

Teleología o Revolución Comunista

Pablo Gabriel Luzza Rodriguez – DNI: 34.108.642 – pablo.luzza@live.com

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales - Sociología

Introducción

El presente trabajo toma como eje temático la *"concepción materialista de la historia y del mundo"* entendida como desarrollo de y contraposición a la filosofía de la historia de la corriente hegeliana.

Al contrastar los textos de Marx o de Marx y Engels con los del propio Hegel y con los del hegelianismo posterior aparece con fuerza la temática histórica. Mientras para los hegelianos la historia es concebida como realización o despliegue del concepto, del espíritu absoluto, la crítica de Marx y de Engels impugnará dicho proceder y sostendrá una lectura cada vez más asentada en "lo concreto" de las condiciones materiales de existencia, el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Sin embargo, es posible señalar en el derrotero teórico del propio Marx una referencia al desarrollo histórico orientado a la emancipación del hombre de la alienación, que parece presentarse en términos de necesidad e incluso por momentos pareciera conservar larvada una pretensión teleológica.

Este contraste se ha considerado en relación con el primer capítulo de los "Prolegómenos de historiosofía" de von Cieszkowski, y con las descripciones-críticas hechas por el propio Marx de la Filosofía del derecho de Hegel en su "Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción", las concepciones teóricas de Bruno y Edgar Bauer en "La Sagrada familia" y de Ludwig Feuerbach en la "Ideología Alemana". Estas lecturas han permitido formular la pregunta de investigación en estos términos: **¿Constituye la *"concepción materialista de la historia y el mundo"* una propuesta teórica de análisis histórico que remite a un futuro, la *"revolución comunista"*, predefinido teóricamente y concebido en términos de necesidad histórica teleológica?** La problemática así referida nos obliga a considerar las influencias, continuidades y diferencias que se establecen entre el campo teórico del hegelianismo del que Marx y Engels pretenden distanciarse, y las sucesivas obras de estos dos autores dedicadas a la crítica de dicha corriente filosófica a la que darán por finalizada.

El trabajo centrará su línea de análisis en el seguimiento de los conceptos de “historia”, “futuro”, “comunismo”, “revolución comunista” y “necesidad histórica”, haciendo la necesaria referencia a las distintas entidades que, según el caso, aparezcan como “sujetos de la historia”. Esta línea de análisis haya su relevancia en relación a la temática de la mesa “*Socialismo y sociología. Historia conceptual de sus afinidades y divergencias en su período de formación*” en tanto se inserta en el rastreo de la evolución teórica de algunos conceptos estrechamente ligados al campo de la sociología y del socialismo, conceptos particularmente inscriptos tanto en la problemática metodológica como en la de la transformación social. La amplitud de textos del autor que serán referidos permitirá señalar la evolución y transformación de los conceptos señalados como nodales, ilustrando el paso del modelo de la alienación al modelo de la praxis, en el marco del corrimiento dado desde el discurso filosófico hacia la teoría social.

1 – Historiosofía: filosofía, historia, futuro y praxis. La propuesta de von Cieszkowski

Tomo como punto de partida los desarrollos de von Cieszkowski en tanto sirven, por su particularidad, como disparador de la problemática de este trabajo. Su propuesta, hace pie en la concepción hegeliana de la filosofía de la historia pero la critica y le aporta un elemento nuevo. Da lugar así a una concepción de la historia y de los fines de la filosofía que considero admiten una comparación en términos de forma con el desarrollo de Karl Marx al menos hasta “*La ideología Alemana*”.

Desde el comienzo podemos señalar la filiación de Cieszkowski en el ámbito de la filosofía hegeliana. Al comenzar el texto, el autor toma posición respecto del “estadio alcanzado por la humanidad”, estadio en el cual es capaz de identificar en las “leyes del progreso” las determinaciones del “pensamiento absoluto de Dios” que manifiestan la “Razón Objetiva de la Historia Universal”. Cieszkowski se mantiene en esto dentro de los límites del idealismo hegeliano: existe una Razón Universal sosteniendo el progreso histórico en una dirección que al filósofo corresponde dilucidar. Sin embargo, busca ahondar en el conocimiento de los principios que fundamentan la necesidad de las etapas históricas, considerando que “(...) lo que interesa es la aplicación y realización del principio, así como la disposición de todo el contenido y la solución completa de todo el problema (...)” (von Cieszkowski, 2002, pág. 67). Reconocido esto, señalará la importancia de la filosofía de Hegel, pero acusará a la misma de no haber llevado las leyes lógicas hasta el concepto de “totalidad orgánica” y de articulación arquitectónica concluida.

En su valoración de la filosofía hegeliana el autor considera a la dialéctica en tanto ley universal inalterable, y sostiene que, de ser efectivamente universal e inalterable, debería ésta manifestarse realmente en la historia, siendo la historia la piedra de toque de todas las especulaciones. En consecuencia, o la filosofía constata en la historia sus leyes o quedan aniquilados sus corolarios. Cieszkowski defiende los argumentos hegelianos, pero considera que para poder constatar las leyes dialécticas en la historia será necesario que la totalidad de la Historia Universal sea contenida en la tricotomía especulativa concebida de modo especulativo y orgánico, la cual consta del pasado y del futuro. Aquí está la particularidad del autor y la novedad que introduce: Cieszkowski reclama para la especulación el conocimiento de la esencia del futuro (von Cieszkowski, 2002, pág. 72). Ahora bien, no es el futuro en general lo que el autor reclama para la filosofía, sino la esencia del futuro. Esta especificación descansa en la distinción que el autor hace entre lo universal y necesario y lo particular y contingente. Reconociendo que las posibilidades de realización del futuro, su libertad y riqueza como manifestaciones del espíritu son tan amplias e inabordables a priori, considera pertinente limitarse a “examinar la esencia del progreso en general”, a fin de “concebir en el espíritu el verdadero curso de la libertad sintética concreta”. Considera que esta precisión es la que diferencia a su filosofía, en tanto conocimiento especulativo del futuro, de las predicciones que se limitan a descifrar el futuro sin tomar en cuenta saberes previos del mismo. Le interesa por lo tanto, como tarea de la filosofía, determinar las leyes del progreso de la humanidad y conocer las manifestaciones del progreso en la historia, pudiendo señalar tanto los períodos sucesivos como su contenido.

