

Una reconstrucción de la noción de ideología en La ideología alemana a partir de la filosofía de la historia

“A Reconstruction of the Notion of Ideology in German ideology on the Basis of the Philosophy of History”

José Enrique Sotomayor Trelles¹

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

El presente artículo ofrece, en primer lugar, una caracterización de la noción marxiana de ideología, implícita y explícitamente desarrollada a partir de una concepción materialista de la historia en *La ideología alemana*, todo ello desde la perspectiva de la filosofía de la historia. Para ello, en segundo lugar, se comparan los proyectos de filosofía de la historia en Hegel y Marx, tomando como criterio de contrastación la caracterización de filosofías sustantivas de la historia ofrecida por autores como Carl Hempel y Arthur Danto. La conclusión principal a la que se arriba con dicho análisis es, en tercer término, que las críticas de Danto y Hempel a la filosofía sustantiva de la historia no afectan al planteamiento filosófico-histórico marxiano (a diferencia de lo que ocurre con Hegel), pues este no tiene como sujeto de la historia al despliegue de la Idea sino a la acción de individuos humanos que actúan en el mundo para satisfacer sus necesidades, realizarse y desarrollar sus instituciones.

Palabras clave: Marx; Hegel; filosofía de la historia; ideología

Abstract

The present paper offers, first, a characterization of the Marxian notion of ideology, implicitly and explicitly developed from a materialist conception of history in *The German Ideology*, all of the above from the perspective of the philosophy of history. To this aim, secondly, the projects of philosophy of history in Hegel and Marx are compared, taking as a criterion of contrast the characterization of substantive philosophies of history developed by authors such as Carl Hempel and Arthur Danto. The main conclusion reached with this analysis is, in third term, that Danto and Hempel's criticism of the substantive philosophy of history does not affect the Marxian historical-philosophical approach (in contrast with what happens in Hegel), because Marx does not have as a subject of history the deployment of the Idea but the action of human individuals who act in the world to meet their needs, realize and develop their institutions.

Keywords: Marx; Hegel; philosophy of history; ideology

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal ofrecer una caracterización del concepto marxiano de ideología que se desprende de La ideología alemana a través de un planteamiento en términos de filosofía de la historia. Con ello se espera mostrar que la filosofía sustantiva de la historia que emerge de *La ideología alemana* no es pasible de las mismas críticas que se han planteado a la sistemática hegeliana.

Para el logro del objetivo propuesto, el artículo aborda cuatro cuestiones: (I) reconstrucción de las líneas maestras de la filosofía de la historia de Hegel, tal como aparece en la introducción y en el primer capítulo de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; (II) presentación de las críticas de Arthur Danto y Carl Hempel respecto de una filosofía sustantiva de la historia de corte hegeliano; (III) análisis pormenorizado de la base real de la ideología y del proceso histórico en Marx, tal como aparece trazado en *La ideología alemana*; (IV) finalmente, análisis sobre el concepto de ideología en función de la filosofía de la historia marxiana. En este último punto resultará de utilidad regresar sobre el análisis de la producción de la conciencia en Marx.

La conclusión principal de la investigación es que las críticas de Danto y Hempel a la filosofía sustantiva de la historia no afectan al planteamiento marxiano, pues este no tiene como sujeto de la historia al despliegue de la Idea sino a la acción de individuos humanos que actúan en el mundo para satisfacer sus necesidades, realizarse y desarrollar sus instituciones. Por ello, hacia el final sostendremos que Marx identifica correctamente que toda filosofía de la historia descansa en la agencia individual y, con ello, más que una filosofía sustantiva de la historia, se requiere una teoría de la agencia humana canalizada en un análisis histórico. Sin embargo, como se analizará, esta lectura de la obra de Marx presenta algunos problemas cuando se afronta la fase utópica de su pensamiento, pues en este punto pueden plantearse nuevamente las acusaciones de lenguaje profético que Danto lanza contra la obra de Hegel.

Un planteamiento en términos de filosofía de la historia nos sitúa en la compleja relación de influencia intelectual entre Hegel y Marx. En este sentido, corresponde evaluar en qué medida el tipo de filosofía de la historia marxiana responde a los mismos lineamientos de lo que Arthur C. Danto ha llamado “filosofía sustantiva de la historia”. Antes de proseguir con nuestro análisis, corresponde entonces explicar muy brevemente en qué consiste, para Danto, la filosofía sustantiva de la historia y cómo esta se opone a la “filosofía analítica de la historia”.

Una de las tesis importantes de *Analytical Philosophy of History* consiste en argumentar no solo que la filosofía analítica de la historia es un proyecto distinto al de una filosofía sustantiva de la historia, sino que mientras que el primero responde a problemas relevantes de la disciplina histórica, el segundo proyecto es simplemente inviable¹.

