

EL MOMENTO DE LA HISTORIA MUNDIAL EN HEGEL Y EL JOVEN MARX

THE MOMENT OF WORLD HISTORY IN HEGEL AND THE YOUNG MARX

SERGIO PIGNUOLI OCAMPO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

spignuoli@conicet.gov.ar

Resumen

En el presente trabajo abordamos las concepciones de historia mundial del joven Marx y de Hegel desde una perspectiva comparativa. La hipótesis sugerida es que el momento de la historia mundial constituye el punto límite de la diferenciación programática del naciente materialismo histórico con la filosofía hegeliana.

Abstract

In this paper we study comparatively the conceptions of the world history by the young Marx and Hegel. The hypothesis suggests that this moment represents the last point of the programatics differentiation of the emergent Historical Materialism from Hegelian philosophy.

Palabras clave: materialismo, idealismo, historia mundial, dialéctica.

Keywords: Materialism, Idealism, World History, Dialectics.

Introducción.

En este trabajo cotejamos los conceptos de historia mundial (*Weltgeschichte*) de Georg W. F. Hegel y de Karl Marx en su período de juventud. A grandes rasgos ambos autores entendieron al momento de la historia mundial como el momento de la dialéctica de la historia de los hombres donde ella alcanza una unidad universal cuya concreción posee por primera vez una escala mundana en un sentido absoluto. La fascinación por dicho momento, los supuestos dialécticos así como las consideraciones de filosofía de la historia que uno

y otro pensador involucraron para concebirlo ofrecen una magnífica oportunidad para desarrollar un ejercicio comparativo entre la visión racional de la historia de Hegel y la visión materialista del joven Marx, que vaya más allá de la simple contraposición entre idealismo hegeliano y materialismo marxiano, que reduce la comparación a la recepción de Hegel por Marx, y la supere en el marco de una perspectiva comparativa integral.

El concepto que aquí abordaremos, el momento de la historia mundial, llamó la atención de diversos comentaristas. Marcuse (1994) consideró que las concepciones de Hegel y Marx de historia mundial registran el impacto de la modernidad durante la primera mitad del siglo XIX. Esta impresión es congruente con la tesis del *Sattelzeit* de Koselleck (2006, p. 74), según la cual, con el advenimiento del cambio de época entre la temprana modernidad (*früher Neuzeit*) y la modernidad (*Moderne*), entre 1750 y 1850, el concepto de historia (*Geschichte, history, histoire*) sufrió una profunda variación semántica y se convirtió en un colectivo singular (*Kollektivsingular*).

En efecto la reformulación de Hegel y Marx de la tradición dialéctica no es ajena a la variación semántica del concepto de historia, pues sus elaboraciones conceptuales ganaron originalidad bajo ese horizonte. De esta manera la enunciación dialéctica de un momento de la historia mundial participó de y extendió la nueva dimensión semántica de este emergente colectivo singular, hasta el punto de que generó una innovación y una variante propia de ella. En Hegel y en Marx la historia no es mundial desde el inicio de los tiempos, como en los proyectos de la historia del mundo, ni es la culminación en la historia de la razón práctica de los hombres que procuran la paz perpetua. Para ellos la historia se vuelve ella misma mundial. Esta autotransformación explica la fascinación que tanto Hegel como el joven Marx mostraron por la novedad de este momento. En él encontraron el umbral a partir del cuál las historias de los hombres en el mundo deviene *una* historia mundial de los hombres. Para ambos su razón de ser está alojada en el despliegue de los principios lógicos e históricos de la modernidad, es decir, el momento de la historia mundial designa *una* negación determinada dentro del curso de la historia. Es a partir de ese momento que la dialéctica de la historia transforma a la historia misma en cuanto tal, pues la dota de una unidad de nuevo tipo. Para ilustrar estas concepciones conviene invocar la palabra de los autores:

La libertad encuentra en la realidad su concepto y ha elaborado la profanidad como un sistema objetivo de algo que en sí se ha tornado orgánico. El curso de

esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma, es, pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza*, en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido realizado eso es la historia (Hegel 1946, p. 227-8)

[La] transformación [*Umwandlung*] de la historia en historia universal [*Weltgeschichte*] no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la «autoconciencia», del espíritu universal [*Weltgeist*] o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho [*Tat*] perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con sólo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse (Marx y Engels 1985, p. 50)

No es difícil apreciar en estos pasajes la existencia de divergencias pero también de convergencias. En cuanto a estas últimas observamos que tanto Hegel como el joven Marx imputaron tres determinaciones específicas al momento de la historia mundial. En primer lugar una determinación temporal que establece el paso de una heterogeneidad diacrónica existente entre las diversas historias de los hombres hacia una sincronía simultánea de todos los seres humanos que viven una y la misma historia. En segundo lugar una determinación espacial que establece el paso de una heterogeneidad entre las tantas experiencias mundanas de los hombres y los pueblos hacia un único ámbito de común experiencia para todos hombres. En tercer lugar una determinación social que establece el paso de una heterogeneidad de comunidades humanas hacia una única y moderna sociedad. Estas tres determinaciones tienen una idea fuerte en común, a saber, el momento de la historia mundial se trata, en sentido dialéctico, de una negación determinada. Hegel y Marx convergen en ello. Tal momento es una negación determinada de la heterogeneidad y diversidad (temporal, espacial y social) alojadas en las diversas historias de los mundos humanos. Gracias a ella la historia logra una nueva unidad mediante su propio movimiento, cuya novedad cualitativa es darse un mundo para sí misma. La historia mundial es constituida así *dentro* del curso de la historia como un nuevo y complejo momento de unidad múltiple de la humanidad. Por esta razón el momento es para ellos un momento necesario. No es producto de

arbitrariedades ni de voluntades, sino de una negación en su sentido dialéctico más lato.

