

Moses Hess y la filosofía de la acción en el hegelianismo de izquierda.

Pablo Nocera.

Cita:

Pablo Nocera (2012). *Moses Hess y la filosofía de la acción en el hegelianismo de izquierda*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/65>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/Dpv>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

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

Moses Hess y la *filosofía de la acción* en el hegelianismo de izquierda

Pablo Nocera (UBA)

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

Introducción

Entre los jóvenes herederos del pensamiento hegeliano, Karl Marx descolló sin lugar a dudas. Sus conocidos contrapuntos con Feuerbach, los hermanos Bauer y Stirner, tuvieron una compañía singular, muchas veces solapada y no del todo justipreciada: la de Moses Hess. Este pensador peculiar, que terminó por convertir a Engels al comunismo (Hunt, 2009: 74) y cuyo reconocimiento la historiografía ha descuidado, aporta una esencial referencia para pensar la constitución del programa teórico-político marxiano. No sólo porque prohija de manera muy inteligente las tradiciones comunistas y socialistas galas, sino también por la premura con que advirtió una serie de tópicos que se colocarían en el centro de la reflexión marxiana con posterioridad.¹ Entre ellos –reconozcamos que muchos fueron indicios o bosquejos que requerían ulterior profundización— la filosofía de la acción ocupa un lugar considerable. Sus reverberaciones en las concepciones de la *praxis* de Marx se pueden identificar con precisión. En esa dirección, el escrito se propone efectuar un seguimiento exploratorio en torno a una serie de trabajos que van desde 1841 a 1845, con la finalidad de reconstruir de manera aproximada, un rico abanico de posiciones que anudadas en torno a la problemática de la acción, suponen: a) una concepción novedosa de la relación entre el pensamiento alemán, francés e inglés; b) la superación de la lógica de la religión y del Estado en el comunismo c) el vínculo entre la propiedad, el dinero y la enajenación.

¹ Evitamos, por una cuestión de espacio, reponer aspectos de contexto del grupo de los jóvenes hegelianos. Para ello remitimos al lector a McLellan (1971) [1969] y Löwith (1968) entre los trabajos fundamentales.

La filosofía de la historia y una alianza para Europa

La primer obra de Hess data de 1837 (*Die heilige Geschichte der Menschheit*). En ella el joven filósofo intentaba reconstruir una síntesis socialista entre el judaísmo y el cristianismo para lo cual se valdría de la filosofía de Spinoza, a quien consideraba como el punto de referencia intelectual de la nueva época que se avecinaba, que se desprendería tanto de la institución de la herencia como la de la propiedad. Bajo la complejidad de una prosa, por momentos ciertamente oscura, Hess intentaba efectuar una reconstrucción filosófica de la historia, cuya periodización trinaría tenía claras marcas hegelianas. Su exposición podría resumirse someramente en la reconstrucción de una sucesión iniciada por un período Bíblico (gobernado por dios padre), un período cristiano (gobernado por dios hijo) y finalmente un período del futuro, cuyo inicio era ya manifiesto (gobernado por el espíritu santo) introducido por Spinoza y continuado por la revolución Americana y Francesa, nutriendo lo que sería un futuro donde la humanidad alcanzaría cierta forma de socialización. Aunque apuntaba en su intención a la reflexión sobre la “sagrada historia de la humanidad”, en los hechos se centraba fundamentalmente en los derroteros del pueblo judío. Sin embargo y a pesar de la convivencia heterogénea de posiciones filo-religiosas, Hess introduce el bosquejo de una reflexión sobre la condición social del hombre que puede tomarse como una primera aproximación a las formulaciones de contemporáneos franceses de matiz socialista, desde donde se objeta —de manera todavía vaga y especulativa— la existencia de la propiedad privada, a la que se responsabiliza como la causa de la realización parcial de los objetivos de la Revolución Francesa. Bajo la figura de la *Geldaristokratie*, Hess pondrá en evidencia los desafíos que traen aparejados los cambios de la sociedad industrial, con su nueva configuración de clases: “[...] Tenemos que comprender que la vida universal será en vano dondequiera que exista una aristocracia que concentre los poderes de la sociedad de un lado, mientras lleva al otro a la humillación y a la servidumbre. Con esto no queremos aludir a la aristocracia cuyo poder ya ha sido destruido, la *aristocracia de la nobleza (Adelsaristokratie)*, la cual fue atacada primero por encontrarse en el camino. Nos referimos a la *aristocracia del dinero (Geldaristokratie)*” (Hess, 1961: 56 – [Las traducciones de las obras de Hess son propias]).