¹ Danto, A., *Analytical Philosophy of History*, Londres: Cambridge University Press, 1965. En lo sucesivo se empleará y citará la versión en español titulada *Historia y narración*, que recoge los capítulos principales del texto en inglés: Danto, A., *Historia y narración*, Barcelona: Paidós, 1989. Señala Danto al respecto: “La expresión ‘filosofía de la historia’ abarca dos diferentes clases de investigación. Me referiré a ellas como filosofías de la historia *sustantiva* y *analítica*. La primera de ellas se encuentra conectada con la investigación histórica normal, lo que significa que los filósofos sustantivos de la historia, como los historiadores, se ocupan de dar cuenta de lo que sucedió en el pasado, aunque quieren hacer algo *más* que eso. Por otro lado, la filosofía analítica de la historia no solamente está conectada con la filosofía: es filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía sustantiva de la historia. Esta no se encuentra realmente conectada con la filosofía, no más que

El objetivo central de la filosofía sustantiva de la historia consiste en proporcionar una explicación del conjunto de la historia y, en ese sentido, constituye una forma de narrativa histórica. Frente a ello, la filosofía analítica de la historia consiste en el planteamiento de preguntas filosóficas respecto de la labor histórica y de los historiadores. Como una rama de filosofía aplicada, la filosofía analítica de la historia agrupa problemas epistemológicos, éticos, ontológicos, metafísicos, filosófico-políticos, entre otros, solo que aplicados a (I) las narrativas substantivistas de la historia y (II) a la historiografía en tanto método predilecto de investigación histórica.

Con la distinción aquí esbozada en consideración, en los siguientes apartados se reconstruye el proyecto hegeliano y se muestran algunas críticas a las que dicho proyecto se enfrenta desde la perspectiva de Danto y Hempel.

Líneas maestras de la filosofía sustantiva de la historia hegeliana

Desde el inicio de la *Introducción general a sus lecciones sobre la filosofía de la historia universal* queda prefijada la ambiciosa pretensión del proyecto hegeliano. Como señala el autor, su objeto de estudio es “una filosofía de la historia universal”, con la que se pretende “tratar filosóficamente la historia”². Para el estudio de dicho objeto, Hegel no recurre a la documentación exhaustiva de hechos históricos, sino a la disciplina del pensamiento. En ese sentido, la filosofía de la historia “no es otra cosa que la consideración pensante de la historia”³. Desde nuestro punto de vista, este pasaje, y los sucesivos, deben interpretarse como la pretensión de asir un sistema en la forma de la especulación filosófica, “...construyendo un a priori de la historia”⁴. Para ello, los acontecimientos históricos se ponen en relación entre sí, como formando una gran cadena de causas y fundamentos de lo que acaece. Frente al arbitrio de las acciones humanas y de lo que Hegel llama “necesidades externas”, se antepone “...el pensamiento de una necesidad superior... el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí”⁵.

La filosofía aporta lo que Hegel llama “el pensamiento de la razón”, que estipula que la razón rige el desenvolvimiento del mundo y de la historia. Con ello, no solo el hombre tiene una herramienta para articular los sucesos históricos, sino que se revela que la propia historia transcurre racionalmente. Ahora bien, el direccionamiento hacia una teleología comienza a prefigurarse cuando Hegel hace referencia a la definición de lo que llama razón. Así, la razón es la sustancia, que es además potencia, materia y forma infinitas. Es potencia infinita para sí misma, es decir, para su despliegue y movimiento; es materia infinita de toda forma de vida, material y espiritual; y es forma infinita de la realización de un contenido en

la propia historia. Este libro constituye un ejercicio de filosofía analítica de la historia” (*Historia y narración*, p. 29).

² Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 41. Las cursivas, aquí y en sucesivo, son de Hegel.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 42.

la historia. Finalmente, la razón es contenido infinito “por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma”⁶.

Por otra parte, esta sustancia como Idea se manifiesta en el mundo, por lo que la empresa de una filosofía de la historia consiste en captar su despliegue mediante el ejercicio de la facultad racional y especulativa de los hombres. Sin embargo, el despliegue de la sustancia racional en Hegel está dirigida a una finalidad, y es a partir de ella que se juzga y evalúa la historia de un lugar y tiempo dados. Como apunta el filósofo alemán, “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”⁷. El ser de la sustancia adopta distintas formas en su despliegue histórico, y una especialmente relevante para la filosofía de la historia es la forma de los pueblos. En los acontecimientos de los pueblos existe un elemento que los trasciende y que, con ello, trasciende la inmediatez de sus necesidades materiales o espirituales. A los pueblos y su desarrollo, continúa Hegel, subyace un fin último evidente para la razón absoluta, pero oscurecido para sus propios integrantes.