En cuanto a las divergencias, el joven Marx, secundado por el joven Engels, explicitan cuantas veces les resulta posibles sus diferencias con el gran filósofo de Jena. Los términos empleados al efecto son los propios de la verborragia “materialista”, es decir, aquéllos elevados a la celebridad por la tesis XI: no se trata de conceptos, sino de hechos; no se trata de espíritu, sino de comer, beber y vestirse; no se trata de libertad, sino de la vida ordinaria de cualquier hombre. El carácter manifiesto de las diferencias es el punto que nos interesa problematizar aquí ¿Cómo y por qué ambas concepciones dialécticas de la mundialización de la historia se diferencian? ¿Cómo interpretar dichas divergencias sin reducirlas a la contraposición entre materialismo e idealismo?

Nuestra hipótesis sugiere que el momento de mundialización de la historia es el aspecto límite del diálogo del joven Marx con Hegel; es el último punto de apoyo de la fundación del materialismo dialéctico sobre la crítica a la filosofía hegeliana de la historia. En esta dimensión dialógica de los escritos de juventud de Marx, se aprecian elementos constitutivos del materialismo histórico que no pueden ser correctamente enfocados desde la contraposición clásica entre idealismo y materialismo, pues, no se trata de presuponer una contraposición, sino de explorar el rango de las variaciones y distinciones, que sólo en ocasiones, adoptan la forma de una contraposición. Para argumentar a favor de nuestra hipótesis reconstruimos los distintos elementos de ambos planteos. Para evitar falacias o relaciones incompletas entre ellos optamos por una metodología comparativa, con el propósito de identificar diferencias conceptuales, con especial atención sobre la relación de necesidad y el concepto de totalidad.

En el corpus de análisis privilegiamos los materiales que trataron con mayor amplitud y mejor elaboración el tema. En el caso de Hegel analizamos *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial*, las que complementamos con *Principios de la filosofía del derecho*. En el caso de Marx nos concentramos en *La ideología alemana* y la complementamos con *Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción* y con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, con el tercero de ellos especialmente.¹

¹ Un análisis comparativo con el periodo de madurez de Marx se encuentra en Schrader (2013).

El orden de la exposición será el siguiente: presentaremos ambos conceptos de historia mundial, luego nos concentraremos en las diferencias conceptuales, y finalmente, sintetizaremos los resultados y ofreceremos las conclusiones.

Historias mundiales.

A diferencia de concepciones coetáneas de la historia mundial, las visiones racional de Hegel y materialista del joven Marx enfatizaron la *necesidad* del momento de la historia mundial dentro de la historia. Esta definición forzó una serie de rupturas en ambos planteos. No son casuales en este sentido ni las polémicas de Hegel contra el providencialismo y el cosmopolitismo ni las críticas de Marx contra la hipóstasis especulativa de una necesidad histórica ajena a la materia. Ambos cuestionaron la omisión del principio de necesidad en las explicaciones del movimiento necesario de la historia, aunque divergieron entre sí al respecto del *contenido* y la *forma* del movimiento histórico y del lugar de la historia mundial en él.

a) Hegel: Teodicea de la materia.

La filosofía hegeliana de la historia desarrolla la visión racional de la realización del Espíritu del mundo (*Weltgeist*) en la historia del mundo (*Weltgeschichte*).² A los fines de nuestro trabajo no es indispensable abarcar todas estas determinaciones del concepto, no obstante, sí es importante que desarrollemos aquéllas que nos permitan definir la historia mundial como *momento moderno*, y no tanto como proceso secular.

² El concepto de *Weltgeschichte* comprende una diversidad de significados. Hegel lo atravesó con criterios filosóficos, metodológicos e historiográficos. De manera que el sistema hegeliano *Weltgeschichte*, en primer lugar, es un principio filosófico, es su realización mundana y es el concepto de la necesaria realización de aquel principio en el mundo (1946: 55); en segundo lugar es el proceso absolutamente concreto de la historia y la manifestación de la sustancia eterna del Espíritu; es decir es Mundo y es Idea y la necesidad de su reconciliación (1946: 18, 36); en tercer lugar, es la totalidad de los puntos de vista y a la vez sólo una manifestación particular de la razón (1946: 18); en cuarto lugar es una discusión general contra el providencialismo y una polémica con el cosmopolitismo de Kant; y *last but not least* en quinto lugar es una autoimplicación de la realización de la filosofía en la realización del Espíritu en el mundo, pues es un tratado escrito por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, es decir un producto del trabajo universal del género humano a lo largo de siglos, donde es expuesta de manera reflexiva –y por tanto filosófica– la razón de ser de la realización del Espíritu en el mundo (1946: 15, 32, 132-3, 824).

A tal efecto conviene que partamos de la relación entre el Espíritu y su realización. Hegel encontró en ella el fundamento del movimiento histórico, pues concibió al Espíritu como unidad de acto y potencia. Según esta concepción entre Espíritu y realización hay una relación esencial, pues el Espíritu es su realización continua en y como mundo. Entre su existencia y su esencia no hay distinción ontológica. De manera que el Espíritu es siempre Espíritu del mundo. No hay exterioridad entre ellos. Por tanto el Espíritu es, para Hegel, su acción en el mundo. Su autoactividad, y solo ella, lo realiza dentro de él. Esta realización es la que cualifica a la sucesión de hechos a lo largo del tiempo como un movimiento dotado de unidad. Dicho movimiento del Espíritu será concebido por el filósofo de Jena como *Weltgeschichte* en cuanto Historia del Mundo. Ella consiste entonces en la dialéctica de la realización espiritual. Está compuesta por concreciones y negaciones determinadas, cuya sucesión toma la forma de fases de rejuvenecimientos y ruinas. La transición de una fase hacia la siguiente es concebida como necesaria dentro de la lógica del movimiento de realización del Espíritu, de manera que cada nueva fase será espiritualmente superior a aquella que es negada. De acuerdo con la concepción de Hegel es propio de la filosofía de la historia exponer la unidad racional de este movimiento y su proceso.