Reviste particular interés el hecho de que el autor al referirse a la diferencia entre lo universal-necesario y lo particular-contingente califique a la esfera de lo contingente como “manifestación real, múltiplemente posible, de los acontecimientos, que solo son encarnaciones de los conceptos universales”, frente a la cual la esfera de lo universal-necesario es concebida como “idea directriz universal de la historia”. Este reconocimiento de lo múltiplemente posible como encarnación del concepto, es lo que comienza a abrir la trama de la filosofía hegeliana y a dar lugar a lo que en el autor aparece como voluntad, directamente asociada al momento futuro.

Planteados así los rudimentos y el posicionamiento del autor en relación al hegelianismo, queda referirnos a los modos de “determinación del futuro”. Cieszkowski enumera tres formas: sentimiento, pensamiento y voluntad. La primera remitirá a la determinación inmediata, natural, ciega, contingente, asociada a las particularidades del ser y

los hechos singulares. La segunda, en tanto pensamiento, será una determinación de tipo reflejo, teórica, consciente y necesaria. La tercera, la que marca la particularidad de la propuesta, será la determinación “realmente práctica, aplicada, ejecutada, espontánea, voluntaria y libre”. Esta determinación será la que abarque la esfera de la acción, los hechos y su significación, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad, engendrando a los ejecutores de la historia. Esta última determinación será la que realice la teleología subjetiva y consciente, en tanto realización del concepto en la historia. Estos tres tipos de determinaciones serán referidos a tres momentos diferentes. La determinación por el sentimiento será asociada a la Antigüedad en la que la humanidad “vivía según su instinto”; la determinación por el pensamiento será asociada a la época del propio Cieszkowski (mediados del SXIX), comenzando en el cristianismo, y finalmente la determinación por la voluntad corresponderá al futuro, en el que se realizará objetiva y efectivamente la verdad conocida, cuya realización es para el autor el bien, lo práctico que ya estaba contenido en lo teórico.

El plano de lo práctico en el que se determinaría el futuro, remite al obrar, propio de los acontecimientos activos que son conscientes antes de ser realizados. Esto es lo que el autor denomina praxis post-teórica, praxis que da lugar a acontecimientos artificiales, frente a los hechos dados inconscientes y naturales. El obrar es así definido como la síntesis sustancial del ser y del pensar. El momento futuro al que corresponde la acción, a la praxis post-teórica, es descrito como un momento en el que la humanidad alcanza su verdadera autoconciencia al punto que sus decisiones coinciden con el plan divino. De esta manera, los individuos de la Historia Universal dejarían de ser meros instrumentos de la providencia para pasar a ser arquitectos de su propia libertad.

Como ya dijimos, Cieszkowski reclama a Hegel no haber alcanzado con su lógica el carácter orgánico de la historia, y sostiene en este sentido una concepción de los sucesivos estadios del desarrollo histórico como premisas que acaban por constituir el “gran silogismo del espíritu del mundo” que sustenta la idea de la historia como totalidad determinada, quedando a la filosofía la tarea de

“(…)estudiar sustancialmente el pasado, analizar en profundidad todos los elementos del contenido de la vida de la humanidad que ya se han desarrollado, (...) determinar las secciones especiales del hilo general, para , de esta forma llegar a conocer en cuál de estas secciones ya nos encontramos, cuáles hemos pasado ya y cuáles nos quedan todavía por recorrer hasta alcanzar la cumbre más alta del desarrollo del espíritu del mundo (...)” (von Cieszkowski, 2002, pág. 80)

En términos del movimiento dialéctico la propuesta de Cieszkowski aparece como un nuevo tiempo de dicho movimiento. Después de haberse sucedido el presentimiento por la sensación, y el saber por el conocimiento, queda a la voluntad la realización por medio de la acción práctica. Siguiendo a Nocera (2006, pág. 5), el movimiento dialéctico del espíritu para la historiosofía procedería a través del “en-sí” y el “para-sí” para llegar al “desde-sí” del obrar. La voluntad es para Cieszkowski la que debe hacer efectiva en el mundo la idea del bien absoluto y la teleología absoluta, realizando la belleza y la verdad en la vida práctica.

Aquí vuelve a aparecer el doblez y lo particular de la propuesta de von Cieszkowski, hace una crítica a Hegel del cual parte, reclama para la filosofía el futuro como espacio de para la realización de la voluntad, pero sostiene aún una perspectiva netamente idealista, apriorística, para la cual toda la historia, futuro incluido, está ya pensada, lavada en el espíritu que se despliega. En esta línea, es muy claro el siguiente pasaje del mismo primer capítulo que destaca la impronta hegeliana del autor. Refiriéndose a las distintas etapas de la Historia Universal y su desarrollo en términos de antítesis sucesivas que permiten alcanzar la síntesis última y concreta, el autor sostiene:

“(…) se puede afirmar con franqueza que todo lo futuro, por racional y consecuente que todavía resulte, de ningún modo actúa contra lo existente actualmente, sino que, antes de que llegue a ser algo existente actualmente, ya tiene que ser algo existente actualmente.(…) lo vencido de ningún modo es aniquilado(…)” (von Cieszkowski, 2002, pág. 89).

Cieszkowski alberga en su concepción orgánica de la historia el pasado y el futuro como puntos de un mismo y único desarrollo que no se niega a sí mismo. El concepto de la humanidad que se realiza en la historia es, en este planteo, uno solo, la historiosofía, muestra su marca de fábrica en la filosofía de lo que es, convirtiendo al futuro en la igualdad del concepto consigo mismo, aunque admitiendo dentro de la necesidad, la esfera de la contingencia en la que la acción particulariza la idea de forma no predecible y ligada a la voluntad.

