianismo. Nos referimos a la crítica de Feuerbach enunciada en primera instancia en *La esencia del cristianismo*, obra desde la cual –en sintonía con las de Bauer– se expande la crítica de la alienación. En sus páginas, el filósofo de Bruckberg advertía que la imagen de Dios que venera el cristianismo no es más que la expresión de una escisión de la esencia humana, a la cual el propio hombre se somete. La *esencia genérica (Gattungswesen)*, separada y extraviada en la divinidad, expresaba la forma primigenia de alienación de la conciencia, cuya superación suponía una reducción a lo humano, que terminaba por resolver el misterio de toda teología en una antropología. El ateísmo que inauguraba la postura feuerbachiana, despuntada en simultáneo con ciertas lecturas de Bauer sobre Hegel, había ofrecido una respuesta de peso a las disputas teológicas que más tímidamente se habían abierto con Strauss. El propio Feuerbach amplió el horizonte de esa crítica, como ya referimos, en Suiza, en los *Principios* y las *Tesis*, incluyendo, a partir de esa primera denuncia, los límites de la empresa filosófica hegeliana, y con ello el proceder de toda forma de filosofía idealista. En lugar de plantear una escisión, en estos textos breves denunciaba una *abstracción* del proceder filosófico (i.e. hegeliano) que colocaba la “esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza”.

Sin embargo, este punto de contacto inicial entre Hess y Feuerbach (volverá a

plasmarse con la crítica del primero al dinero), se difumina no bien advertimos las posiciones del segundo en sus escritos de 1842-43. En simultáneo a sus últimos dos textos, Feuerbach había terminado para esa fecha un breve escrito titulado *Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie (Necesidad de una reforma de la filosofía)*, cuya difusión no podemos saber si llegó a manos de otros jóvenes-hegelianos inmediatamente, dado que su publicación efectiva recién se realizó a fines de esa década. De todos modos, algunas de esas posiciones también se expresaron en los *Principios*. La tesis fundamental allí enunciada se resume en estos términos: disuelto el cristianismo con la crítica antropológica, la política ocupa su lugar. El Estado expresa la realización concreta de la *esencia genérica*. En sus palabras:

El Estado es la realidad pero al mismo tiempo la refutación práctica de la fe religiosa [...] El ateísmo práctico es, por tanto, el vínculo de los Estados; los hombres están en el Estado porque están sin Dios en el Estado; el Estado es el Dios del hombre, y por eso reclama con derecho el predicado divino de la majestad [...] El impulso práctico de la humanidad [*Der praktische Trieb*] es el *político*, el impulso hacia la participación *activa* [*activer Theilnahme*] en los asuntos del Estado, el impulso hacia la superación/abolición [*Aufhebung*] de la jerarquía política, de la sinrazón del pueblo; el impulso hacia la negación del catolicismo *político*» (Feuerbach, 1959, pp. 220-221).

En los *Principios* la síntesis se expresa de manera igualmente contundente: «El hombre es la esencia fundamental [*Grundwesen*] del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia humana (Feuerbach, p. 244). La crítica materialista de Feuerbach encuentra en la salida política la posibilidad de un cause efectivamente práctico que supere las formas de la abstracción denunciadas en la religión y la filosofía.

Un registro análogo al de Feuerbach cimentó las posiciones críticas vertidas por Ruge en un artículo publicado a inicios también de 1843, en los *Anales Alemanes: Selbstkritik des Liberalismus (Autocrítica del liberalismo)*. A su juicio, el liberalismo

en Alemania había fracasado. La decisión de una autocrítica apuntaba, en buena medida, a las propias posiciones desarrolladas por él mismo en los *Annales de Halle*. En pocas palabras, la primacía de las abstracciones teóricas había minado el correlato práctico por el que clama la política. Si bien el reconocimiento de la democracia y la libertad protagonizaban las definiciones liberales teutonas, sus exponentes no dejaban de ocupar el lugar de meros observadores. Al igual que sus coterráneos, Ruge creía que Alemania debía dar un paso sustantivo, no en dirección a una reforma de sus instituciones, sino en términos de reforma de la conciencia. En sus palabras:

En la actualidad, el liberalismo es la conciencia de un pueblo –y hemos visto también que es igualmente nuestra libertad–, la libertad de un pueblo que ha permanecido enclavado en la teoría. Allí donde se abandona la teoría, por ejemplo, en materia religiosa, el propio liberalismo se ve inmediatamente superado [...] La reforma de la conciencia –y va de suyo que de la reforma religiosa de la conciencia se sigue la reforma total– es efectivamente la disolución del liberalismo y la conquista de una nueva y efectiva libertad (Ruge, 1985, p. 570).