Hess se muestra sumamente preocupado por el lugar creciente que el dinero ocupa en las sociedades industriales. En otras palabras, la forma desnuda en que el crecimiento industrial promueve la hegemonía del intercambio, debilita de manera inexorable los vínculos humanos que constituyen a la nación y a la familia. En este contexto, las conquistas de la Revolución Francesa aparecen como incompletas, dejando no obstante una semilla que es posible germine

para dar lugar a lo que el autor reconoce como una nueva Jerusalem. Con un lenguaje bíblico entresacado por las circunstancias de coyuntura, Hess avisora en la síntesis de dos tradiciones nacionales la posibilidad efectiva para esa realización. Alemania y Francia son las caras visibles de una historia europea, que porta las condiciones para el advenimiento de esa próxima etapa: “[...] de Francia, la tierra de las luchas políticas, la verdadera política emergerá algún día, así como la verdadera religión procederá de Alemania. A través de la unión de ambas es que surgirá la Nueva Jerusalem. La trompeta de la época sonará por tercera vez y el reino de la verdad será fundado” (Hess, 1961: 65). Esa época esperada cuyo centro será Europa corporizará la visión de una nueva humanidad social, dando lugar a una síntesis judeo-cristiana, en la que la figura de Spinoza será la expresión palmaria de ese programa de reconciliación. A diferencia de Jesús —quien para Hess, aunque desarrolló una perspectiva universalista, sólo la desplegó en el terreno espiritual— Spinoza logró dar una justificación espiritual a lo material, es decir al mundo social, a partir de la cual se podría alcanzar una verdadera realización del cuerpo y el espíritu, del estado y de la religión. Esta peculiar vinculación entre política y religión, sazónada con cierto mesianismo social alcanzará en los años siguientes una progresiva secularización para volver casi veinte años después a repensarse, en la propia obra de Hess, en términos de los que serían luego, los orígenes del sionismo.

En poco tiempo más (1841), Hess publicará anónimamente —al igual que como lo hizo en el libro anterior— *Die europäische Triarchie*.² En ella se encuentra de forma mucho más precisa y desarrollada una concepción de la historia que no sólo recupera parte de las formulaciones anteriores (etapas sucesivas y síntesis de naciones) sino que, de forma productiva, comprenderá en sus reflexiones la problematización del vínculo entre filosofía y acción de manera explícita. La Introducción del libro involucra al lector de lleno en la reflexión sobre el problema de la acción y para ello Hess incorpora las posiciones del filósofo polaco August von Cieszkowski. Los *Prolegomena zur Historiosophie* de este último, introdujeron en el seno de la herencia hegeliana una renovación sobre las concepciones filosóficas del maestro que se orientaron hacia la reflexión sobre el futuro y en íntima relación con ello, sobre la acción. El conde polaco le reprochaba a la filosofía hegeliana el estar cerrada a una comprensión de la historia sostenida en la inteligibilidad del pasado y huérfana de cualquier consideración sobre el futuro. *In extenso* el autor refería: “Pero, precisamente en

² El título es en respuesta al texto del conservador Nicolai Ivanovich Grech (*Die europäische Pentarchie*) de 1839 quien abogaba —en el escenario legitimista posterior a 1815— por una alianza entre Rusia, Francia, Austria, Prusia y Francia.

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 ideal, así como al conocimiento del proceso apodóctico de la Historia Universal” (von Cieszkowski, 1838: 9 / tr. 71-72). Así pues, von Cieszkowski delinea una rápida comprensión de la historia que pone el eje en las formas de conocimiento que experimenta el hombre. En una estilización tripartita que recuerda la estela de los influjos saintsimonianos, von Cieszkowski periodizará la historia en tres grandes etapas. La primera de ellas, la Antigüedad, se caracteriza por una preeminencia del arte y la belleza, en la cual el sentimiento será la forma paradigmática de mediación entre el hombre y la naturaleza. El autor polaco hablará de una “estética de la historia”. La época moderna, con un protagonismo manifiesto de la razón y el pensamiento, se constituirá como “filosofía de la historia”. Finalmente, el tiempo futuro, tendrá como nota característica, la preeminencia de la acción (*praxis*), forma de realización de la idea y el pensamiento, tiempo en el cual, la sabiduría de la historia (*historiosofía*) consumará a través de la voluntad, toda la esfera de la acción, tanto la teórica como la práctica.³