2 – Hacia la concepción materialista de la historia y del mundo

A continuación intentaré ir siguiendo el despegue del discurso de Marx y Engels de la jerga filosófica hegeliana hacia sus propios constructos teóricos, buscando ilustrar el pasaje de la filosofía a la teoría social, pero atendiendo puntualmente a los conceptos de “historia”, “futuro”, “comunismo”, “revolución comunista” y principalmente al de “necesidad histórica”.

No olvidaré en este trayecto hacer referencia a lo que en las distintas instancias se señala como “actores” de la historia o del futuro, acompañando además con las similitudes y diferencias respecto del hegelianismo.

a) Marx – 1843 - Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción

El desarrollo de esta obra se encuentra bajo el ala del hegelianismo, particularmente de los conceptos feuerbachianos. Aquí Marx, haciendo gala de un humanismo acusado se posiciona ya contra la concepción idealista de la historia; incluso se encuentran ya referencias a la revolución, pero todavía referida a lo conceptual a la transformación teórica que revertiría sobre la práctica. En este breve trabajo puede encontrarse la crítica de Marx al modo de abordar la historia propia de la filosofía de su época. Marx señala agudamente “(...)Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania (...)” (1982, pág. 495), presentando de esta manera la necesidad de superar un modo abordar el análisis histórico que reconoce como encerrado en el cerebro del filósofo. La problemática en la *Crítica* remite al desfase que la filosofía alemana evidencia en relación a su historia. Será una idea recurrente aquella que señale que la filosofía alemana piensa los acontecimientos del resto de Europa, sin lograr dar cuenta de su propia situación, hecho que constituirá para Marx un síntoma del atraso alemán y de la necesidad de modificar la situación histórica alemana. En virtud de esta contradicción la necesidad de la revolución si bien se remite a la asociación entre la filosofía y el proletariado, queda aún reservada para la filosofía.

“(...) el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. (...) Incluso visto teóricamente, tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. (...)” (Marx, 1982, pág. 497).

“(...) La única liberación prácticamente posible en Alemania es la liberación en el terreno de la teoría, que ve en el hombre la esencia suprema del hombre (...). La emancipación del alemán es la emancipación del hombre, la cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía solo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía. (...)” (Marx, 1982, pág. 502).

Se encuentra en este trabajo los primeros esbozos de la relación entre la teoría y la práctica, pero particularmente de la filosofía y el proletariado; anclado todavía en un humanismo que “piensa al hombre”, aparecen conceptos que, siguiendo a Ricoeur, todavía son construcciones abstractas, no sociológicas sostenidas en la idea abstracta de humanidad tomada de Feuerbach: necesidades radicales, proletariado, emancipación real (Ricoeur, 1994). Vemos aparecer también la asociación entre la realización de la filosofía y la abolición del proletariado, pero no es posible todavía reconocer lo que luego serán las condiciones histórico-materiales de abolición del proletariado que harán innecesaria o imposible la filosofía.

Al tiempo que comienza a plantear una crítica que puede aplicarse ya a las concepciones de Cieszkowski, Marx carga las tintas sobre la importancia de la filosofía en cuanto iniciadora de la revolución. No aparece aún la fuerza de las premisas materiales y la idea de necesidad histórica, pero pueden ya verse las líneas generales que irán desenvolviéndose y complejizándose críticamente en las siguientes obras: contraposición ideal/real o pensamiento/base material, relación teoría/práctica, emancipación, revolución, necesidad radical, proletariado.

b) Marx – 1844 – Manuscritos económico filosóficos

En este texto Marx aborda una lectura de los conceptos básicos de la economía política clásica, los mismos conceptos que Hegel había buscado traducir a su jerga en los *Principios de la Filosofía del Derecho*. En términos generales, el texto fundamenta la alienación humana - concepto abordado insistentemente por la filosofía hegeliana - en la división del trabajo y el surgimiento de la propiedad privada que la economía política acepta como dados y reconoce como fundamentos de la riqueza humana, pero sin explicarlos. La superación de la alienación sobrevendría según el análisis de Marx con la revolución comunista que, comprendiendo la esencia de la propiedad privada, pondría fin a la misma.

Haciendo aún referencia de los conceptos propios de Feuerbach, Marx remitirá a la relación entre naturalismo y humanismo, sobre la que emplazará la historia como “(...) parte de la historia natural, del devenir del hombre de la naturaleza (...)” (Marx, 2010, pág. 152). En la misma línea, al abordar el desarrollo histórico en términos de universalización de las condiciones, Marx señalará cómo, al convertirse la propiedad privada en el elemento común de la alienación de toda la especie, deviene fuerza histórica universal que le permitirá apuntar luego al comunismo, en tanto superación de la propiedad privada, como elemento universal

de emancipación de todo el género humano con necesidad, íntegro movimiento de la historia, intento de alcanzar el ser genérico positivo.

“(…) El comunismo como superación positiva de la propiedad privada, como autoalienación humana, y por ello, como verdadera apropiación de la esencia humana por y para el hombre, por ello, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano: retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente. Este comunismo es (...) la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución. (...)” (Marx, 2010, pág. 142)

“(…) pero el socialismo en cuanto tal (...) Es la autoconciencia positiva del hombre, ya no mediada por la superación de la religión, así como la vida real positiva ya no es la realidad del hombre mediada por la superación de la propiedad privada, el comunismo. El comunismo es la posición en cuanto negación de la negación; por ello, es el momento real de la emancipación y evolución histórica. El comunismo es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta de la evolución humana, la forma de la sociedad humana. (Marx, 2010, págs. 154 - 155)

En los Manuscritos el Comunismo es sostenido como “solución del enigma de la historia”, como la superación positiva de la propiedad privada que aliena al hombre. Aquí la idea de comunismo aparece aún marcada por el vocabulario filosófico de sus predecesores. Como sostiene Ricoeur “(…) los manuscritos manifiestan una fuerte conjunción, aun indiferenciada, entre conceptos hegelianos, feuerbachianos y los que llegarán a ser conceptos específicamente marxistas (...)” (Ricoeur, 1994, pág. 76). El comunismo aparece como aquello que es la solución al enigma de la historia y que se sabe a sí mismo como tal, de la misma manera que el espíritu Hegeliano se sabía a sí mismo, o como la realización del pensamiento sostenida por la historiosofía de Cieszkowski. Hace así mismo un contrapunto entre el comunismo propiamente dicho, que deviene con necesidad del movimiento de la historia, y el comunismo imperfecto –aquel que no ha comprendido la esencia de la propiedad privada- que requiere momentos singulares que contraponer a la historia para dar prueba de su pureza histórica. Como sosteníamos acerca de la introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, la idea abstracta de humanidad, tomada de Feuerbach, aparece aún como el continuo soporte antropológico del análisis. Así mismo, si bien se reconoce que la “historia universal” es la producción de los hombres, y no una mera concatenación lógica de

conceptos- cuestión que implica la eliminación de la idea de un ser superior al hombre y a la naturaleza, de Dios, del ser Genérico- sigue apareciendo la definición de comunismo como posición de la negación de la negación que constituye el principio del futuro, construcción cercana aún a la fraseología hegeliana y a los desarrollos de Cieszkowski.