La crítica de Ruge clamaba por una «nueva conciencia que en todas las esferas, elevara al hombre al rango de principio y al pueblo al de fin, en una palabra: sólo era necesaria *la disolución del liberalismo en democratismo* (1985, p. 573). Colocando a la *crítica* como el instrumento que podría impulsar esa reforma y a los intelectuales como estandartes y propulsores de esa labor, la nueva libertad que Ruge auguraba no dejaba, no obstante, de guarecerse y garantizarse por medio de la invocación del Estado. El hecho que Ruge apuntara a la reorganización de la institución estatal en términos democráticos, cuyo espejo podía llegar a encontrarse en ciertos idearios franceses, dejaba en evidencia que no cuestionaba ni su existencia, ni su finalidad. Del mismo modo, en otro breve texto que hará las veces de introducción a la traducción alemana del libro de Louis Blanc (*Histoire de dix ans: 1830-1840*) que llevaba por título *Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen (Para un entendimiento entre*

alemanes y franceses) condensaba, en similares términos, el objetivo del cambio político que la crítica debía alcanzar: la creación de un Estado unitario fundado en una única e inalienable voluntad popular (Calvié, 2011, p. 307).

Como puede advertirse, los desarrollos hessianos en los *Veintiún Pliegos* demuestran hasta qué punto la extensión de la crítica de la religión a la política superaba los planteos de Feuerbach y de Ruge respectivamente. No sólo en el palpable reconocimiento de la superación de la figura estatal que ya demostraban por entonces los movimientos sociales franceses (comunistas), sino también por las formas en que el *hacer* convoca a una dimensión activa muy diferente a la de la mera *crítica o reforma de la conciencia*. Marx sacará provecho de esa mediación –sin reconocerla explícitamente– y la *Introducción* a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel será el epicentro de condensación y proyección, que impulsará el desplazamiento de la reflexión sobre el derecho al posterior análisis sobre la economía política.

Marx y las aristas hessianas de la crítica a la política en la *Einleitung*

En el verano de 1843 Marx concluía el primer trabajo dedicado por entero a Hegel. Su *Crítica a la filosofía del derecho*, publicado recién en 1927, se conoció como el *Manuscrito de Kreuznach*. Reponer sus particularidades excede en mucho los límites de este escrito. Digamos tan solo que, bajo una lectura minuciosa de la tercera parte de *Los principios de la filosofía del derecho (Eticidad)*, Marx repone, a grandes rasgos, la crítica feuerbachiana al cristianismo, para advertir cómo el Estado hegeliano aparece en forma invertida, como un sujeto real (cuando no lo es) frente a los que serían su predicado, los hombres reales. La inversión especulativa hegeliana consumaba, por medio de la abstracción, la disolución de las diferencias de la esfera privada, cuya mediación por las instituciones de la sociedad civil alcanzaría su efectiva superación en el Estado. Escindido en la figura del ciudadano y del hombre privado, Marx denunciaba las formas de la abstracción del Estado, en donde, por medio del derecho (i.e. Constitución) el hombre quedaba sometido a un poder imaginario del que era

secretamente su creador. La crítica de Marx abogaba por una “verdadera democracia”, denunciando: “así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre quien crea a la religión, así también la constitución no crea al pueblo, sino que es el pueblo quien crea a la constitución” (Marx, 1982a, p. 31 / tr. 1982b, p. 343). El posicionamiento crítico desanda las contradicciones esenciales del planteo hegeliano, sin embargar su lógica por completo. Reflejando una marca de época que Marx comprende muy tempranamente, Hegel solapaba la emancipación humana con la emancipación política. Advertir esa confusión es sacar provecho de una contradicción cuyos beneficios en términos de crítica son manifiestos. En la línea de Ruge en ese mismo año, Marx considera que por medio de estos señalamientos se puede abrir una senda fructífera para pensar una reforma de la conciencia. El intercambio epistolar con Ruge publicado en los *Anales Franco-Alemanes* es la prueba palmaria: “La reforma de la conciencia solo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones” (Marx, 1982a, p. 488 / 1982b tr., p. 459).