Para Hess la filosofía alemana había alcanzado un logro fundamental con la obra de Hegel: había logrado comprender el significado de la historia y a la filosofía como un acto conciente desplegado en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, la cerrazón hegeliana en una filosofía de la historia abroquelada sólo sobre el pasado había proyectado a muchos de sus epígonos (incluso los jóvenes hegelianos) una mirada esencialmente conservadora con serias dificultades para salir de su propio horizonte temporal. En Cieszkowski veía una saludable excepción y como es sabido, en su camarada Marx quizás la más importante y trascendente de

³ “En general, al futuro se lo puede determinar *de tres formas*: mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad. La *primera* determinación es la determinación inmediata, natural, ciega, contingente [...] La *segunda* determinación es una determinación refleja, pensada, teórica, conciente, necesaria; de ahí que, la mayoría de las veces, sólo abarque la universalidad del pensamiento, las leyes, lo esencial [...] Finalmente, 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 engendra los *ejecutores de la historia* (von Cieszkowski, 1838: 16 / tr. 76).

todas.⁴ La mirada hessiana se va a orientar al futuro en la misma tónica que lo exponía el conde polaco, con la conciencia preclara que su comprensión sólo sería posible a partir de un cuidadoso estudio del pasado, empresa para la cual vuelve a retomar una periodización de la historia con claros ribetes idealistas. En estos términos, Hess divide ahora la historia en tres períodos: el primero de ellos simbolizado por Adán, el segundo por Jesús y el tercero por Spinoza. El período de la antigüedad está caracterizado por la profecía, mientras que los tiempos medievales lo estarán por el misticismo hasta llegar a la época moderna dominada por la filosofía. No obstante, la mayor parte del desarrollo del libro se encuentra orientado a la reflexión sobre el futuro.

Frente al protagonismo asignado por muchos de sus contemporáneos hegelianos al espíritu alemán como futuro protagonista de una revolución de la humanidad, Hess defendió una perspectiva más amplia sostenida por la convicción de que Europa posee una cultura y un pasado que le otorga una unidad que no es necesario planificar de forma impositiva: “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: 103). Desde el punto de vista filosófico, la unidad europea estaba sellada en la dupla de 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 y poseído por un espíritu lógico y frío” (Hess, 1961: 148). En su opinión, detrás de ambos volvía a aparecer Spinoza. Para nuestro autor, el filósofo holandés había condensado en su *Ética* la transición de la filosofía especulativa, de la teoría a la praxis.

No obstante, uno de los aportes centrales del texto es el viraje que demuestra Hess en su trato hacia Inglaterra. A diferencia de cierto desprecio y menoscabo con que, tanto los alemanes como franceses, habían referido a las tradiciones inglesas, por considerarlas sumidas en cuestiones comerciales carentes de cultura, el joven filósofo alemán advertía una peculiaridad del funcionamiento del Estado y la religión en el país más industrializado de Europa. Allí, la Iglesia y el Estado no se encuentran separados y sin embargo, no por ello tensaron el funcionamiento político entre los polos laico o profano, como muchos extremismos cristianos. Hess observa que ese comportamiento particular del mundo inglés,

⁴ Es conocida la carta de Hess a Auerbach de esos años (1841) “El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante; imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona –digo reunidos, pero no revueltos—y tendrás al doctor Marx” en Marx (1982: 697).

pragmático en lo fundamental, permitía, aún sin la separación de ambas esferas, garantizar la libertad de conciencia sin pagar por ello un precio muy significativo. En otras palabras, evitaron lo que la separación de la Iglesia del Estado terminó por ocasionar en países como Francia: privar a la esfera política de todo contenido espiritual, quedando el Estado sólo como custodio del funcionamiento del mercado. Aunque no vio a la Revolución Francesa sólo como una revolución política (la reconoció también como una revolución ética [*Sittenrevolution*]) reconoció que no logró plasmar la dimensión práctica que los desarrollos ingleses sí habían alcanzado. Por ello reconoce que: “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: 117).