El siguiente extracto, puesto en comparación con el anterior da cuenta de la ambigüedad conceptual que señaláramos con Ricoeur:

“(…) Para superar el pensamiento de la propiedad privada, alcanza completamente con el comunismo pensado. Para superar la propiedad privada real, hace falta una acción comunista real. La historia la traerá y aquel movimiento, que ya conocemos en el pensamiento como un movimiento que se supera a sí mismo, llevará a cabo un proceso muy duro y extenso en la realidad. Pero debemos observar como un proceso verdadero el hecho de que adquirimos desde el comienzo una conciencia acerca de la limitación y el fin del movimiento histórico y una conciencia que supera a ambos. (...)” (Marx, 2010, pág. 165).

Marx reconoce que no es suficiente una superación teórica, del tipo de “negación de la negación” como era definido el comunismo páginas antes, si no que es necesaria una acción comunista real. Sin embargo al sostener que el movimiento del pensamiento que se supera a sí mismo llevará a cabo un proceso duro y extenso en la realidad, hace resonar la distinción entre teoría y práctica propuesta por Hegel en la Filosofía del derecho¹. A la vez que al considerar como un “proceso verdadero” la adquisición de una conciencia sobre el fin del movimiento histórico que supera a ambos, tanto al comunismo teórico como al práctico, se aferra, en mi opinión a una exposición de la historia de tipo filosófico hegeliana.

Por último, me interesa recortar un pasaje en el que se deja asentado el interés de uno de los temas centrales que será desarrollado más adelante. Hacia el final del tercer manuscrito, Marx dentro de la tensión humanismo/naturalismo que atraviesa todo el escrito, presenta la inescindible relación entre el hombre y la naturaleza, entre la producción humana y lo natural. En tanto el ser humano es considerado natural tiene que tener este un origen, el cual es identificado con la historia. Historia natural del hombre sostiene Marx, cuya descripción y

¹ “(...) Lo teórico está esencialmente contenido en lo práctico: va contra la representación el que ambos estén separados, pues no se puede tener ninguna voluntad sin inteligencia. Por el contrario, la voluntad contiene en sí a lo teórico (...) Así mismo poco puede uno comportarse teóricamente sin voluntad, o pensar, pues mientras pensamos somos precisamente activos. El contenido de lo pensado conserva ciertamente la forma de lo existente, pero este existente es algo mediatizado, algo puesto por nuestra actividad (...)” (Hegel, 1988, págs. 87 - 89)

desarrollo podrá señalarse mucho más claramente en la *Ideología Alemana*, en las premisas reales de la historia:

“(…) Pero el hombre no es solamente ser natural, sino ser natural humano; es decir, un ser que es para sí mismo, por ende un ser genérico, que como tal debe confirmar y actuar tanto en su ser como en su saber. En consecuencia, ni los objetos humanos son objetos de la naturaleza, tal como se ofrecen de forma mediata, ni el sentido humano, como existe en forma inmediata, es objetivo, sensorialidad humana, objetividad humana. Ni la naturaleza –objetivamente- ni la naturaleza subjetivamente están inmediatamente disponibles en forma adecuada para el ser humano. Y como todo lo natural debe originarse, el hombre también tiene, por lo tanto, su acto de origen consciente y por ser un actor de origen con conciencia se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (Sobre esto debemos volver más adelante) (….)” (Marx, 2010, págs. 199 - 200)

Esto sobre lo que “debemos volver más adelante” será la producción del hombre y de la historia por medio del propio trabajo del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo. Este pasaje expone el primer esbozo de lo que luego serán las condiciones materiales de existencia, que permitirán sostener al materialismo histórico como abordaje concreto de la historia capaz de señalar el devenir con necesidad.

c) Marx y Engels – 1845 – La sagrada familia

En este trabajo Marx y Engels en coautoría presentan una crítica pormenorizada de algunos exponentes del hegelianismo de izquierda (particularmente de los hermanos Bauer), a quienes ponen para ello en diálogo con los desarrollos teóricos de Pierre-Joseph Proudhon. El contrapunto entre la corriente alemana, netamente filosófica, y la francesa, económica y obrera, permite a los autores comenzar a desplegar un método de lectura que les será característico. Método de lectura que sostiene en este caso que, más allá del vocabulario y la fraseología característicos de cada corriente, ambas dan cuenta de los mismos procesos históricos, de las mismas circunstancias “universales”, coincidencia que los autores leen en los límites de ambos desarrollos teóricos marcados por la economía política clásica. En este texto no solo ponen en oposición el modo en que las distintas corrientes abordan los mismos procesos históricos, sino también hacen una crítica pormenorizada del modo en que los hegelianos de izquierda han leído la obra de Proudhon. Avanzando por entre las críticas y

comparaciones se encuentra en este texto los rudimentos centrales de la *concepción materialista de la historia y del mundo* que es hacia donde queremos llegar.