Para realizar esta tarea el rol del concepto de Espíritu del Pueblo (*Volkgeist*) es crucial. Según Jean Hyppolite la filosofía hegeliana de la historia concilió en este punto las teorías del progreso y de los pueblos originales.³ Gracias a la noción de *Volkgeist* el filósofo de Jena introdujo la noción de variación cualitativa en la historia y con ella la dotó con la perspectiva del progreso. El planteo es el siguiente: Hegel concibió la variación cualitativa de la realización del Espíritu como *negación de un principio por otro principio*. Estos principios histórico-universales pertenecen (y determinan) esencialmente a los pueblos y constituye a cada uno de ellos en un mundo histórico. El filósofo de Jena identificó así distintos principios históricos con *distintos pueblos* de la historia. Estos principios son cuatro: el oriental, el griego, el romano y el germánico. Los cuatro principios histórico-universales constituyen otros tantos *mundos*, es decir cuatro materialidades y por tanto cuatro *fases mundiales* en la realización de *la historia mundial* en la *historia mundial*, la relatividad

³ Comentarios esclarecedores de las reformulaciones de Hegel del concepto romántico de *Volkgeist* en Bobbio (1989) y de la doctrina medieval *translatio imperii* en Voegelin (2010)

interna entre las cuatro *fases* en cuanto *mundos totales* e *individuales* unicamente conectados por la evolución histórica. Según Hegel el predominio de cada uno de ellos constituyó una *fase* dentro del movimiento dialéctico de la historia (1946: 52, 125). La superación de uno por otro implica así una reconfiguración del principio anterior en un nuevo orden de reflexividad del *saberse* espiritual. Cada una de las negaciones marca el tránsito de una fase hacia otra, es decir la evolución progresiva de la realización a través de distintos pueblos a lo largo del tiempo de una y la misma Idea hasta concretarse plena y absolutamente (Hegel 1946: 51; Hegel 1975: 387-8). Gracias a esta concepción el *movimiento dialéctico* toma la forma del progreso: los *Volksgeiste* mediatizan la realización temporal y material del Espíritu consigo mismo a través y como historia. En consecuencia, visto desde la perspectiva de la filosofía de la historia, el concepto hegeliano de Espíritu es la unidad de la diferencia, pues posee la propiedad universal y teleológica del *Weltgeist* así como las propiedades particulares y transitorias de los *Volksgeiste*.

Hasta aquí la concepción de *Weltgeschichte* como movimiento, ahora nos interesa identificar su significado como *momento* de ese movimiento. Como momento de la Historia del Mundo el momento de la mundialización se distingue de otros momentos históricos –igualmente necesarios– por la realización *absolutamente concreta* del Espíritu (del mundo) en el mundo (del Espíritu), es decir por la realización del principio de la historia como *mundo*, como *segunda* naturaleza (Hegel 1946: 225, 227-8). Esto recién ocurre con la realización plena del principio germánico que, a diferencia de los principios-mundos históricos precedentes, los principios oriental, griego o romano, el mundo que realiza es el *mundo pleno de la Idea*, el mundo del concepto de la libertad esencial reconciliado consigo mismo como mundo (Hegel 1946: 127, 225).

Hay un acceso rápido a este significado en el desdoblamiento al que el autor sometió el concepto. Dado que la historia es el movimiento de realización del Espíritu en el mundo, hay un momento en que dicha realización tiene lugar. Sin ella el movimiento de la historia carecería de determinación concreta y caería en una indeterminación abstracta. Hegel denominó al momento de la plena realización espiritual *Weltgeschichte*. Dicho momento consume la *totalidad* hegeliana de la historia como unidad de los momentos pasados *integrándolos* en un Mundo que dota con una *nueva configuración racional superadora* a los momentos pasados. En este sentido la versión hegeliana del momento de la mundialización de la historia *implica* un *modo absoluto de realización* a partir de entonces no

existe ya en la historia variación cualitativa en la necesidad teleológica del progreso de la Idea.⁴ Este momento en efecto *presupone históricamente* al desarrollo del *mundo germánico*. El desarrollo de dicho principio realiza definitivamente la superación moderna del medioevo porque, primero, supera la contradicción abstracta de espíritu objetivo y subjetivo manifiesto hasta su extremo histórico en la Vieja Iglesia (católica) y desencadena la superación realizada por la Reforma Luterana; segundo, supera el particularismo de la constitución feudal y desarrolla el *sistema moderno de estados nacionales* (monárquico-parlamentarios) y se objetiva en la constitución política del Estado moderno.⁵ Para Hegel dicho momento es el presente del mundo germánico, es lo que *está aconteciendo* en Europa Occidental y la *inminencia* de dicha mundialización es la marca de su época (1946: 678).

En resumidas cuentas, para el filósofo de Jena la Historia del mundo (*Weltgeschichte*) es tanto la totalidad del proceso histórico como el momento en que dicho proceso realiza absolutamente al Espíritu en el mundo. Su significado es central, pues la realización del Espíritu es el principio de la historia y como tal es un momento necesario del proceso de la Historia del mundo ni es exterior (providencial) ni es contingente (cosmopolitismo), pues está contenido en el concepto mismo de la historia. En consecuencia el concepto de *Weltgeschichte* es el concepto de una progresiva teodicea de la relación esencial entre principio abstracto, realización material y concreción absoluta del Espíritu del mundo (*Weltgeist*) como Mundo del Espíritu (*Welt des Weltgeistes*).

b) Marx: la materialidad como odisea.

Desde su nacimiento en 1845 el materialismo histórico afrontó el desafío de demostrar la *autonomía* de la materialidad respecto de la teleología. Para llevar a cabo esta empresa los jóvenes Engels y Marx se lanzaron a la tarea de probar la tesis de que, primero, existe un *continuum* material; segundo,

⁴ Hegel (1946: 185) *descarta* así un examen histórico y filosófico de los Estados Unidos de América pueblo que considero como “eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida”

⁵ La mundialización convierte la exterioridad *absoluta* de los mundos histórico-mundiales (como analiza Hegel las superaciones *griega* del mundo oriental y *romana* del mundo griego) en exterioridad *relativa* (1946: 673-4), pero no sólo como superación y conservación (*aufheben*) de los principios-mundos históricamente anteriores, sino también como realización perfectamente contenida de la Idea.

en ese *continuum* toda determinación material es capaz de autodesarrollo y es a la vez *premisa* y *resultado* de la reproducción o metabolismo de la materia, cuya determinación es mediada por, y sólo por, la *relación material* entre condiciones y actividades; tercero, dicha relación material fundamenta no sólo *su* propia historia sino *toda* historia.