Una consecuencia metodológica importante de lo hasta aquí señalado, y que nos será de utilidad más adelante, consiste en que solo se puede aproximar unitariamente a la historia quien ha logrado una visión articuladora del conjunto de la misma y del fin al que esta se dirige. Hegel llama, en este punto, a tal forma de visión panorámica, una sinopsis del conjunto de la historia. Lo interesante es que la contemplación sinóptica es conocida, por definición, solo por quien ha visto el conjunto, pues es él quien ha captado realmente el fin último del desarrollo histórico⁸. Lo anterior es importante porque a diferencia de proyectos de articulación y síntesis histórica en narrativas, la filosofía de la historia de Hegel pretende construirse como la única narrativa satisfactoria del desenvolvimiento histórico y excluir a cualquier sinopsis alternativa. ¿Dónde se ubicaría el punto de vista desde el cual se conoce el conjunto? Aquí no se trata de un lugar o un tiempo, sino de una forma del pensamiento, por la cual el filósofo se dispone especulativamente a captar las infinitas conexiones de causas y consecuencias históricas. Volveremos a este punto más adelante.

El método de la filosofía de la historia se compone de algunas condiciones que Hegel traza en el Capítulo I de las *Lecciones*. La primera de ellas consiste en “recoger fielmente lo histórico”⁹. Aquí se debe evitar una lectura empirista de la condición propuesta por Hegel. Lo que se plantea no tiene que ver con la entrega pasiva a los datos fríos de la historia, pues en ello el historiador trae sus categorías –históricas y contingentes– al objeto de estudio y ve a través de estas¹⁰. En suma: esta es una forma de apriorismo que se va a rechazar. Frente a ello, se tiene que ver lo histórico a través de la razón, pues de esta forma “...[se] atraviesa la superficie y penetra[n] allende la intrincada maraña de los acontecimientos”¹¹.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰ En el mismo sentido, véase la crítica que ofrece Hegel a las ciencias naturales de su tiempo en la *Fenomenología del espíritu*. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2010, pp. 315ss.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 45.

Frente a la acusación de que esta es una forma de apriorismo, Hegel replica señalando que lo único que supone una lectura tal de la historia es a la Idea, y esta es una convicción de la razón. El resultado de esta estrategia metodológica consiste en que ver la historia a través de la razón exige no la unilateralidad del pensamiento del historiador, sino una pluralidad de puntos de vista desde los cuales se observa a la historia universal. Frente a la visión parcial del historiador, que impone sus categorías al objeto de investigación, el punto de vista de la filosofía de la historia hegeliana es la totalidad de los puntos de vista¹².

Una primera categoría emerge de las consideraciones hasta aquí expuestas: la de variación. Esta adopta la forma positiva de la potencia que lleva a los hombres a configurar etapas históricas mediante el ejercicio de su acción. Sin embargo, la variación también tiene una faceta negativa, por la cual vemos que las formas más bellas de la historia, los pueblos más justos, entre otros, sufren un ocaso y desaparecen. De sus ruinas renace la vida, pero en una forma sublimada y esclarecida¹³. Ello supone una forma de elevación sobre los hombros de hombres egregios, un perfeccionamiento del desarrollo de los pueblos y, en suma, una potente teoría del progreso social¹⁴. Precisamente a esta vinculación entre ocaso y resurgimiento histórico Hegel atribuye una segunda categoría: la del rejuvenecimiento del espíritu¹⁵. Aquí no se trata del retorno de la juventud perdida, como en el rejuvenecimiento de un hombre mustio, sino de una forma de purificación y perfeccionamiento. Es un regreso a una forma anterior, solo que a una mejor versión de dicha forma anterior.

Finalmente, la tercera categoría a la que haremos alusión funciona como una forma de cierre del regreso infinito de ciclos de variación y rejuvenecimiento del espíritu. Dicha categoría pone un fin al movimiento histórico y es, a la vez, el fin de dicho movimiento: se trata de la razón¹⁶. La misma ha adoptado diversas formas en la filosofía occidental y de especial interés son los intentos, los cuales Hegel considera excesivamente abstractos, de los filósofos presocráticos. La razón que conoce y es la historia revela una suerte de doble faceta de la divinidad: por una parte, es un principio universal de despliegue de un fin de la historia, pero a la vez se manifiesta en la forma de una providencia especialmente apta para los fenómenos históricos, en la que dichos fenómenos (por ejemplo, guerras, tratados, revoluciones, entre otros) son medios por los cuales se hace presente una conducción divina hacia la finalidad última¹⁷. Este punto es importante, pues muestra una vinculación estrecha entre filosofía de la historia y religión que el mismo Hegel desea enfatizar: "...se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra

¹² *Ibid.*, p. 46. Cf. Leibniz, G.W., *Monadología*, Buenos Aires: Aguilar, 1968.