Pues bien, las páginas de la *Einleitung* escritas a fines de 1843 cambian drásticamente el tenor y profundidad de su alcance crítico en comparación con el *Manuscrito*, revisando profundamente las bases en las que se piensa la lógica de la emancipación. Dos aspectos señalan nítidamente esa diferencia: la invocación del *proletariado* y la necesidad de una *revolución radical*. Al calor de las posiciones analizadas de Hess, el trayecto argumental de Marx adquiere otra profundidad.

Sin dudas, la invocación a la crítica religiosa «como premisa de toda crítica» con la que comienza el texto remite a Feuerbach. Las bases fijadas en la *Esencia del Cristianismo* tanto en la exposición planteada en la edición de 1841 como en los cambios vertidos en la segunda edición de 1843 (2º prefacio) reverberan en las sentencias iniciales: “el fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse” (Marx, 1982a., p. 170 / 1982b tr., p. 491). Ahora bien, frente a esta matriz

feuerbachiana que Marx retomaba también en el *Manuscrito*, la *Introducción* desplaza el acento ampliando la idea de hombre, evitando las abstracciones que incubaba la noción de *esencia genérica*. El hombre pasa, ahora, a ser considerado como “Estado, Sociedad”. Así es como esta ampliación le permite esbozar las razones por las cuales emerge y se sostiene la religión: “La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real [...] La religión es el opio del pueblo” (Marx, 1982a., p. 171 /1982b tr., p. 491; itálica original). La religión deja de ser un problema de la conciencia para ser considerada la expresión de un problema social. Puertas abajo del “cielo”, también existen formas «terrenales» de sometimiento análogos. Aunque recupera la noción de *autoalienación* de Bauer, Marx repone la proyección de la crítica religiosa a la crítica de la política:

[...] la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación [*Selbstentfremdung*] del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus *formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*. La *crítica de la teología* en la *crítica de la política*» (Marx 1982a, p. 171 /1982b tr. p. 492; itálica original).

¿Qué quiere decir «crítica de la política» en Alemania? En primer lugar, diferenciar el ejercicio de esclarecimiento del golpe político que implica la denuncia, impulsada por la indignación (Marx, 1982a, p. 172 / 1982b tr., p. 493). A diferencia del horizonte en que se inscribían las intervenciones de Ruge y Bauer (éste invocaba el poder del “terrorismo de la teoría”), Marx plantea un ejercicio de historización a partir del cual se advierte, por un lado, el atraso alemán en comparación a otras naciones europeas; por otro, la comprensión de las condiciones particulares de ese atraso. Con claras reminiscencias a la mirada «triárquica» de Hess, Marx recurre a la comparación entre Alemania, Francia e Inglaterra, a la hora de ejemplificar a qué debiera apuntar una crítica a la altura de los *problemas humanos del presente*:

Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación entre la

industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político [...] Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se plantea en los términos de la *economía política o imperio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad* [...] Mientras en Francia e Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio [...] en Alemania se trata de llevar a sus últimas consecuencias el monopolio (1982a., p. 174 / 1982b tr., p. 495; itálica original).

Pero a diferencia del modelo de *La triarquía*, la mirada de Marx advierte que el aporte alemán (filosofía) es un sintomático registro (puramente teórico) de los tiempos modernos, completamente desanclado del desarrollo histórico que advierten las otras dos potencias. Antes que un complemento teórico a la política y economía franco-inglesa que describía *La triarquía*, los alemanes «son contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser [...] contemporáneos *históricos* (en eso Marx justiprecia la lectura que Hegel había hecho del Estado mirando a Inglaterra). Por ello se entiende las razones por las cuales el horizonte de radicalización germano sólo quedó encapsulado en la *crítica*:

Lo que para los pueblos progresivos [avanzados - den fortgeschrittenen Völkern] es la ruptura [desintegración – Zerfall] *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es para Alemania, donde esas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura [desintegración – Zerfall] *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones (1982a, p. 175 / 1982b tr., p. 496; itálica original).