Según Paul Ricœur (1994, pp. 115-6) el *programa* del materialismo histórico integra *dos* principios en una única arquitectura teórica. El primero es el principio *materialista* que conjuga un fundamento *social* con un fundamento *objetivo* en la figura de *Zusammenwirkung*. En ella los hombres producen materialmente sus condiciones de existencia mediante sus propias actividades conjuntas. El segundo principio es el *histórico* que abre el horizonte temporal del *Zusammenwirkung*: los hombres *se reproducen* en condiciones *dadas*, *transformándolas* necesariamente mediante sus actividades. Ello implica que toda actividad productiva *presente* presupone condiciones dadas por la actividad de generaciones *pasadas*. Dicha actividad transforma a su vez las condiciones en las que se desenvolverán las actividades de las generaciones *futuras*.

El núcleo básico del materialismo histórico asume entonces que toda actividad presente transforma al mismo tiempo las condiciones pasadas y las condiciones futuras. Estas transformaciones carece sin embargo del poder de determinación sobre ellas, pues tanto éstas como aquéllas estarán relacionadas materialmente con las “actividades totalmente diversas” de otros hombres y de otras generaciones. Esto constituye el *continuum* del sentido histórico de la reproducción material. Esta última media consigo misma gracias a, y sólo a, la dialéctica de la relación material entre condiciones y actividades.

Tal es la autonomía de la materia y con ella los jóvenes Marx y Engels elevan las murallas materialistas contra la teleología. La principal crítica del materialismo histórico contra ella es que la reproducción material es ciega, pues es incapaz de determinarse por una finalidad futura. Ella prescinde de todo fin y todo fin es, por tanto, exterior a la dialéctica material. De manera que la operación de declarar a ésta última dependiente de un fin solo puede ser calificada como “especulativa” (en rigor post-fáctica), pues interpretará los hechos de manera *externa* a ellos, pues los declarará dependientes de un principio innecesario y ajeno al *continuum* material e histórico en el que son determinados.⁶ En este sentido, el materialismo histórico no se

⁶ Con la elaboración de este concepto de materialidad, históricamente anti-teleológica y anti-especulativa, Marx consagró algunos planteos previos. En 1843 por caso criticó el

posiciona ante la reproducción material y su historia rastreando *futuros hechos* (ya consumados) que le permitan, caracterizar a determinado proceso o hecho (o conjunto de ellos) dentro de tal o cual categoría o principio, sino que analiza las relaciones materiales que se reproducen bajo condiciones determinadas, transformándose a partir de sí mismo en su objeto.⁷

Dado el rigor materialista, la concepción de comunismo de Marx y Engels nos introduce de lleno al planteo del momento de la historia mundial. El materialismo histórico asume que el comunismo está *materialmente presente* en las condiciones modernas de la actividad de los hombres. El fundamento de esa presencia es la transformación de la historia en historia mundial. Gracias a ella el comunismo no es ningún “fin” de la historia, sino una premisa histórica (1985: 37). De manera que la escala planetaria del comunismo y su revolución *presupone* la escala mundial de las relaciones materiales alcanzadas por el capitalismo. Observamos así que *La ideología alemana* determina que la historia mundial es un *hecho material (materielle Tat)* (1985: 50) que consiste en la *interdependencia total* de las actividades y condiciones materiales del trabajo (*Zusammenwirken*), de manera que el trabajo de ningún hombre sobre la faz de la tierra pueda reproducirse como actividad material con *independencia* del trabajo y de la actividad reproductiva del resto de cada uno de los hombres.

Este hecho presupone una serie de *transformaciones materiales previas* que Marx y Engels interpretan de manera unitaria como la transformación (*Umwandlung*, no *Aufhebung*) de la historia en historia mundial.⁸ Dicha serie comprende las siguientes transformaciones, primero, la revolución *tecnológica* del conjunto de las fuerzas productivas; segundo, la consolidación del mercado mundial y su ruptura de los condicionamientos *aislantes* del feudalismo; tercero, las relaciones de producción de la gran

anacronismo de lo real (1982: 492 y 494) por su interpretación *a posteriori* (1982, p. 493).

⁷ Ricœur destacó también la consistencia y la eficacia categorial de este programa, ya que en la articulación de la materialidad historizada es donde han sido construidas las principales categorías de *La ideología alemana*: fuerzas productivas, modos de producción, relaciones de producción, formas de intercambio, clases, división del trabajo, formaciones ideológicas.

⁸ *La ideología alemana* no utiliza como equivalentes los términos *Aufhebung* y *Umwandlung*. Los términos *Aufhebung* y *aufheben* son reservados para las tareas de la revolución comunista: *Aufhebung der Arbeit*, *Aufhebung der Herrschaft*. La versión castellana menciona esta cuestión (1985: 61 n. *)

industria moderna que impone una división del trabajo que integran *todas* las actividades humanas se integran en un *único* modo productivo; cuarto, la explotación del trabajo asalariado por la propiedad privada de los medios productivos; quinto, la gran industria impone la *misma* relación de clase en todos los procesos de trabajo, unificando y potenciando las condiciones y formas de sojuzgamiento del trabajo, homogeneizando las condiciones de toda miseria y de toda riqueza (1985: 68).

La historia mundial es la unidad histórica que resulta de la transformación de las heterogéneas sociedades civiles locales a través de la *competencia capitalista*. Ésta conforma un *único y total* modo de satisfacción de necesidades de los hombres, los cuales ven mediatizados la satisfacción de sus necesidades materiales de existencia por una profundización de la interdependencia con el trabajo del resto de los hombres, implicando un *nuevo* reordenamiento y reconfiguración de la multiplicidad de *sociedades civiles* como una única sociedad civil, un único *System der Bedürfinisse mundial* (1985: 38). Llegamos a la tesis de que la mundialización capitalista del mundo material es la *condición* de la actividad revolucionaria del comunismo. Este está así presente en las *fuerzas productivas* de la historia mundial y en sus contradicciones con el *modo de producción capitalista*. De manera que sin historia mundial no están dadas las condiciones materiales del comunismo.