¹³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴ La discusión contemporánea sobre el problema del progreso social es amplia. Para una panorámica desde la teoría crítica, tradición en la que el planteamiento hegeliano ha tenido una importante influencia, véase Allen, A., *The End of progress*, Nueva York: Columbia University Press, 2016; Jaeggi, R., Allen, A. y E. von Redecker, "Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change", en: *Philosophy and History*, v. XXXVII, 2 (2016), pp. 225-251; Wagner, P., *Progress: a Reconstruction*, Londres: Polity Press, 2016.

¹⁵ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 48.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

algunas formas de teología”¹⁸. Dios es una entidad que se comunica a la humanidad, revelando fragmentos de su plan, ya sea a través de las pequeñas cosas –como cuando los hombres ven la belleza del plan divino en la forma de ser de animales, o en la configuración de ciertos paisajes; en suma, como una suerte de experiencia estética– así como a través de grandes cosas, como los sucesos históricos¹⁹. Ahora bien, la forma de revelarse de Dios ante los hombres es a través de su facultad distintiva frente a los animales, es decir, a través del pensamiento. Finalmente, esta forma de acercamiento a la historia como manifestación de la divinidad funciona en Hegel como la articulación entre las dimensiones de la fe y el conocimiento²⁰. En ello, finalmente, radica la disciplina de la razón orientada hacia la historia como despliegue del espíritu: una teodicea²¹.

Ahora bien, queda por responder la pregunta de hacia dónde se orienta la historia en el esquema hegeliano de despliegue del espíritu. En este punto, la tesis consiste en afirmar que el objetivo o finalidad última en el despliegue consiste en el autoconocimiento del espíritu o, como lo llama Hegel, en llegar a saber lo que este es en sí. A esta figura Hegel la asocia con la idea de libertad. La misma es, pues, el resultado del proceso de la historia universal²², que requiere, sin embargo, de una educación sobre los logros de los pueblos del pasado, precisamente para rejuvenecerlos y superarlos²³. Es importante notar el concepto de libertad que subyace a la propuesta hegeliana, pues no se trata de una libertad del lado del individuo, sino de una forma de libertad social en una variante objetiva²⁴. Si bien hay un momento concreto en el que la libertad se realiza mediante acciones, las cuales configuran un sistema de unión entre el fin universal y las necesidades particulares, queda claro que los individuos son medios de realización de la Idea que, en buena cuenta, es el sujeto de la filosofía de la historia²⁵. El punto es central para nuestra discusión posterior, pues toda la filosofía de la historia de Hegel parece estar dirigida al conocimiento de las determinaciones de un objeto distinto a los sujetos actuantes en el mundo. Desde un punto de vista ontológico, el sujeto y sustancia de la historia es la Idea y no los individuos en los que esta se manifiesta. Precisamente la noción hegeliana de pasión funciona como la bisagra que articula al sujeto de la historia con sus medios de realización,

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

²⁰ *Ibid.*, p. 56.

²¹ El empleo de la expresión “teodicea” se relaciona con la formulación leibniziana original, tal como es reconstruida por McFarland, es decir, como un intento de conciliar cuatro premisas sobre la divinidad (la existencia de Dios, su bondad y justicia, su omnipotencia, y la existencia de sufrimiento y maldad en el mundo), una de las cuáles –la existencia de sufrimiento y maldad– no parece compatible con las restantes tres. Así, volviendo a Hegel, la disciplina de la razón aplicada al despliegue histórico logra asir el plan divino y con ello dotar de sentido al mal y sufrimiento que se sucede en la historia, tomando el punto de vista de la totalidad. Cf., McFarland, I., “Theodicy”, en: McFarland, I., Ferguson, D., Kilby, K. y I. Torrance (eds.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011, pp. 499-501.

²² Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 66ss.

²³ Esta cuestión se aborda en *ibid.*, pp. 71 y 75ss.

²⁴ Cf. Honneth, A., *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz, 2014, pp. 64-96. Ahí Honneth ofrece una reconstrucción de la noción de “libertad social” a partir de la obra de Hegel.