“(…) Cuando los escritores socialistas asignan al proletariado esta misión histórico-universal [la de acabar con la propiedad privada y con la miseria humana] ello no ocurre, en modo alguno y pese a lo que diga creer la crítica crítica, porque consideren dioses a los proletarios. Más bien a la inversa. (...) como en las condiciones de vida del proletariado se compendian todas las condiciones de vida de la sociedad actual en su extremo más inhumano; (...) el proletariado puede y tiene que liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin suprimir sus propias condiciones de vida, no puede suprimir sus propias condiciones de vida sin suprimir todas las condiciones de vida inhumanas vigentes en la sociedad actual y que se compendian en su situación. (...) No se trata aquí de lo que este o aquel proletario o incluso el proletariado entero imagine momentáneamente que es su meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que con arreglo a ese ser se verá forzado históricamente a hacer. Su meta y su acción histórica están trazadas palmaria e irrevocablemente en su propia situación vital así como en toda la organización de la actual sociedad burguesa. (...) A la crítica crítica le resulta imposible reconocer esto, ya que se ha proclamado a sí misma como el único elemento creador de la historia. A ella le pertenecen las antítesis históricas y le corresponde la actividad de superarlas” (Marx, 1978, págs. 36 - 37).

En estos párrafos queda planteado el enfrentamiento nodal de la sagrada familia. El desarrollo histórico concreto frente a la imagería de la crítica crítica. El devenir histórico asentado en los movimientos económicos reales de la propiedad privada y el trabajo, tal como se señalaban como orígenes de la alienación de la que el ser humano debía emanciparse por medio del comunismo en los *Manuscritos*, fundamentan aquí la necesidad histórica de que el proletariado, por ser lo que es, ponga fin a la alienación. En este texto el sujeto histórico, y el comunismo como acción revolucionaria comienzan a adquirir un perfil más claro y concreto, un poco más alejado de la abstracción que predominaba ambiguamente en los *Manuscritos*. En *La sagrada familia* se delinea con claridad la gramática de la revolución. Y si bien, conceptos como “proletariado”, “misión histórico-universal” o “se verá forzado históricamente” tienen aún un dejo de presuposición especulativa, o de necesidad en tanto lógica, se verá despuntar la fundamentación histórico material que se hará explícita en la *Ideología Alemana*.

Marx y Engels critican la presentación de la historia como un sujeto autónomo al lado del sujeto humano y ponen en tela de juicio la oposición que la “crítica crítica” hace entre la filosofía y la masa, contra lo sostenido por los autores, ya desde la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* en cuanto a la necesidad de la encarnación de la filosofía en las masas.

“(…) Para el señor Bauer, como para Hegel, la verdad es un autómatas que se demuestra a sí mismo. El hombre tiene que seguirla. Al igual que en el caso de Hegel, el resultado del desarrollo real no es otra cosa aquí que la verdad demostrada, vale decir, llevada a la conciencia. (...) la historia existe para servir al acto de consumo del comer teórico, el acto de demostrar. El hombre existe para que la historia exista, y ésta existe para que exista la demostración de las verdades. (...) La historia, pues, y al igual que ella la verdad, se convierte en una persona aparte, en sujeto metafísico cuyos meros portadores son los individuos humanos reales (...)” (Marx, 1978, págs. 89 - 90).

“(…) La crítica absoluta parte (...) de una existencia del espíritu alojada al margen de la masa de la humanidad (...) transforma por un lado <<al espíritu>>, <<al progreso>> y por otra parte a <<la masa>>, en entes fijos, en conceptos, y luego los relaciona entre sí en cuanto tales extremos fijos dados. (...) Otro tanto ocurre con el <<progreso>>. Pese a las pretensiones <<del progreso>> se aprecian constantes regresiones y movimientos en círculos. La crítica absoluta, muy lejos de vislumbrar que la categoría <<del progreso>> es totalmente carente de contenido y abstracta, hace tal alarde de ingenio, por el contrario, que reconoce <<al progreso>> como absoluto (...)” (Marx, 1978, pág. 93).

Aquí se emprende la crítica de la concepción de la historia del hegelianismo, considerando que este la personifica, la convierte en el sujeto metafísico que sirve para demostrar la verdad. La historia para el Hegelianismo en tanto portadora de la verdad autoconsciente se desenvuelve autónomamente y los hombres deben seguirla. Es una historia imaginaria, puramente ideal, que avanza por contradicciones lógicas, cuya certeza y superación de una a la otra se demuestra en su propio devenir. La historia aparece así como una entelequia teleológica en la que los hombres reales no tienen parte, en la que, por ignorarse el proceso de producción real, material de los hombres, se imposibilita la comprensión de la verdad de los hombres, tarea que Marx y Engels reconocen como desembocadura de la historia. Frente a esas fantasmagorías Marx erige como antagonista a “la masa”, el proletariado. Cieszkowski, con sus recaudos, cae dentro de la crítica absoluta. Principalmente puede verse este último aludido por la constitución del progreso como un ente fijo. Marx critica a los hegelianos el postular un progreso vacío, carente de contenido que se

limita a la regresión cíclica dentro de la lógica dialéctica a estadios conceptuales anteriores o derivados de estos. El enfrentamiento entre el espíritu y la masa que la “crítica crítica” postula como aquello que inhibe el progreso, queda plasmado para Marx en la diferencia entre “comunismo y socialismo masivos” y “socialismo absoluto”; siendo el primero el que niega la emancipación en la mera teoría por ser una ilusión y reclama para la libertad real, además de la <<voluntad idealista>>, otras condiciones muy palpables, muy materiales. (Marx, 1978, pág. 107). Veremos con el avance del texto, pero principalmente en la *Ideología Alemana* como ese comprender la verdad de los hombres, remite al porvenir, el futuro, lo que histórica y necesariamente se desprenderá de las premisas reales.

d) Marx y Engels– 1846 – La Ideología Alemana

Alcanzamos finalmente el último texto considerado en el desarrollo de este trabajo y nuevamente encontramos a Marx y a Engels en coautoría. Aquí el problema central será en primer lugar abordar el entronque de la filosofía alemana con la realidad histórica alemana – tema que ya aparecía en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción* -, motivo por el cual, los autores se ocuparán de desarrollar un método propio y específico para el abordaje de la historia. En la preocupación por el entronque de lo que podríamos ya llamar la *ideología con la base real*, se explicita el dispositivo de lectura que señaláramos en *La sagrada familia*, pero esbozado ahora de manera sistemática.