Divergencias.

En esta sección cotejamos ambas concepciones de la mundialización de la historia. Al hacerlo surgen rápidamente contrastes entre ellas. Hegel razona helicoidalmente hasta el centro mismo del sentido histórico, mientras Marx traza la envolvente familia de curvas de las fuerzas productivas y de los modos de intercambio y producción capitalistas. Hegel alcanza el centro en Europa Occidental y revela su concéntrica concreción germánica, Marx observa la transformación de todos los mundos de reproducción material en un único sistema de explotación cuya unidad es su expansión mundial. Hegel cincela el trono del Mercurio de los pueblos reflexionando, absolutamente concreto, como ápice del mundo del Espíritu, Marx despeja el sistema de ecuaciones de la total integración capitalista del mundo y del comunismo revolucionario. El método comparativo exige, sin embargo, rastrear los fundamentos de estas diferencias. A propósito nos concentramos en los conceptos de necesidad y totalidad. En ellos, conceptos centrales

para ambos autores, hallamos dos ejes de análisis que nos permiten vertebrar y profundizar la comparación.

a) El principio de necesidad.

La concepción dialéctica del principio de necesidad exige una elaboración del momento de mundialización de la historia como momento necesario. Este principio establece que el movimiento de una determinación en otra es regido por una relación interna. En él Marx y Hegel apoyan sus planteos y las diferencias al respecto generan diferencias *generales* entre sus visiones. Aquí analizamos dos elementos de este principio: el *fundamento* de la relación de necesidad y las consecuencias *metodológicas* derivadas.

En cuanto al primer factor (el fundamento del principio de necesidad), la bibliografía acepta mayoritariamente la pertinencia de la *contraposición* entre necesidad material y necesidad ideal propuesta originalmente por Marx. Por ejemplo Dal Pra (1971, pp. 264-5) comparó las ideas de necesidad *concreta* y necesidad *abstracta* y declaró que la diferencia entre ellas es análoga a la diferencia entre el principio *deductivo* del concepto de la Idea y los *condicionamientos concretos* de la realidad social y natural. Weil (1970, p. 136), quién reiteradamente alertó sobre los peligros de reducir las diferencias entre Marx y Hegel a la contraposición idealismo/materialismo, admitió, no obstante, que ésta es válida para el concepto de necesidad histórica.

Estos aportes, entre otros tantos, nos ayudan a puntualizar las diferencias: para Hegel el movimiento de las determinaciones históricas es regido por la contradicción teleológica entre actualización y fin último, mientras que para Marx y Engels tales determinaciones se reproducen *ciegamente*, es decir sin fundamento teleológico, debido a que ninguna determinación puede establecer de que modo la reproducción material la transformará en condicionamiento de las determinaciones futuras. Al respecto del momento de la historia mundial, la diferencia entre necesidad material e ideal explica el rechazo de Marx y Engels hacia la tesis de que ese momento sea un hecho abstracto del Espíritu del mundo, ya que en el horizonte de la materialidad marxiana toda teleología es *innecesaria*. Es innecesaria porque todo fin (*Zweck*) de la Idea es exterior a la autoactividad histórica cuyo fundamento básico es la relación material carente de fin entre el condicionamiento *material* presupuesto por toda actividad y la transformación *material* que toda actividad realiza sobre sus condicionamientos. Digámoslo así, el estado-materialmente-abierto de toda

determinación en el horizonte de la reproducción material es una transformación presente de condiciones pasadas y futuras. En este ciclo material ampliado de condicionamiento₁-transformación-condicionamiento₂, el materialismo histórico identifica la necesidad material con el ciclo de la reproducción material, así se distancia del silogismo teleológico del ciclo teodiceico de *principio abstracto-realización material-concreción absoluta* postulado por Hegel.

En consecuencia el concepto de necesidad ligado a la autonomía reproductiva de la materia impide al materialismo no sólo aceptar sino incluso concebir una determinación cuya necesidad sea ideal. Esto incluye al momento de la historia mundial. De manera que para el materialismo histórico, el momento de mundialización de la historia o bien es un hecho completamente material, o simplemente no es. Por esta razón Marx y Engels consideraron que el *Weltgeist* hegeliano, en tanto sujeto teleológico de la necesidad histórica, se vuelve *aún a pesar de -¡y gracias a!*- los esfuerzos filosóficos de Hegel, una *instancia exterior* a la necesidad material de la historia. En lugar de ello Marx y Engels conciben la razón de ser material de la mundialización de la historia en estrecha relación con la transformación de las fuerzas productivas impulsadas por la Gran Industria, la universalización del intercambio y la competencia conformadas como mercado mundial y la transformación de las relaciones de propiedad en relaciones mediadas por la propiedad privada.

En cuanto al segundo factor (las consecuencias metodológicas), los jóvenes Marx y Engels señalaron que el principio de necesidad ideal supedita el análisis histórico y conceptual al seguimiento del principio teleológico y restringe su capacidad de observación. Para ellos el método correspondiente al principio de necesidad ideal es especulativo porque se limita a observar en la historia el grado de realización de un presunto fin. Sin embargo, dado que la reproducción material carece de fin, la historia no es teleológica, solo el método que lo sugiere lo es. En consecuencia, el método teleológico junto con el principio de necesidad idea convierten a los ojos del materialismo histórico a la filosofía hegeliana en especulativa, porque ella está incapacitada de observar la historia (de la reproducción material) como tal, ella solo puede observar el desarrollo de su tesis en el curso de algunos hechos.