²⁵ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 80ss.

es decir, a la Idea y despliegue de la libertad con los hombres de la historia. Afirma Hegel que "...las pasiones son el brazo con que se extiende [la Idea, que es la realidad]"²⁶. Para evitar malentendidos asociados al concepto de "sistema de las necesidades", al que se refiere Hegel en su *Filosofía del derecho*²⁷, aquí no se trata de una articulación contingente de necesidades autónomas entre sí pero que parecen coordinarse espontáneamente –como las interacciones en una economía descentrada de mercado–, sino que presupone una fusión del interés privado con el fin general del Estado, que a su vez depende de la noción de pueblo (*Volksgeist* o "espíritu del pueblo"). La pasión, entonces, se da cuando el individuo particular encuentra satisfacción de su interés privado en el fin general que busca el Estado²⁸. La segunda noción bisagra para la articulación, en ese sentido, será la de moralidad. En buena cuenta, la moralidad complementa el sentido individualista de la pasión a través de enfatizar en la función social de dicha pasión, la realización del Estado como espíritu de un pueblo que es, a su vez, una manifestación histórica de la Idea²⁹.

Lo que hemos señalado hasta este punto ya nos permite resumir las que se pueden considerar las tesis centrales de la filosofía sustantiva de la historia en las *Lecciones de Hegel*: (I) la filosofía de la historia universal debe abocarse a asir y reconstruir el movimiento de la Idea mediante la razón; (II) dicho despliegue se dirige a una finalidad, que consiste en la realización de la Idea mediante los pueblos de la historia; (III) los individuos actuantes en el mundo son los medios por los cuales la historia despliega su finalidad; (IV) la Idea es el sujeto de la historia y la reconstrucción de su despliegue es el objeto de la filosofía de la historia; (V) finalmente, la filosofía de la historia postula un despliegue total de la razón, que corresponde con el momento en que esta alcanza su fin (por ello, el proyecto presenta un tenor escatológico y teológico). En la siguiente sección presentaremos las críticas de Arthur Danto y Carl Hempel a un proyecto de filosofía de la historia como el que hasta aquí hemos expuesto.

Las críticas de Danto a la filosofía de la historia sustantiva hegeliana

En *Analytical Philosophy of History* (1965), Arthur Danto se ocupa de la filosofía de la historia a partir de un debate en el seno de la filosofía anglosajona de raigambre analítica. En cierta medida, este trabajo está inserto en el grupo de críticas y discusiones generadas a partir del influyente artículo "The Function of General Laws in History", de Carl Hempel. Dicho artículo fue publicado en 1942 y representa un marcado cambio de objeto en los intereses temáticos y en el tipo de preguntas que se consideran relevantes para la filosofía de la historia. A muy grandes rasgos, podemos decir que hay un cambio de interés en la filosofía de la historia en tanto ya no se preocupa tanto en mostrar una visión de conjunto de la

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

²⁷ Cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 2005.

²⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 84ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 89. Asimismo, para la distinción hegeliana que se puede establecer entre un gobierno (institución contingente) y el Estado, véase *ibid.*, pp. 101ss.

historia, como dirigiéndose a una finalidad dada, sino que exhibe un interés metodológico y epistemológico respecto de la labor del historiador y del método de la historiografía.

Hempel inicia su artículo planteando una opinión común entre los propios historiadores, quienes parecen sostener que, a diferencia de las ciencias naturales y físicas, la historia está abocada a la descripción de eventos particulares del pasado, más que a la búsqueda de ciertas leyes generales que, en cierta medida, gobiernan dichos eventos³⁰. Contra esta creencia común, Hempel considera que las leyes tienen en la historia, tanto como en las ciencias naturales, una función análoga. Una ley general es entendida como un enunciado de forma universal condicional que puede ser confirmado o refutado por hallazgos empíricos³¹. Con ello, una propuesta de ley general científica debe pasar por un proceso de contrastación que la va asentando como una ley aceptada por la comunidad de especialistas.

La forma de la hipótesis universal nos brinda un buen acceso al tipo de quehacer del historiador. Hempel plantea que su forma prototípica es la siguiente: “en cada caso en el que un evento de una clase específica C ocurre en un cierto espacio y tiempo, un evento de una clase especificada E ocurrirá en un espacio y tiempo que está relacionado de una manera específica con el espacio y tiempo de la ocurrencia del primer evento”³².

Como vemos, este esquema de hipótesis universal adopta la forma típica de la díada causa-efecto, donde C funciona como causa y E como efecto. Asimismo, muestra que la principal función de las leyes científicas es la de conectar o enlazar ciertos patrones de repetición. Son, en ese sentido, instrumentos de explicación y predicción. Son explicativos en la medida que establecen una legalidad por la cual un C es causa de un E. Con ello, a preguntas del tipo “¿por qué ha acaecido E en el tiempo t1 y el lugar m1?” podemos responder con afirmaciones del tipo “porque acaeció C en un tiempo t0 y un lugar m0, ambos relacionados de manera específica con el tiempo y lugar de E”. Es importante agregar que, para Hempel, los elementos de una explicación científica incluyen, además del esquema general aquí presentado, dos condiciones de restricción para la calidad epistémica de la explicación: (I) que las hipótesis generales estén razonablemente bien confirmadas por evidencia empírica y (II) que sea posible deducir en términos lógicos, a partir de los hechos base de C, y de las hipótesis universales, la ocurrencia de E³³. Por su parte, son instrumentos de predicción, pues frente al acaecimiento de C podemos predecir que será el caso de E. Aun más, en ambos tipos de ciencia –histórica y natural– la función de las leyes generales como material de predicción es la misma y consiste en derivar un enunciado sobre un evento futuro a partir de enunciados que describen condiciones, en conjunción con leyes generales³⁴. Como se puede ver, explicación y predicción son estructuralmente iguales, pero difieren en sus usos prácticos.