Este reconocimiento hessiano es la prueba palmaria de la crítica reflexiva con que la filosofía alemana, comienza avizorar desde sus márgenes, los límites del propio discurso. El idealismo alemán ha quedado prisionero de la dimensión puramente especulativa sin pensar en la dimensión más activa que debe plasmarse más allá del pensamiento. Esa dimensión es la que convocan realidades sociales diferentes a la germana y que Hess vislumbra en las otras dos naciones de la futura “triarquía”. Pues bien, la conciencia de ese límite es condición fundamental para pensar una restauración ética de la dimensión política, de la cual ha quedado huérfana, en buena medida, el orden social moderno. Esa dimensión práctica de la realidad anglosajona se plasma también como algo que ya había sido enunciado en su libro anterior: la polarización social que tiene a la *Geldaristokratie* como uno de sus extremos, cuyo desarrollo a expensas de otros sectores sociales genera un desequilibrio conflictivo y que terminará haciendo eclosión en términos revolucionarios: “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: 160). La

propuesta del joven filósofo frente a esta oposición y desequilibrio sociales apunta a una concepción social del hombre que no deja de tener lados adyacentes con la noción de *esencia genérica* (Gattungwesen) de Feuerbach. El hombre estaba lejos de ser concebido como entidad atómica a la usanza del liberalismo económico. Su condición no puede más que desarrollarse en la conciencia sobre la colectividad de la que es parte, condición inevitable que permite la satisfacción de sus necesidades y su progresivo desarrollo, frente a los cuales, el orden social no deja de mostrar su lado más negativo y destructivo.⁵ La forma en que Hess analiza las condiciones actuales del modo de vida de la sociedad (Inglaterra en particular) son aquellas que lo movilizan a pensar la prioridad inevitable de la acción como medio de realización filosófica que ponga fin a las condiciones vigentes. Frente a las soluciones que esta obra ofrece –todavía en el matiz de cierto mesianismo muy apegado al proyecto de redención del pueblo judío—en los años siguientes Hess se adentrará más detenidamente en la reflexión sobre el socialismo, los funcionamientos de los vínculos sociales en el capitalismo y el lugar que ello deja para la filosofía.

El socialismo y la filosofía de la acción

La relación entre las tradiciones galas y germanas se refuerza en la prosa de Hess. Reconoce que la importancia de la filosofía hegeliana parece jugarse más afuera de la academia que en su interior. En las figuras de Ruge, Bauer y Feuerbach, nuestro autor reconoce verdaderas empresas de indagación que, aún con dificultades, tienden a pensar formas de transición de la teoría a la praxis. De la serie de artículos que escribirá los años posteriores a la aparición de su último libro, dos que se editaron en la publicación *21 pliegos desde Suiza* son particularmente importantes: *Philosophie der That y Socialismus und Communismus*. En ellos se madura el socialismo de Hess en consonancia con los intercambios teóricos del pensamiento francés, en particular, en la línea de las tradiciones saintsimonianas.

Socialismus und Communismus es inicialmente un texto en el que Hess responde a los desarrollos vertidos por su coterráneo Lorenz von Stein en una obra llamada *Der Socialismus*

⁵ “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. Desde el momento en que no alcanzó su perfección y que se encuentra enredado en los niveles más bajos del desarrollo espiritual, la educación y la formación social ha generado los objetivos contrarios” (Hess, 1961: 154).