De esta diferencia general de métodos se siguen diferencias en los “hechos” y “medios” que cada perspectiva considerará “hechos histórico-mundiales”. Visto desde el punto de vista materialista de Marx y Engels la determinación de estos “hechos” regida especulativamente le impone a la

filosofía hegeliana velos y ponderaciones exteriores al proceso material. Más allá de la consensuada pertinencia de la contraposición entre necesidad ideal y material en este punto es necesario aguzar la mirada, pues si bien las diferencias son evidentes, es importante destacar que Marx y Engels *evitan desmaterializar* la filosofía hegeliana.⁹ Ellos señalan que el fundamento teleológico y el método especulativo la conducen a un concepto de materialidad dialécticamente insuficiente. Es cierto que la contraposición marxiana entre necesidad ideal y material subraya la discusión sobre el sentido del movimiento histórico y su fundamento, pero pasa por alto un elemento fundamental de ella, a saber, la concepción de *materialidad*. Según Marx y Engels la hiladora mecánica y el ferrocarril son “hechos histórico-universales” y no es casual que la filosofía hegeliana los considere *exteriores e irrelevantes* para la realización del *Welgeist*, pues su concepción especulativa e idealista de la materia la engeguece ante las transformaciones producidas por ellos. De esta manera observamos la importancia que Marx y Engels otorgan al concepto de necesidad material para completar la operación de encuadrar de mundialización de la historia como hecho material y no abstracto. Así vista, la mundialización de la historia en lugar de realizar “plenamente” el mundo de la libertad del *fin* de la historia, materializa de manera “un sojuzgamiento nunca visto en la historia”.

A propósito de la interpretación de la modernidad de la Gran Industria agregamos que Marx y Engels proponen un análisis *bifásico* de las transformaciones modernas de la producción. La primera fase es la *fractura* de las comunidades feudales, la segunda, la *consolidación* del modo de producción capitalista a nivel mundial. La primera fase se extiende entre los siglos XIV-XVI y es dominada por la ruptura de las relaciones gremiales a causa del crecimiento de un tipo de producción manufacturera, la textil en especial. Ésta generó una división del trabajo y necesidades de circulación novedosas que rompieron las relaciones de propiedad y de producción feudal-corporativas. Las lógicas productivas no-gremiales junto con el incremento del comercio resquebrajaron las condiciones materiales del localismo y el aislamiento de las actividades productivas de las comunidades ciudadanas. La segunda fase fue iniciada a partir del siglo XVIII e implicó la ruptura definitiva con las relaciones de producción y de propiedad feudales debido a la tecnologización de la producción. La

⁹ Marx y Engels (1985, p. 373) reconocen en Hegel pasajes acordes con el materialismo histórico.

potencia de las nuevas fuerzas productivas tecnificadas fue irresistible. Las fuerzas productivas de la gran Industria *integran* y *desintegran* las relaciones de propiedad y producción heterogéneas en el mundo. Consistente con su examen de la Reforma, Hegel (1946: 792) *relegó* a un segundo plano su análisis de las transformaciones de la Industria durante el período referido y afirmó la superación *ética* de la producción medieval. Ellas presuponen las superaciones luteranas de los votos católicos de pobreza (Hegel 1946: 745) y el autor llegó a afirmar que los ingleses fueron los misioneros de la Industria (1946: 808, 845). Sin embargo el análisis de la Industria es subsidiario de la *lógicamente* anterior emergencia de la moderna reconciliación entre *Idea* y *Mundo*.

b) La categoría de totalidad.

En un programa dialéctico el concepto de totalidad posee una definición y un estatuto relacional: la totalidad concreta de la dialéctica ni es una generalización agregada ni es un universalismo abstracto. Es la unidad de la diferencia de un proceso. Dicha unidad de la diferencia excluye determinaciones exteriores a la lógica interna del proceso, así, y sólo así, el todo es determinado como concreto. En este punto la dialéctica reformula el modelo *todo/partes*. El concepto dialéctico de “todo” es formulado como *totalidad*, de manera que ésta no es concebida como una unidad uniforme, sino como una unidad compuesta (*unitas multiplex*) que organiza relaciones de determinación entre las partes que dinamiza con su proceso. A su vez el concepto dialéctico de “partes” es formulado como *particularidades* y/o *particularizaciones*, éstas no son heterogéneos absolutos ni determinaciones exteriores, sino las instancias dinámicas de la totalidad. En el esquema dialéctico *totalidad/particularidad* el principio de relación informa las bases del modelo, pues él es consagrado fuente de sentido de las determinaciones de los diversos niveles y planos de la *unitas multiplex*. La categoría de totalidad adquiere la propiedad de mediar consigo misma y de autodistinguirse mediante la constitución de instancias mínimas capaces de negación. La categoría de particularidad adquiere la propiedad de participar concreta y contradictoriamente de una relacionalidad mayor cuya unidad lo excede, de manera que su sentido de parte presupone y dinamiza el sentido de una totalidad. Finalmente el modelo de la relación dialéctica entre totalidad y particularizaciones la categoría de *mediación* se vuelve central, porque explica la dinámica de las determinaciones-en-movimiento y la dependencia recíproca de las relaciones entre las partes y

entre parte y totalidad. Así la totalidad dialéctica es el otro lado de cada una de las partes, no es menos necesaria que las partes ni es externa a la formación de la particularidad.

El concepto de totalidad es relevante para nuestro tema porque Hegel y Marx consideran que el momento de mundialización de la historia es especial para la *totalidad* histórica porque es el momento en que la historia alcanza una unidad cualitativamente distinta al constituirse a sí misma como una totalidad sin exterioridad. Para Marx y Engels esta propiedad de la totalidad histórica surge de la interdependencia total del *Zusammenwirkung* de la sociedad civil mundial. Hegel, en tanto, la predicó de la concreción plena del Espíritu como *Aufhebung* determinado de todas las épocas anteriores, configurándolas en una totalidad *reflexiva*. Aquí analizamos dos elementos de ambos planteos: el carácter mundial de las mediaciones y la función del teorema de la asimultaneidad de lo simultáneo.