³⁰ Hempel, C., “The Function of General Laws in History”, en: *The Journal of Philosophy*, v. XXXIX, 2 (1942), pp. 35-48, p. 35.

³¹ *Ibid.*, p. 35.

³² *Ibid.*, traducción libre.

³³ *Ibid.*, p. 36.

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

Desde ya el esquema aquí presentado revela algunas dificultades particulares y complejas de la ciencia histórica, pues frente a contextos de alto nivel de control experimental propios de las ciencias naturales, el historiador se enfrenta a la tarea de realizar las descripciones más completas y exhaustivas de eventos individuales, conformantes de la cadena causal de su explicación (el C del esquema presentado supra). Por ejemplo, para dar cuenta de la ejecución de Túpac Amaru en 1781 a manos de las fuerzas realistas y por orden del visitador Areche³⁵, el historiador debería estar en la capacidad de identificar todas las propiedades exhibidas por la región espacial y el evento individual que lo aboca a su estudio³⁶. Esta es una labor imposible y limita la capacidad tanto explicativa como predictiva de la historia. Ahora bien, el que una descripción completa sobre un evento acaecido sea materialmente imposible no significa que la misma no deba funcionar como un ideal regulativo en la tarea del historiador y, en ese punto, sostiene Hempel, la historia y las ciencias naturales funcionan de manera idéntica³⁷.

Para los fines de la discusión ulterior en torno a la viabilidad del proyecto substantivista, es importante señalar que Hempel estipula ciertas condiciones de calidad para las hipótesis universales. La más importante es que dichas hipótesis estén respaldadas por evidencia empírica, pues ello las distingue de pseudo-explicaciones, en las que los hechos base C son vinculados a un hecho futuro E mediante una pseudo-hipótesis universal. En este grupo se encuentran leyes que adoptan la forma de entelequias tales como “la misión en la historia”, “destino prefijado”, entre otras³⁸. Parece que en este esquema, “el despliegue de la Idea” o términos similares de la filosofía hegeliana pueden ser tratados simplemente como pseudo-hipótesis explicativas. Como trataremos de argumentar más adelante, este no parece ser el caso de la filosofía de la historia marxiana.

Hasta este punto Hempel no ha abordado cuáles pueden ser candidatas plausibles para funcionar como leyes o hipótesis universales. Esto es así porque –a diferencia de, por ejemplo, la mecánica celeste, que establece explicaciones y predicciones a partir de leyes de gravitación– en el caso de la historia (I) las candidatas a hipótesis generales suelen estar vinculadas a la psicología social³⁹, que muchas veces se asume como de sentido común por los historiadores, en la medida que se vincula a la experiencia cotidiana en tanto miembros de una sociedad; (II) resulta muy difícil formular las condiciones implícitas (e incluso explícitas) con suficiente precisión, y de forma tal que al mismo tiempo estén en concordancia con toda la evidencia empírica relevante y disponible⁴⁰. Por ejemplo, Hempel analiza el caso de las revoluciones, explicadas usualmente por referencia

³⁵ Cf., Walker, C., *La rebelión de Túpac Amaru*, Lima: IEP, 2015, en especial pp. 213ss.

³⁶ Hempel, C., “The Function of General Laws in History”, p. 37.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ El marxismo analítico se desarrolla, precisamente, a partir de una explicitación de las leyes que subyacen a la psicología conductual y social para a partir de ello plantear explicaciones de mecanismos sociales y reactualizar las explicaciones marxianas. Al respecto, véase Elster, J., “Marxism, Functionalism, and Game Theory”, en: Matravers, D. y J. Pike (eds.), *Debates in Contemporary Political Philosophy*, Londres: Routledge, 2003, pp. 22-40.