En la *Ideología Alemana* se postulan las premisas materiales como precondition tanto para la comprensión del desarrollo histórico como para el señalamiento de la revolución comunista como un devenir necesario de las condiciones “actuales”. Aquí, el método de la “*Concepción materialista de la historia y el mundo*”, que será denominado después “*Materialismo Histórico*”, contempla como premisas de toda historia humana, en primer lugar la producción de los medios para satisfacer necesidades, en segundo lugar, y como consecuencia de la primera, la producción de nuevas necesidades, y finalmente la reproducción de la humanidad en la familia. En base a estos tres elementos podrán trazarse, yendo siempre al análisis del caso específico, los momentos de la evolución histórica en función del desarrollo de las “fuerzas productivas” y las correspondientes “relaciones sociales de producción”, las cuales al entrar en contradicción entre sí, darían pie a una nueva organización de la sociedad en términos de producción de la vida material, transformación que también tendría implicancias en el ámbito de lo ideológico, no material.

Por lo dicho hasta aquí, podemos sostener con Dal Pra que la concepción materialista de la historia implica una búsqueda más exigente de aproximación al desarrollo histórico concreto y una desconfianza hacia las estructuras teóricas abstractas, más sin abandonar las estructuras dialécticas. (Dal Pra, 1971, pág. 235). Marx y Engels irán progresivamente deslizándose desde su convicción de que era posible emprender una lucha realista en el mundo con el instrumento filosófico (más clara en la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*) hacia una lucha que tiene lugar en el terreno de la praxis en la modificación concreta de las estructuras existentes, lucha en la que el elemento teórico queda remitido al análisis interno del movimiento histórico contemporáneo. (Dal Pra, 1971, pág. 237).

En términos del problema que interesa a este trabajo, la *Ideología Alemana* ofrecerá con claridad un abordaje de la explicación de la necesidad histórica, fundamentando ésta en la universalización de las condiciones materiales de existencia y en el abordaje atento y minucioso del pasado que permita abstraer de los hechos concretos una lógica particular, una línea de desarrollo que permitirá señalar una evolución particular y concreta en base a las premisas del presente.

“(…) No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual (...) si no que solo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia” (...) sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, (...) dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial(…)” (Marx, 1985, págs. 40 - 41).

Estos párrafos ofrecen una idea cabal de las oposiciones que Marx y Engels vienen haciendo desde los primeros escritos, oponiendo abstracción/realidad, fantasía/realidad, etc. y

su derivación en una concepción propia y particular de la historia. Esta se reconoce como anclada en “premisas que se derivan siempre del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época”. Esto exige, para poder abordar rigurosamente la historia, ir caso por caso; sin embargo, reconocen los autores, puede sostenerse un compendio de resultados generales abstraídos del desarrollo histórico real que sirva para facilitar la ordenación del material histórico de los casos en términos de una sucesión de estratos. Atentos a que no se confunda su perspectiva con la del hegelianismo, se atajan deslindando su propuesta de lo que consideran una “receta” o “patrón” histórico. Para Marx y Engels, podrá hablarse de una historia universal, o de la universalización de ciertas condiciones históricas en tanto se observe la proliferación real de dichas condiciones en todos los pueblos y naciones y pueda luego abstraerse considerando en cada caso las características comunes y el posible devenir por los hechos señalados. Se lee con claridad la ya repetitiva crítica a la concepción hegeliana de la historia y se deja en claro que lo que constituye la historia, es la transferencia de un conjunto de condiciones materiales de una generación a otra, condiciones que determinan su ulterior desarrollo más sin impedir las transformaciones. Este desarrollo les permite más adelante definir la historia de la siguiente manera:

“(…) La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, (...) interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas” (...) mientras que lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre esta.(…)” (Marx, 1985, págs. 49 - 50).

Definidos entonces los elementos generales de la propuesta de Marx y Engels para el estudio de la historia, aún queda por señalar la cuestión del “futuro”, del “devenir”, del “progreso” que este método permitiría sostener con mayor “cientificidad”. Desde los primeros textos, el futuro remite a la superación de la alienación del hombre bajo las condiciones que hacen posible la propiedad privada. Esta propuesta largamente sostenida y que comenzó con

la reivindicación de la revolución teórica que encarnaría en las masas, llega ahora a ser defendida como una necesidad histórica innegable y ajena a todo voluntarismo. Marx no recurre, como ya dijimos, a la fórmula hegeliana de la negación de la negación, hace una descripción histórica de las condiciones que van sucesivamente universalizándose y poniéndose en oposición hasta hacer viable la revolución. Esta asume una forma históricamente determinada por el propio desarrollo actual, por ello Marx cree poder afirmar que la futura revolución es empíricamente demostrable al igual que la condición de alienación. Sin embargo, insisten los autores en querer evitar que su concepción de la revolución sea entendida como “autoproducción de la especie en que la propia sociedad se eleva a sujeto y la serie subsiguiente de individuos vinculados entre sí se concibe como un individuo concreto que lleva a cabo el misterio de producirse a sí mismo; para ello sostendrán que no existe la forma abstracta del sujeto “revolución”, ni “comunismo”, ni “emancipación”, ni “especie humana” ni “sociedad”, ni “el hombre”. La universalidad histórica que debe concurrir para que pueda darse la revolución es de naturaleza empírica en tanto los pueblos estén todos a la vez empíricamente dominados, que la fuerza productiva extienda su influencia a todos los pueblos y que se implanten relaciones mundiales. En consecuencia, aunque la verificación del comunismo, al menos en parte, abarque el futuro, depende de presupuestos actualmente presentes y de cuya acción puede juzgarse sobre la base de la experiencia y por tanto con referencia al pasado. Podemos entonces comprender mejor cuando Marx y Engels sostienen:

“(…) Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente (...)” (Marx, 1985, pág. 37).