und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte (1842).⁶ En esa obra von Stein condensó lo fundamental del nuevo movimiento social francés desarrollado por Saint-Simon y Fourier así como la continuidad que dieron ciertos seguidores de la talla de Considerant, Reybaud, Blanc y Cabet. El libro, a pesar de algunas críticas desarrolladas por el autor, constituyó una importante fuente de divulgación del ideario socialista francés para muchos radicales alemanes. El artículo de Hess profundiza una línea iniciada en el libro anterior y que hace a la comparación del pensamiento galo y germano. En la misma línea antes comentada, vuelve a reconocer en Spinoza la figura inspiradora tanto del idealismo filosófico teutón, como de la moderna filosofía social francesa. En sus palabras, “la absoluta unidad de la vida apareció por primera vez como idealismo abstracto en Alemania y como comunismo abstracto en Francia” (Hess, 1961: 200). La singular reconstrucción que el joven filósofo alemán realiza, pone en evidencia esta confluencia de tradiciones que, a su entender, no son sino el preámbulo del comunismo: “La filosofía alemana era hasta Hegel una ciencia esotérica; hoy día como ateísmo especulativo, comienza a tener influencia en la vida. Lo mismo sucede con la filosofía social francesa, que de forma similar comienza, luego de Saint-Simon y Fourier, a emanciparse del escolasticismo y a penetrar en el pueblo como comunismo científico [wissenschaftlicher Kommunismus]” (Hess, 1961: 200). Pues bien ¿en dónde radica la potencia que Hess advierte en las dos tradiciones nacionales? ¿A qué instituciones enfrentan de manera paralela y con similares consecuencias?

Las relaciones entre el comunismo y el ateísmo apuntan directamente al funcionamiento del Estado y de la religión. Los tiempos modernos parecen haber desarrollado una crítica cuya orientación apunta a reemplazar un funcionamiento donde no prima la razón, por otro donde su presencia es protagónica. De esa forma, el racionalismo del siglo XVIII intentó reemplazar los contenidos de las religiones por otra religión de la razón, de igual forma que muchas teorías políticas intentaban demoler el funcionamiento de los estados imperantes para pensar el reemplazo por un Estado racional. La severa crítica de Hess apunta a un problema subyacente que el racionalismo nunca comprendió y que supone reconocer que toda forma de religión no es sino una forma de alienación, de igual manera que toda forma de estado se apoya en una lógica de dominación. En esto radica la ventaja paralela de las tradiciones

⁶ Lorenz von Stein luego de doctorarse en Kiel, se dirigió a París en una estancia de un año y medio al cobijo de una beca otorgada por el rey de Dinamarca. En ese lapso se abocó al cuidadoso estudio de las instituciones jurídicas francesas con la finalidad de preparar una historia del derecho penal y procesal francés. Desde el punto de vista de la coyuntura política, von Stein había sido comisionado por el ministro de policía, von Rochow con la finalidad de que reseñara las actividades de las sociedades alemanas en París (la *Sociedad de los Desterrados* y la *Sociedad de los Justos*) y sus vínculos con las asociaciones secretas y subversivas de revolucionarios franceses (Silberner, 1966:134-135).

franco-germanas aludidas: con Feuerbach se plantea la superación del cristianismo, con las posiciones sociales francesas, la abolición del Estado: “Toda forma de política, sea absolutista, aristocrática o democrática, debe necesariamente, en vista a su propia preservación, mantener el antagonismo entre la dominación y la esclavitud; posee un *interés* en preservar los antagonismos dado que su existencia se debe a ellos. Lo mismo sucede con la política celestial, la religión, que se funda en la esclavitud espiritual; no se trata de que tal o cual religión no pueda guiar al hombre a la libertad: no existe religión que pueda hacer eso” (Hess, 1961: 198-199).

A partir de esta mirada de conjunto es que Hess hace palpable que esa superación se consume con el comunismo.⁷ Como instancia social en la que los límites de ambas realidades (religión y política) se diluyen, nuestro autor intenta ir más allá de la concepción del comunismo sólo como abolición de la propiedad privada. Este es, justamente, el punto que le objeta a von Stein. El comunismo como expresión externa en la supresión de la propiedad privada constituye su primera expresión bruta. Los lineamientos del comunismo que él bosqueja apuntan a una nueva perspectiva antropológica donde no sólo deberían desaparecer toda forma de dominación humana, sino que también se rescribiría la relación antagónica entre trabajo y placer al punto de desaparecer.

Philosophie der That constituye un texto central para el seguimiento que nos proponemos. En los meandros de una prosa algo intrincada, Hess despunta las que serían ciertas bases filosóficas para su visión del comunismo. No es casual, en ese sentido, que el inicio del artículo recupere la posición cartesiana del *cogito* para repensarla en términos de acción. La conciencia se constituye para Hess en un proceso activo en el que el ‘yo’ es siempre cambiante en su devenir, dejando a las claras que es la actividad en sí misma, lo único que permanece. En otras palabras, el ‘yo’ deja de ser una entidad abstracta para pasar a ser considerada como histórica en los distintos contextos en que se desarrolla. La importancia de la actividad que Hess resalta frente a la tradición hegeliana con la que no deja de dialogar, radica en la atención que deposita en la dimensión externa de ese accionar y que va más allá de la mera reflexión.