⁴⁰ Hempel, C., “The Function of General Laws in History”, p. 40.

a un descontento creciente y generalizado de gran parte de la población respecto a las condiciones sociales prevalecientes. Sin embargo –continúa Hempel– a pesar de que parece existir una regularidad de forma legal como presupuesto para esta explicación, no queda claro el tipo de descontento, las condiciones ambientales que se deben sumar a este, entre otros factores que desencadenarían efectivamente un evento revolucionario⁴¹. No obstante, antes de que ello deba acarrear un abandono del proyecto de hipótesis universales y leyes generales, el procedimiento científico debería ser el de recurrir a hipótesis de tipo estadístico y probabilístico⁴². Más aun, este caso es análogo al de la gran mayoría de las ciencias naturales. Todas las dificultades precitadas nos llevan a que las explicaciones históricas se deban presentar con un grado de cautela mayor. Así, en lugar de ofrecerlas como explicaciones definitivas, adoptan la forma de bosquejos explicativos⁴³.

Toda la metodología histórica esbozada por Hempel parece opuesta a la del método de comprensión empática⁴⁴. En este caso, el historiador busca asumir el punto de vista de las personas involucradas en los eventos que se tratan de explicar, para identificar las circunstancias relevantes de su acción. Ahora bien –y esto será central en las críticas que Danto dirige a quienes se oponen a la tesis de que la historia puede dar cuenta de hechos pasados–, para Hempel esta no es una explicación, sino un recurso heurístico que facilita la labor del historiador. Mediante la comprensión empática, el historiador asume implícitamente que ciertas hipótesis psicológicas (individuales o colectivas) cumplen la función de principios explicativos⁴⁵. Pero podríamos agregar que se asume también una forma de provincianismo histórico, pues el historiador pretende explicar su propia acción frente a las condiciones históricas del contexto que se explica, y bajo las motivaciones de los actores ahí presentes, como asumiendo que las acciones y reacciones humanas no están insertas en contextos culturales específicos y variables.

Finalmente, el análisis de Hempel, como el autor mismo aclara al finalizar su artículo, es neutral respecto a la disputa sobre si existen (y de ser así, cuáles serían) leyes específicamente históricas⁴⁶. En esta discusión se encuentran actualmente quienes tratan de unificar las categorías explicativas y predictivas de todas las ciencias sociales y quienes preservan grados de autonomía disciplinar.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41. Sin embargo, resulta de gran importancia mencionar que el método histórico comparado ha resultado de enorme utilidad en la tarea de refinar las formulaciones de hipótesis universales para la explicación y predicción. Precisamente un excelente ejemplo es el de la teoría de las revoluciones. A partir del trabajo de Theda Skocpol se ha desarrollado un análisis comparado sobre las condiciones generales de emergencia de revoluciones. La misma Skocpol plantea su análisis a través de la comparación de tres revoluciones exitosas: Francia (1789), Rusia (1917) y China (desde 1910 hasta 1949). Sus condiciones de éxito son comparadas con aquellas de otras revoluciones anteriores en las que algunos de los factores relevantes estuvieron ausentes. Ejemplos de estas revoluciones fallidas se dieron en Alemania (1848) o en previos intentos revolucionarios en Rusia. En suma, las condiciones de revolución propuestas por Skocpol incluyen una fase de modernización en sociedades agrarias y la labor de élites marginales que funcionan como sustento ideológico de la revolución. Aquí apenas podemos formular en términos muy generales el análisis, *cf.*, Skocpol, T., *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

⁴² Hempel, C., “The Function of General Laws in History”, p. 41.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

En todo caso, el que no existan leyes sociológicas, históricas o politológicas particulares no implica que no existan métodos y teorías distintivas en cada una de estas disciplinas. Solo es el caso que ambos problemas deben ser analíticamente separados⁴⁷.

Como se señaló al inicio de esta sección, Arthur C. Danto desarrolla su propuesta de una filosofía analítica de la historia a partir de los lineamientos trazados por el proyecto hempeliano. En ese sentido, una de las tesis importantes de *Analytical Philosophy of History* consiste en argumentar no solo que la filosofía analítica de la historia es un proyecto distinto⁴⁸ al de una filosofía sustantiva de la historia, sino que mientras que el primero responde a problemas relevantes de la disciplina histórica, el segundo proyecto es simplemente inviable⁴⁹.

El objetivo o finalidad central de la filosofía sustantiva de la historia consiste en proporcionar una explicación del conjunto de la historia y, en ese sentido, es una forma de narrativa histórica. Frente a ello, la filosofía analítica de la historia consiste en el planteamiento de preguntas filosóficas respecto de la labor histórica y al quehacer de los historiadores. Como una rama de filosofía aplicada, la filosofía analítica de la historia agrupa problemas epistemológicos, éticos, ontológicos, metafísicos, filosófico-políticos, entre otros, solo que aplicados a (I) las narrativas substantivistas de la historia y (II) a la historiografía en tanto método predilecto de investigación histórica.