El comunismo es descripto como un movimiento, como una fuerza señalable en la realidad de los hombres en base al desarrollo histórico observable. Esta cita es comparable con aquella que en los manuscritos sostenía al comunismo como “posición en cuanto negación de la negación”. Sin embargo aquí las condiciones de dicho movimiento en la ideología alemana son caracterizadas como aquellas que “se desprenden de la premisa actualmente existente”, mientras que en los manuscritos el comunismo es aún remitido a un “futuro próximo”. A pesar de esta no menor diferencia, probablemente anclada en la mayor justeza del diagnóstico histórico realizado por los autores, ambos extractos dejan en claro que el comunismo no puede ser un ideal. El comunismo debe poder derivarse de la historia real,

empírica con necesidad, en el sentido de que la acción de los individuos reales y operantes produce estructuras objetivas que condicionan su propia vida y no pueden ser arrancadas por medio de la intervención de su mera voluntad (Dal Pra, 1971, pág. 267). La incidencia de lo histórico concreto, y la construcción que define al comunismo no ya como “la posición en cuanto negación de la negación” si no como “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual” señala el abandono definitivo de la construcción lógica conceptual propia de la dialéctica Hegeliana².

En cuanto al problema de la necesidad, seguimos para ello también los desarrollos de Dal Pra (Dal Pra, 1971, págs. 264 - 269). La necesidad debe ser entendida en términos de condicionalidad real verificada empíricamente, aquello a lo que hacíamos referencia cuando se consideraba la influencia de una generación sobre la siguiente, lo que Dal Pra analiza en términos de nexo. La necesidad en estos términos no debe ser entendida como un principio de por sí, metafísico que obre sobre el contexto real “dirigiendo” la historia. La necesidad en tanto que nexo se presenta de forma concreta en los condicionamientos que se derivan de los ambientes de la realidad social y natural en la que los hombres trabajan. La necesidad se configura en la *Ideología Alemana* no en términos de universalidad enunciable a priori y deducible con independencia de la experiencia, sino como el carácter por medio del cual la experiencia vincula el pensamiento y lo condiciona a un conjunto de acontecimientos que solo pueden ser afectados a posteriori. Lo que está en juego entonces, según sostiene Dal Para es el contexto de los hechos en su conexión con otros hechos y no con un principio trascendente. Colocarse así, en el terreno fáctico y reconocer las conexiones entre los hechos constituiría la base de cualquier saber concreto.

Finalmente, para poder comprender la “conexión de los hechos con otros hechos” y para terminar de aportar todos los elementos relevantes para comprender el cambio cualitativo que reviste el abandono de la filosofía hegeliana y el paso a la teoría social, es necesario remitirnos brevemente a las *Tesis sobre Feuerbach* un texto que media entre los *Manuscritos económico filosóficos* y la *Ideología Alemana*. Lo que me interesa señalar es, siguiendo a Bermudo (1975), el desarrollo del contenido epistemológico del concepto de praxis que permite superar la filosofía burguesa y afirmar una nueva teoría que no se opone a la práctica, sino que la afirma como actividad consciente.

² “(...) el movimiento comunista no puede considerarse como un <<deber-ser>>, por cuanto sus raíces penetran en las condiciones históricas concretas que ha alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas, la realización del comunismo no puede presentarse ante los proletarios simplemente como una vocación o una <<misión>>; estos dos términos evocan (...) propósitos subjetivos, intenciones interiores que no pueden incidir en lo histórico concreto. (...)” (Dal Pra, 1971, pág. 263).

En las tesis sobre Feuerbach Marx supera tanto al idealismo de los jóvenes hegelianos que asociaban el cambio social a un cambio de consciencia, como al mecanicismo del materialismo francés que entendía que el cambio social era posible a través de la modificación de las circunstancias. Superando estas teorías ideológicas sobre la liberación del proletariado, con la teoría de la praxis Marx reivindica la ciencia como producto social del trabajo y por lo tanto para las masas; el conocimiento es definido como producto de la actividad práctica y no como construcción de la razón y de esta manera es posible sostener la posibilidad de una práctica revolucionaria superadora que unifique la insurrección violenta y la consciencia: la teoría de la autoliberación del proletariado. El concepto de praxis adquiere así, según Bermudo tres niveles: 1)filosófico, en tanto base objetiva del conocimiento, 2)sociológico, en tanto base objetiva de las relaciones sociales y 3)revolucionario, en tanto base objetiva e instrumento de la revolución. La teoría de la praxis permite superar entonces las división entre teoría y práctica en la “práctica revolucionaria consciente” desmarcando al materialismo histórico de la teleología al presentar la historia dentro de un esquema dialéctico que busca ser cotejado por la realidad histórica. Esto implica comprender la relación entre la dialéctica como matriz ordenadora del material histórico y los nexos empíricamente comprobables de las relaciones históricas, relación que permite definir al comunismo como “movimiento” del proceso histórico real.

Las tesis sobre Feuerbach pueden ser entendidas como la superación de la antropología sobre la que descansaban los *Manuscritos Económico Filosóficos* y como pasaje de la crítica de la filosofía burguesa a la explicación de la posibilidad de dicha filosofía partiendo de la realidad; realidad que por medio del concepto de praxis puede superarse, sosteniendo la necesidad de la revolución comunista que como proceso práctico permitiría al proletariado acceder a la consciencia y superar la ideología. De esta manera vemos como un cambio gnoseológico específico introducido por el concepto de praxis permite relativizar, al menos, nuestra presunción acerca del carácter teleológico de la concepción de la historia de Marx y Engels rompiendo con la idea de un sujeto trascendental por detrás del sentido de la historia.

Conclusión

La “sospecha” que dio origen al tema de investigación de este trabajo puede mantenerse en pie: al leer las obras de Marx y de Marx y Engels en su desarrollo paulatino y sucesivo no puede evitarse entrever las fibras de una teleología, el horizonte de un futuro de emancipación descrito de antemano, como si la historia hubiera sido advertida del final del

film sobre sí misma. Sin embargo, y justamente a medida que se avanza texto a texto, los conceptos se van especificando y el discurso de los autores que nos convocan se manifiesta crítico primero para luego despegarse por completo de la jerga hegeliana de la cual provienen.