⁷ “En tanto la condición de la contradicción y dependencia encuentra reconocimiento en el mundo objetivo, así como la política gobierna el mundo, uno no puede pensar la emancipación del hombre desde el cautiverio de la política celestial. La religión y el Estado se levantan y caen paralelamente, dado que la ausencia de libertad interior de conciencia (política celestial) mantiene la ausencia de libertad externa (el Estado) y viceversa. Sólo en el comunismo, en el estado de comunidad, uno no puede imaginar la religión [...] de igual forma que la política no es concebible en una situación de libertad de conciencia (ateísmo)” (Hess, 1961: 88).

Nuestro autor intenta plasmar una filosofía de la acción que se abra paso frente a la abstracción de la Revolución Francesa así como frente a la dimensión meramente subjetiva e internalizada de la filosofía alemana. Si bien ambas perspectivas constituyeron la expresión más avanzada hasta el momento de las condiciones históricas, los tiempos que corren permiten pensar una instancia superadora: “Ahora la tarea de la filosofía del espíritu es transformarse en filosofía de la acción. No sólo el pensamiento, sino toda la actividad humana, debe alcanzar el punto donde todas las oposiciones desaparezcan” (Hess, 1961: 264). No es casual en este particular, que el autor se oriente a pensar el funcionamiento de la propiedad privada. En ella verá una doble dimensión que se corresponde con el punto de vista que se adopte. Desde el plano individual, la propiedad privada constituye una expresión exteriorizada que testimonia la actividad humana. Pero por otro lado, esa misma actividad que se ha plasmado en un objeto externo y separado del individuo, se estatuye como acción pretérita, independiente de su protagonista. La propiedad es un elemento de auto-expresión así como de alienación: “[...] el hombre no concibe la actividad como fin en sí misma, sino que concibe constantemente su gratificación como algo separado [...]” (Hess, 1961:265). En este problema, el autor advierte la inversión alienante que la acción concebida como apropiación termina por producir: la potencialidad de la creatividad humana que se expresa como un objeto externo se vuelve, en esa externalidad, el factor de su propio auto-sometimiento. En otras palabras, no se trata de pensar la propiedad de los objetos como expresión de la actividad humana, sino la apropiación de la actividad en sí misma, como dimensión original, específica y libre, peculiaridades todas ellas que el mundo capitalista invierte, sujetando esa posibilidad a condiciones de productividad. Frente a esta peculiaridad, el dinero consume la expresión más acabada de la riqueza como forma acumulada, de los objetos separados de la producción, es decir, como actividad enajenante donde la libertad se trastoca en dependencia de la actividad pasada.

Para 1845 Hess publica (había sido escrito un año y medio antes) un texto epigramático (*Über das Geldwesen*) en el que aparecen de forma vívida cuestiones que luego el joven Marx recuperará de forma muy productiva en los Manuscritos de 1844. En continuidad directa con la centralidad de la praxis que antes referíamos, Hess concentra la atención en el intento de caracterización de las relaciones sociales que estructuran la vida colectiva en los tiempos capitalistas, reconociendo que “la reciprocidad en el intercambio de la actividad vital individual, el comercio, la mutua estimulación de las fuerzas individuales, esa realización común es la esencia real de los individuos, su poder real” (Hess, 1961: 330). Esta dimensión

materialista incrementaba notablemente las perspectivas de Feuerbach y su noción de esencia genérica. Los hombres no integran un género sólo por su condición específicamente humana (conciencia y razón) sino que se caracterizan en la vida en colectividad por desplegar actividades productivas. Sin esas fuerzas de producción no pueden desarrollarse como personas: “Más intenso es el comercio entre ellos [los hombres] más intensa es su fuerza productiva y, en tanto el comercio sea limitado, su fuerza productiva lo será de igual forma. Sin su medio vital, fuera del intercambio de sus fuerzas individuales los individuos no sobreviven. El comercio de los hombres no tiene su origen en su esencia, es su esencia efectiva, es decir, tanto su esencia teórica, su esencia vital real como su actividad vital, práctica y real” (Hess, 1961: 331).