A diferencia del tándem franco-germano en sintonía, que vimos desplegarse con Hess, el tono de denuncia con que Marx fustiga la realidad teutona, hace visible la falta de una revisión sobre las condiciones prácticas de superación del mero ejercicio crítico.

No es casual que en este momento de la exposición Marx recupere otro de los motivos analizados en la nutritiva prosa de Hess. El atraso germano y su sublimación

filosófica claman por dar un salto por sobre los límites de la *crítica*. Se trata, afirma Marx, de superar la filosofía, realizándola:

Exigen una trabazón con los *gérmenes reales de la vida* [*wirkliche Lebenskeime*], pero se olvidan de que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana*. En una palabra, no ven que la filosofía *sólo puede superarse realizándola* [*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*]» (1982a, p. 176 / 1982b tr., p. 496; *italica original*).

¿Qué quiere decir, entonces, “realizar la filosofía”? ¿Cómo puede llevarse a cabo? En principio, es preciso que se emancipe del límite que impone el medio intelectual, en gran medida, el elemento en el que germina la simple *crítica*. En segundo lugar, requiere desprenderse de los límites de la mera teoría, es decir, dar un vuelco a la *práctica*: “la crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica* [*die Praxis*]” (Marx 1982a; p. 177 / 1982b tr., p. 497; *italica original*). Ese llamamiento práctico que Marx hace, vía Hess, retoma las trazas que someramente figuraba Cieszkowski en sus *Prolegomena*. Aunque a diferencia de ambos, Marx enlaza directamente la teoría con el poder material de las masas, la consecuencia *práctica* que reclama trae consigo un motivo que también reverbera, como vimos, desde Heine a Hess: la idea de *revolución*.

Como comentamos, estos últimos autores habían planteado un parangón entre Francia y Alemania que integraba sus especificidades nacionales. Desde la reforma luterana hasta la revolución filosófica kantiana, Alemania daba, según el poeta Heine, la nota anticipada y espiritual, de aquello que del otro lado del Rin estallaría políticamente como revolución. Vimos en qué medida, en los *Veintiún Pliegos*, Hess mantenía las analogías, anclándolas en nombres propios del idealismo alemán y del socialismo-comunismo francés. El espíritu de los *Anales* donde Marx publica este escrito no podía sino retomar ese sendero. Sin embargo, las connotaciones ahora se alejan de los nombres propios y profundizan aquello que, a su juicio, debe entrañar la

revolución. Al situarla protagónicamente, no sólo entronca el reclamo prioritario y específico que llena de contenido la invocación a la *práctica*; también precisa los términos emancipatorios a los que puede aspirar el pueblo alemán en el horizonte europeo de los tiempos que corren. Si Marx afirma que la teoría sólo se realiza en un *pueblo* en tanto es la expresión de sus necesidades, luego, con un dejo irónico, se pregunta: “¿serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización [der Gedanke zur Verwirklichung drängt]; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento” (1982a, p. 178 / 1982b tr., p. 498). Como vemos, Marx repone exactamente los mismos términos de la sentencia de Hess en el artículo “¡La única y total libertad!”. No es casualidad que Marx advierta en los términos de Hess que “[...] Alemania ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos sólo con sus especulaciones abstractas [la *actividad abstracta del pensamiento* - der abstrakten Tätigkeit des Denkens], sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales [den wirklichen Kämpfen] de este desarrollo [...]” (1982a., p. 178 / 1982b tr., p. 498; *itálica nuestra*). Al igual que Hess, Marx reconoce una dimensión teórica de la actividad (la practicada por la filosofía alemana) y una práctica, ausente entre los alemanes, protagónica entre los franceses.

En similares términos, la posibilidad de pensar una *revolución*, que Marx ya reconoce con aspiraciones *radicales* para las otras naciones de Europa, pero apenas *parciales* para la atrasada Alemania, hace visible hasta qué punto el horizonte de pretensiones de la crítica germana no lee correctamente el estado de cosas vigente. Ni Ruge, ni Bauer, ni Feuerbach logran salir del limitado horizonte político emancipatorio, al que Marx cuestiona en estos términos:

El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la *revolución radical*, no es la *emancipación humana general*, sino, por el contrario, la *revolución parcial*, la *revolución meramente política*, una *revolución* que deje en pie los pilares del edificio. ¿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*» (Marx 1982a., p. 179 /1982b tr., p. 499).