El primer eje (el carácter mundial de las mediaciones) concierne a la caracterización de la mundialización de la historia como *totalidad* y atañe al modo en que los autores emplean el modelo todo/partes para explicar el movimiento y el sentido del momento de la historia mundial. Según *La ideología alemana*, las particularizaciones de la totalidad capitalista son las mediaciones que *amplían* la escala de las determinaciones materiales. Estas mediaciones generalizan las condiciones materiales de la Gran Industria moderna y del Mercado Mundial en una escala mundial unificante. Las relaciones productivas y las formas de intercambio que les son propias son un hecho concreto común a todos los hombres y ellas convierten la competencia y la interdependencia económica en el condicionamiento histórico del conjunto de actividades materiales realizadas por ellos. A causa de esta generalización de características planetarias las actividades materiales de *todos* los hombres dependen entre sí. Para Marx y Engeles se conforma así una *Zusammenwirkung* en la que todos los seres humanos se vuelven “hombres histórico-universales” (categoría reservada por Hegel a los “grandes heroes” como Carlomagno, Napoleón o Descartes).¹⁰

¹⁰ Hegel concebía a los *hombres histórico-mundiales* como individuos que realizan un específico fin espiritual, como *medios* de las *astucias* de aquella, para el materialismo histórico, en cambio, *todos* los trabajadores asalariados son hombres histórico-mundiales porque, en cuanto *clase proletaria*, todos ellos están objetivamente condicionados por el sojuzgamiento y por la posibilidad de la acción revolucionaria. En relación a esto ver también la figura de la *producción de individuos abstractos* (1985: 78)

A través de la discusión al respecto de la totalidad de la mundialización de la historia, Marx y Engels completan la crítica de la tesis hegeliana de la *superación ética* del *System der Bedürfnisse* de la sociedad civil. Para el naciente materialismo histórico los fundamentos de la totalidad hegeliana son insuficientes a la luz de la *totalidad* capitalista y la última no puede ser reducida a la primera, ya que la totalidad mundial alcanzada por las formas de producción e intercambio capitalistas reproducen una *relación material* que desborda cualquier esfera nacional estatalmente regulada. Desde un punto de vista comparativo observamos que el criterio hegeliano de totalidad material *diferencia* aquello que el materialismo histórico *integra*, ya que la *superación* de la nacionalidad del *System der Bedürfnisse* (fundamento del atomismo de la sociedad civil capitalista) no se da en la totalidad del Estado ético, sino en la totalidad de la mundialización de la producción y el intercambio capitalistas. Además las particularizaciones de la totalidad de la historia mundial no son los Estados nacionales, sino las clases mundiales. De esta manera la crítica materialista de la figura hegeliana de la totalidad ética del Estado moderno queda completa. Marx ya la había criticado con dureza en 1843 desde el plano “interno” al sostener la imposibilidad estructural de toda reconciliación de las clases en aquella pretendida totalidad. En 1845 junto con Engels amplió la crítica desde el plano “externo”, ya que se desprende de la totalidad histórica del capitalismo que la totalidad ética como realización *estatal* de la Idea no solo no supera las contradicciones de clase a nivel nacional, sino que, primero, es inadmisibles concebir a cualquier Estado nacional moderno como totalidad en el marco de la mundialización del capital; segundo, es inconsistente con el carácter mundial del capitalismo afirmar que sus particularizaciones son nacionales (Estados) y no igualmente mundiales como sucede con las clases: el proletariado y la burguesía.

El segundo eje (la simultaneidad de las particularizaciones múltiples) es una función del modelo totalidad/particularización, ya que este rige las relaciones entre particulares simultáneos. Habermas (1989, p. 82) señaló que el teorema de la asimetría de lo simultáneo fundamenta la concepción marxiana de *subdesarrollo*. Eso es cierto, sin embargo dicho teorema también está presente en la concepción hegeliana del principio de *exclusión* de la historia mundial. Por consiguiente al comparar ambos usos del teorema concluimos que el principio de asimetría de lo simultáneo es una *sincronía* en Marx y Engels, mientras que en Hegel se trata de una *diacronía*.

La razón de esta diferencia es que para el materialismo histórico la explicación material del *subdesarrollo relativo* de determinadas partes (ya “naciones”, ya ramas de la industria) frente al *sobredesarrollo relativo* de otras solo es posible en el marco de la mundialización de la historia. Subdesarrollo y sobredesarrollo son determinaciones necesarias de la historia mundial del capital, ambas están regidas así por el mismo principio y constituyen particularizaciones recíprocamente mediadas. Por esta razón Marx y Engels consideraron que la distinción subdesarrollo/sobredesarrollo es la forma de la integración competitiva propia del capitalismo. Todo aislamiento regional queda así reconfigurado, pues está mediado ahora por la lógica *sincrónica* de mercado mundial y de la gran industria. La *asimultaneidad* se vuelve así relativa y recibe en el materialismo histórico naciente una determinación temporal mediada objetivamente. Por su parte, Hegel planteó el silogismo teleológico según la necesidad del progreso de la Idea y el momento en que este se encuentra fundamenta la exclusión de pueblos enteros de la totalidad de la Historia mundial. El *Weltgeist*, el *Mercurio* de los pueblos, se actualiza históricamente en *un* determinado *Volksgeist*, no en otros. La actualidad espiritual de *ese* pueblo es independiente de otros pueblos. Este movimiento desemboca en el mundo germánico donde la Idea habrá de realizarse plena y absolutamente como historia mundial. Sin embargo, para hacerlo es necesario que conserve los principios de aquellos pueblos por donde el Mercurio de los pueblos ya ha pasado. Si así no fuera la realización del *Weltgeist* sólo alcanzaría un eterno pero abstracto presente y la dialéctica de los pueblos habría fracasado en su movimiento pues habría sido incapaz de llevar el pasado de los mundos histórico hasta la totalidad de la historia mundial realización de la Idea y la dejaría así vacía, abstracta. En palabras de Hegel:

El espíritu, como fuerza infinita, conserva en sí los momentos de la evolución anterior y alcanza de esta manera su totalidad (...) El imperio germánico, puesto que debe considerarse como el de la totalidad, manifiesta en sí la repetición determinada de las épocas anteriores (Hegel 1946: 224 y 677)

Por consiguiente el mundo germánico tiene la tarea de recuperar los principios históricos de los otros pueblos ya-no-actualizados espiritualmente y solo puede hacerlo mediante la reflexión, ya que estos carecen de un presente espiritual. De esta manera la reflexión del mundo germánico garantiza la presencia simultánea del Espíritu de los pueblos del pasado en el presente de su pueblo germánico y así en la totalidad de la historia mundial (Hegel 1946: 50, 153-4). Gracias a ello el *Weltgeist*

alcanza a actualizar y realizar en el mundo germánico, aunque de manera *diacrónica*, los principios histórico-universales de los mundos históricos que lo precedieron. No obstante el pueblo que poseyó ese principio permanece en ruinas ante el nuevo principio del Espíritu, donde se lo conserva reflexivamente. Así todo pueblo histórico-mundial (o no) externo al mundo germánico queda incluido en la historia mundial de manera *reflexiva* y *diacrónica* a la vez que excluido *material* y *sincrónicamente* de ella.