La historia de la humanidad se muestra para Hess como el desarrollo productivo de sus fuerzas materiales. Su punto culminante –tal como gustaban decir los franceses— se desarrolla en la época industrial. Sin embargo, con ello se produjo una profunda transformación que ha plasmado a las sociedades como eminentemente comerciales. El intercambio invierte las relaciones humanas, al punto de colocar al individuo en el rango de fin y al género en el rango de medio (Hess, 1961: 333-334). En ese modelo general de inversión, el dinero condensa la expresión material de la alienación: “El dinero es el producto de los hombres vueltos extraños uno a otros, es decir, el hombre alienado [...] El dinero es lo que vale la fuerza productiva humana por la actividad vital real de la esencia humana (Hess, 1961: 335). Revertir y superar las condiciones de esa acción alienada es lo que estimula a Hess a pensar que el comunismo puede replantear las condiciones de las relaciones sociales. En lo fundamental, por la transformación de esas condiciones que se gestan en su interior, permitiría pensar al hombre no como propietario de objetos, sino como poseedor de las circunstancias para volverse artífice de su propia acción.

A modo de conclusión

Las reflexiones de juventud de Hess se hallan en un grado de cercanía manifiesta a los desarrollos de Marx en la década de 1840. La conciencia de ligar varias tradiciones teóricas para poner de manifiesto aquello que la filosofía debía encarar para dar cuenta de su época, no lo aleja necesariamente del espíritu hegeliano del cual proviene y al cual se enfrenta. Sin embargo, acopla sus pareceres a un clima de época en donde el agotamiento de la filosofía, permite pensar irrupciones discursivas que se apostarán como fuertes bastiones de la próxima centuria para pensar la sociedad: el socialismo y la sociología. La prosecución de sus

posiciones políticas marcará, en algunos casos, diferencias irreconciliables entre ambas tradiciones.

Los aportes hessianos ameritan una revisión todavía mayor para entresacar en la prosa del joven Marx, la cantidad manifiesta de posiciones que —en paralelo a Feuerbach— nutrieron sus sentencias hasta romper con el joven hegelianismo. El reclamo a la acción que sus reflexiones tamizaron, pone en evidencia en qué sentido las teorías sociales que germinan en suelo francés se encuentran muy cercanas a la tónica de lo que con el tiempo se formalizaría en proyectos políticos revolucionarios. El socialismo hessiano puede estar, todavía, atrapado por un cierto alo filantrópico. Sin embargo, la incisiva indagación en las que sus posiciones desmontan la concepción del hombre como relación, la filosofía como programa y la sociedad como comunidad (i.e. comunismo), permiten pensar que sus dichos canalizaron mucho de lo más productivo de la herencia hegeliana en la voz de sus jóvenes epígonos. A la luz de sus aportes puede entenderse la ductilidad de Marx para pensar las formas “profanas de la enajenación”. Su mediación es crucial para advertir que, aún develado el misterio de la religión como pérdida (Feuerbach), existen también formas análogas que reproducen similares circunstancias en la vida política y económica de los hombres. Para ello Hess tendió un puente muy productivo, en su coyuntura, entre el pensamiento francés y el germano. Esta peculiar expansión de la crítica no sólo apunta a pensar las condiciones de emancipación humana, sino a las condiciones mismas de toda filosofía, cuya continuidad en ese contexto, tiene los días contados. En esta línea, parece resonar con mayor profundidad la literaria expresión marxiana que en 1843 afirmaba “Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el canto del *gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania*”.

Bibliografía:

Hess, Moses (1961) *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850 : eine Auswahl*, Berlin, Akademie-Verlag.

Hunt, Tristan (2009) *Marx's General. The Revolution of Friedrich Engels*, New York, Metropolitan Books.

Löwith, Karl (1968) *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana.

Marx, Karl (1982) *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mc Lellan, David (1971) *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca.

Silberner, Edmund (1966) *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*, Amsterdam, E.J. Brill.
von Cieszkowski, August (1981) *Prolegomena zur historiosophie*, Hamburg, Felix Meiner
Verlag / Tr. (2002) *Prolegómenos a la historiosofía*, Salamanca, Universidad de Salamanca.