Como intentó mostrarse, lo que en un primer momento del desarrollo teórico de Marx y Engels aparecía con cierta ambigüedad, signado aún por los conceptos feuerbachianos y por la discusión con los conceptos de la economía política, dando la impresión de una concepción del futuro, de la revolución comunista, necesaria en términos conceptuales, logra justificarse posteriormente en términos de un análisis riguroso de la historia que considera un conjunto de premisas reales muy puntuales que se pretenden verificables en los hechos. Las condiciones materiales de existencia y las relaciones sociales de producción enlazadas en su progreso de generación en generación, la universalización de las mismas y la definición de la necesidad en términos de condicionalidad real verificada empíricamente es lo que finalmente permite a los autores dar una justificación científica, real (ambos términos que en el desarrollo del marxismo serán contrapuestos a lo ideológico/ideal) del devenir histórico, alejándose definitivamente de la especulación filosófica hegeliana incorporando la teoría de la praxis y, según ellos mismo anuncian, dando por finalizada la filosofía.

El haber partido del texto de Von Cieszkowski nos permite a su vez contraponer la “concepción materialista de la historia y del mundo” con la “historiosofía”, encontrando familiaridades en las formas, y puntos estratégicos de diferenciación que facilitan el reconocimiento de la particularidad de la propuesta de Marx y Engels. El texto de von Cieszkowski puede entenderse como una vertiente un tanto disruptiva del hegelianismo que también pretenderá, como el discurso de Marx y Engels, hacerse con la capacidad de indicar el curso del devenir histórico; pero mientras el primero no terminó de salirse del sistema hegeliano, los segundos lo rebasaron originando uno propio. Si comparamos la propuesta de Cieszkowski en cuanto a la tarea de la historiosofía como conocedora del gran silogismo del espíritu del mundo y la propuesta de Marx y Engels en términos del materialismo histórico, podríamos señalar una similitud en las formas. El primero sostiene que la historiosofía tendría por tarea estudiar el pasado y analizar en profundidad los elementos del contenido de la vida de la humanidad ya desarrollados para luego poder determinar las secciones del devenir histórico general, definir las características del momento actual para luego poder señalar los estadios por venir, pudiendo concebir así el gran silogismo del espíritu del mundo. Los segundos, se proponen dar lugar a un conocimiento histórico estrictamente material y concreto que pueda señalar la necesidad de la revolución comunista –en tanto suceso del

futuro inmediato- en base un análisis meticuloso del pasado y el presente. Mientras en Cieszkowski los estadios previos, conceptualizados, aparecen como premisas del desarrollo futuro del concepto, en Marx las premisas son los hechos reales, materiales anclados en las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida humana. Mientras Cieszkowski remite a la necesidad del futuro en términos del desarrollo teleológico del concepto de la humanidad, Marx y Engels sostienen la necesidad de la revolución comunista en la universalización de las condiciones materiales de vida como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que convierten a la clase trabajadora en la clase universalmente perjudicada y alienada como consecuencia de dicho desarrollo, clase que acabando consigo misma, acabaría con la alienación producto de la división del trabajo y en consecuencia con la organización “actual”, “presente” de la sociedad. Finalmente, mientras para von Cieszkowski la determinación del futuro por la voluntad se remite al obrar, a la praxis post-teórica que da lugar a acontecimientos artificiales tras haber la humanidad alcanzado su verdadera autoconciencia, para el *materialismo histórico* la praxis se entiende como el conjunto de relaciones sociales entre los hombres y con la naturaleza, la praxis es una práctica social consciente que permite superar a la filosofía como pensamiento especulativo al margen del proceso de la vida; no hay aquí un momento teórico primigenio, aislado en el vacío de la especulación, hay una relación dialéctica entre teoría y práctica.

Definitivamente puede argumentarse que ambos desarrollos no son asimilables y que el párrafo anterior se limita a forzar los conceptos. A pesar de esta distancia entre una propuesta y otra; a pesar de los enconos, las parodias y la crítica de la “crítica crítica”, los aires de familia son insoslayables. En este sentido destacar la semejanza en la forma que ambos “métodos” se presentan hace posible observar con claridad el modo en que Marx y Engels logran “acabar con la filosofía” remitiendo las ideas a su base material, concreta, pero revisando y discutiendo los términos de la filosofía hegeliana, no para desecharlos, si no para re-semantizarlos, remitirlos a contenidos más tangibles y en sus propios términos más históricos.

Bibliografía

- Bermudo, J. (1975) Quinta parte: “Hacia el materialismo histórico. Sexta Parte: “Teoría marxista del conocimiento. Séptima parte: “El Marx comunista”. En Bermudo, J. “*El concepto de praxis en el joven Marx*” (Págs. 383 – 546), Barcelona: Península.
- Dal Pra, M. (1971). Capítulo V: “La concepción materialista de la historia y el condicionamiento histórico-empírico de las estructuras dialécticas en ‘La ideología alemana’”. En M. Dal Pra, *La dialéctica en Marx* (págs. 235 - 271). Barcelona: Martinez Roca.
- Hegel, G. (1988). Introducción. En G. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho* (págs. 79 - 90). Barcelona: EDHASA.
- Marx, K. (1985). Capítulo I: “Feuerbach: contraposición entre la concepción materialista y la idealista (Introducción)”. En K. Marx, *La ideología alemana* (págs. 13 - 90). Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Marx, K. (1978). Capítulo IV, V y VI. En K. Marx, *La sagrada familia* (págs. 16 -165). Barcelona: Crítica.
- Marx, K. (1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción. En K. Marx, *Escritos de*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Nocera, P. (2006). De la idea a la acción. Sobre los ‘Prolegómenos a la historiosofía’ de August von Cieszkowski. *Nómadas – Revista crítica de ciencias jurídicas y sociales* (13).
- Ricoeur, P. (1994). Marx: la Crítica de Hegel y los Manuscritos; Marx: La ideología alemana (1). En P. Ricoeur, *Ideología y utopía* (págs. 65 - 77 y 109 - 125). Barcelona: Gedisa.
- von Cieszkowski, A. (2002). Capítulo I. En A. von Cieszkowski, *Prolegómenos de historiosofía* (págs. 67 - 97). Salamanca: Universidad Salamanca.