En conclusión la actualización de la historia mundial como mundialización del Espíritu, absolutamente concreto, implica una visión *concéntrica* de dicho mundo y *excéntrica* del resto. El mayor escenario posible para la mundialización hegeliana se reduce a una realización en el conjunto de las naciones germánicas de Europa Occidental. No hay en Hegel, a diferencia de Marx una visión de la subordinación en su esquema parte-parte/todo, pues él no acepta la mediación constitucional entre pueblos. No hay lugar para la *interdependencia* entre subdesarrollo/sobredesarrollo relativos, únicamente se mantiene en pie una distinción inferioridad/superioridad espiritualmente determinadas.

Conclusiones.

A lo largo de esta monografía comparamos los conceptos del momento de la historia mundial del joven Marx y Hegel con el propósito de identificar rasgos comunes a sus planteos dialécticos que nos permitieran contrastarlos. Dichos rasgos fueron los conceptos de necesidad y de totalidad. Si bien los resultados de los cotejos variaron de acuerdo con el concepto examinado, en todos los casos hallamos divergencias significativas entre el naciente materialismo histórico y la filosofía hegeliana, producto de la constitución dialógica del discurso de aquél respecto del de ésta para constituirse en un programa de investigación diferenciado. Podemos agrupar las divergencias en una serie crítica en un esquema de diferencias fundamentales entre ambas visiones de la historia mundial, a saber: (1) la declaración de *autonomía* de la materia y la *exterioridad* de la Idea respecto de los condicionamientos de ésta, (2) la denuncia del carácter *especulativo* del conjunto hegeliano de solución del problema de la necesidad histórica, (3) la necesidad histórica del *estado-materialmente-abierto* de todo momento *condicionado* de la actividad humana y su independencia *lógica* respecto de la hipostasiada *necesidad* deductiva del silogismo teleológico, (4) la insuficiencia de todo concepto de

totalidad que *derive* el concepto de materialidad, en lugar de asumirla como principio fundamental, (5) el emplazamiento *aislado y concéntrico* de la mundialización idealista y su insuficiencia ante el principio mundial de la gran Industria y el comercio capitalistas, (6) la ceguera especulativa ante las relaciones de *subordinación* entre las partes *dentro* de la totalidad mundial del capitalismo.

Con estos resultados a la vista nos interesa ahora interpretar teóricamente la serie. Las divergencias entre ambos conceptos del momento de la historia mundial llevan hasta su última consecuencia la crítica del materialismo histórico contra la interpretación hegeliana de la historia basada en el *silogismo teleológico* del progreso del Espíritu (*Weltgeist*) mediante la dialéctica de los Espíritus de los pueblos (*Volksgeist*). Observamos así que la semántica de la historia y el colectivo singular en que este concepto fue convertido en la temprana modernidad ofrece el marco en el cual el diálogo *crítico* del joven Marx con el “Hegel-idealista” alcanza su fin. La disputa por la concepción del momento de la historia mundial agota la crítica materialista de la teleología de la idea en todos sus niveles (lógico, ético, histórico, mundial).

Con estos resultados a la vista consideramos que nuestra hipótesis es congruente con ellos, pues planteamos con claridad que el momento de mundialización de la historia es un aspecto límite del diálogo del joven Marx con Hegel y subrayamos que este tema es el último punto de apoyo de la fundación del materialismo histórico como dialéctica. La hipótesis nos permite seguir en detalle el distanciamiento crítico del joven Marx respecto de la filosofía hegeliana hasta llegar a su último peldaño: el problema de los *mundos* de los que es capaz la historia. Traspasado ese umbral el programa materialista ya no encontrará en la visión teleológica del mundo y de la historia un obstáculo para la investigación dialéctica del capital, sino el último antecedente de su perspectiva.

A modo de cierre la hipótesis nos permite decir que *recién* tras completar su crítica, en un comienzo neohegeliana, luego sensualista y finalmente materialista, del sistema de Hegel, el joven Marx considerará un nuevo objeto crítico sobre el que Hegel ya había reposado sus ojos. Ese objeto era un discurso moral desarrollado en Escocia e Inglaterra que, en paralelo a la filosofía alemana, había establecido una historia y un sistema de categorías para la investigación de la economía del capital. Nuestra hipótesis permite observar así la constitución paulatina en el horizonte del materialismo histórico de la *economía política* como objeto de su programa de crítica ideológica.

Bibliografía

- N. Bobbio, “Hegel y el iusnaturalismo”, en V.V.A.A. *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- M. Dal Pra, *La dialéctica en Marx*. Barcelona, Martínez Roca, 1971.
- J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.
- G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Bs As, Anaconda, 1946
- G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- J. Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Montevideo, 1970
- R. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.
- H. Marcuse, *Razón y revolución*. Barcelona, Alianza, 1994.
- K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en *Escritos de Juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- K. Marx, *La ideología alemana*. Buenos Aires, Pueblos Unidos y Cartago, 1985.
- P. Ricœur, *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1994.
- F. Schrader, “Marx’s Hegel Project and World History”, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, de Laurentis, Allegra y Jeffrey Edward (Eds.). London, 2013.
- E. Voegelin, “Sobre Hegel: un estudio sobre hechicería”, *Foro interno*, 10: 155, 2010.
- E. Weil, *Hegel y el estado*. Córdoba: Nagelkop, 1970.