La emancipación humana general –a diferencia de la meramente política– tendrá para Marx su punto de apoyo en una clase especial, el *proletariado*. Esta clase posee un atributo particular que la distingue de aquella que protagonizó la Revolución Francesa: su condición universal. A juicio de Marx, el proletariado concentra los “sufrimientos universales” de la sociedad, es el producto de un desarrollo *histórico* y por su especial labor, alberga todas las pérdidas que hacen a lo específicamente humano en una sociedad burguesa. Por ese carácter, su emancipación permitiría concretar la de toda la sociedad en su conjunto.

Marx profetiza la realización de la filosofía si se logra alcanzar la abolición del proletariado, cuya concreción no podría conseguirse sin la realización de la filosofía [*die Verwirklichung der Philosophie*]. La famosa fórmula con que se cierra la *Einleitung* hace patente la importancia del sujeto político que podría corporizar una efectiva superación de las formas políticas de la Revolución. Marx añade aquello que en Hess no aparecía por entonces con nitidez. Esta clase con vocación universal se destaca por su particular actividad: el trabajo. Como universal, supera las formas abstractas que la religión y la política enarbolaban como figuras, cuya crítica, vimos, Hess desplegó con contundencia. Su existencia sólo se sostiene en la existencia de la propiedad privada; su abolición como clase reclama la abolición de esta última. No es menor que Marx recupere parte de la jerga de von Stein cuando, sin problematizarlo en este texto, apenas presenta el vínculo entre ambas:

Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada* [*Negation des Privateigentums*], no hace más que elevar a *principio de la sociedad* [*Prinzip der Gesellschaft*] lo que la propia sociedad ha elevado a *principio suyo*, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad» (Marx 1982a, p. 182 / 1982b tr., p.

502).

Descifrar en qué consiste ese «principio de sociedad» habrá de requerir una exploración más detenida sobre el tipo de actividad que materializó la convivencia entre proletariado y propiedad privada: el trabajo. Su comprensión permitirá pensar histórica y políticamente los alcances del comunismo.

A manera de conclusión

La labor de Hess en 1844, como referimos, se extenderá con un breve y sustancial escrito sobre la *esencia del dinero*, previsto inicialmente para publicarse en los *Anales*. Aunque no vio la luz sino hasta el año siguiente, Marx tuvo acceso a su lectura. Sus trazas preliminares se observan en la segunda parte de *Sobre la cuestión judía*. Se patentizará en los *Manuscritos* de 1844. Para entonces, ambos autores verán la problemática económica como punto de confluencia de la filosofía del acto, para pensar las dos caras de la propiedad privada: el trabajo y el intercambio.

Frente a la habitual lectura que entroniza la crítica materialista de Feuerbach como la mediación fundamental que sostiene las diatribas de Marx al Estado hegeliano y a las formas de emancipación política, los aportes suizos de Hess abren una amplia gama de matices para repensar con mayor complejidad esa mediación. Como catalizador de lecturas aún más marginales del hegelianismo de izquierda, sus tajantes y vertiginosas síntesis permitieron depurar las perspectivas de Cieszkowski y von Stein para pensar no sólo las derivas y entrecruzamientos de perspectivas francesas y germanas de cuño fichteano, sino también para ampliar el campo semántico de conceptos centrales que jalonan la reflexión del período de juventud de Marx, como son, sin duda, *praxis* y *comunismo*. A partir de ellos, Marx y Engels tomaron distancia de Ruge, Bauer y el propio Feuerbach. Las perspectivas de Hess seguirán siendo protagónicas, incluso en la factura de *La ideología alemana* y en los preliminares del *Manifiesto Comunista*. Sus escritos suizos permitieron descifrar, en alemán, las notas –

al decir de Marx– del “canto del gallo”.

Referencias bibliográficas:

- Avineri, Shlomo (1985). *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. New York University Press.
- Baillot, Anne & Yuva, Ayse (Eds.). (2014). *France-Allemagne. Figures de l'intellectuel entre révolution et réaction. 1780-1848*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Bunzel, Wolfgang & Lambrecht, Lars (2011). Group Formation and Divisions in the Young Hegelian School. En Moggach, Douglas (Ed.). (2011). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press.
- Calvié, Lucien (2011). *Ruge and Marx: Democracy, Nationalism, and Revolution in Left Hegelian Debates*. En D. Moggach, (Ed.), *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press.
- Cornu, Auguste (1955). *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome I. Les années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégélienne, 1818/1820-1844*. Presses Universitaires de France.
- Cornu, Auguste (1958). *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome II. Du libéralisme démocratique au communisme, la Gazette rhénane, les annales franco-allemandes, 1842-1844*. Presses Universitaires de France.
- Derré, Jean-René (Ed.). (1986). *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*. Presses Universitaires de Lyon.
- Durand, Anne (2014). *Ruge et les Annales franco-allemands*. En Baillot, Anne & Yuva, Ayse (Eds.). (2014). *France-Allemagne. Figures de l'intellectuel entre révolution et réaction. 1780-1848*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Espagne, Michel (1986). *Le saint-simonisme est-il jeunehégélien?* En Derré, Jean-René (Ed.). (1986). *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*. Presses Universitaires de Lyon.
- Feuerbach, Ludwig (1959). *Sämtliche werke. Band 2*. Fromman Verlag.
- Gassner, Florian (2012). *Germany versus Russia: A social history of the Divide between East and West*. University of British Columbia. Tesis doctoral
- Ginzo, Arsenio (2005). En torno a la concepción hegeliana de Europa. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, pp. 29-61.
- Grandjonc, Jacques (1974). *Marx et les communistes allemands à Paris*. François Maspero.
- Heine, Heinrich. (1979). *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 8/1*. Hoffmann und Campe.
- Heine, Heinrich. (2008). *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (Manuel Sacristán, Trad.). Alianza.
- Heinrich, Michael (2020). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna*.

- Biografía y desarrollo de su obra. Volumen 1: 1818-1841.* (Sandra Chaparro Martínez, Trad.). Akal.
- Hess, Moses (1961). *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl.* Akademie-Verlag.
- Liebich, André (1979). *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski.* D. Reidel.
- Marx, Karl (1982a) *Escritos de Juventud.* (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1982b) *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung: Werke. Artikel. Entwürfe,* Akademie Verlag.
- Moggach, Douglas (Ed.). (2011). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates,* Northwestern University Press.
- Pepperle, Ingrid & Pepperle, Hans (1985). *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik.* Verlag Philipp Reclam jun.
- Quante, Michael & Mosheni, Amir (Eds.). (2015). *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz.* Wilhelm Fink.
- Renault, Emmanuel (Ed). (2008). *Lire les Manuscrits de 1844.* Presses Universitaires de France.
- Renault, Emmanuel (2013). *Marx et la philosophie.* Presses Universitaires de France.
- Rihs, Charles (1969). Lorenz von Stein: un jeune hégélien libéral a Paris (1840-1842). Observateur du mouvement social dans la France contemporaine. *Revue d'histoire économique et sociale*, 47 (3), pp. 404-446.
- Ruge, Arnold (1985). *Selbstkritik des Liberalismus.* En Pepperle, Ingrid & Pepperle, Hans (1985). *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik.* Verlag Philipp Reclam jun.
- Silberner, Edmund (1966). *Moses Hess. Geschichte seines Lebens.* E.J. Brill.
- Stuke, Horst (1963). *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Jungehelianern un den Wahren Sozialisten.* Ernst Klett.
- von Cieszkowski, August (1981). *Prolegomena zur historiosophie.* Felix Meiner Verlag / Tr. (2002). *Prolegómenos a la historiosofía.* Universidad de Salamanca.
- Waszek, Norbert (1989). La réception du saint-simonisme dans l'école hégélienne: l'exemple d'Eduard Gans. *Archives de Philosophie*, 52 (4), pp. 581-587.
- Waszek, Norbert (2015). *War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?* En Quante, Michael & Mosheni, Amir (Eds.). *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz.* Wilhelm Fink.