Un primer punto en el que Danto establece una relación crítica con las categorías hempelianas es el referente a la dicotomía explicación-predicción, propia de las teorías científicas, pero que ahora se manifiesta en la forma de la díada de teorías descriptivas y explicativas. En ese sentido, sostiene: “una teoría descriptiva es la que trata de mostrar una pauta en los acontecimientos que constituyen todo el pasado, y proyectar esa pauta sobre el futuro, manteniendo, por lo tanto, la tesis de que los acontecimientos del futuro, o bien se repetirán, o bien completarán la pauta exhibida por los acontecimientos pertenecientes al pasado. Una teoría explicativa es un intento de dar cuenta de esta pauta en términos causales”⁵⁰.

Es importante observar que la distinción planteada por Danto es distinta a la de Hempel. En el análisis hempeliano parece no haber alusión a una mecánica propiamente causal, sino solamente a correlaciones empíricas, lo cual se llega a

⁴⁷ Al respecto véase Elster, J., “One Social Science or Many?”, en: *UNESCO 2010 World Social Science Report*, Nueva York: Naciones Unidas, 2010.

⁴⁸ Señala Danto al respecto: “La expresión ‘filosofía de la historia’ abarca dos diferentes clases de investigación. Me referiré a ellas como filosofías de la historia *sustantiva* y *analítica*. La primera de ellas se encuentra conectada con la investigación histórica normal, lo que significa que los filósofos substantivos de la historia, como los historiadores, se ocupan de dar cuenta de lo que sucedió en el pasado, aunque quieren hacer algo *más* que eso. Por otro lado, la filosofía analítica de la historia no solamente está conectada con la filosofía: es filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía sustantiva de la historia. Esta no se encuentra realmente conectada con la filosofía, no más que la propia historia. Este libro constituye un ejercicio de filosofía analítica de la historia” (Danto, A., *Historia y narración*, p. 29).

⁴⁹ Al respecto, señala Danto lo siguiente: “...pienso que la filosofía sustantiva de la historia es una actividad erróneamente concebida y que se basa en una confusión básica. Argumentaré que es un error suponer que podemos escribir la historia de los acontecimientos antes de que los acontecimientos mismos hayan sucedido. Se podría expresar el error del siguiente modo: se trata de un intento, por parte de esos filósofos [quienes defienden proyectos substantivistas], de dar descripciones de acontecimientos temporalmente inapropiados, de describir acontecimientos de una forma en que no pueden ser descritos en el momento en que se realiza ese intento” (*ibid.*, p. 50).

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

confundir con relaciones probabilísticas⁵¹.

Un buen ejemplo de una teoría que conjuga elementos descriptivos y explicativos es el marxismo, pues en este tanto se describe a la historia como la historia de la lucha de clases, como se explica que mientras sigan operando ciertas fuerzas causales que corresponden a factores económicos, seguirán siendo válidas las explicaciones ofrecidas por la teoría⁵². Este punto es importante, pues traza una distinción entre filosofías de la historia que explican todo el pasado y aquellas que pretenden explicar la totalidad de la historia, pretendiendo abarcar con ello el futuro. Como veremos, mientras que el segundo proyecto colapsa frente a sus pretensiones totalizantes, el primero puede ser rescatado mediante el recurso contrafáctico al momento en el que dejen de operar las fuerzas causales F y “entonces la explicación de los eventos históricos futuros deberá también cambiar”. En suma, esta posibilidad de reajustar las predicciones futuras en función de la variación de las fuerzas causales parece ser la diferencia entre la filosofía sustantiva hegeliana —esencialmente totalizante— y la filosofía marxista de la historia⁵³. Finalmente, el filósofo sustantivo de la historia y el historiador académico no realizan la misma labor, pues mientras el primero quiere ver a la historia en su conjunto, incluyendo la pauta de desarrollo de acontecimientos futuros, el segundo realiza su labor solo abocado a eventos pasados⁵⁴.

Ya en concreto, Danto va a formular un conjunto de críticas contra el proyecto de una filosofía sustantiva de la historia. De estas, nos parece especialmente relevante mencionar cuatro, las cuales se pueden resumir en los siguientes enunciados: (I) aun si la filosofía sustantiva de la historia es un intento de construir una teoría científica de la historia, es un intento bastante pobre pues sus resultados predictivos han sido escasos⁵⁵. A ello se puede agregar una segunda crítica hempeliana (i.1) consistente en que estaríamos más bien frente a pseudo-ciencias o pseudo-teorías científicas, en la medida que sus leyes históricas no adoptan la forma de hipótesis universales válidas, tal como vimos supra. Sin leyes o hipótesis válidas, los resultados predictivos son evidentemente pobres.

(II) En segundo lugar, “las filosofías sustantivas de la historia están interesadas en... la profecía”⁵⁶. Esta no es una simple afirmación sobre el futuro, pues las predicciones también lo son. Además de ello, es un tipo de enunciado por el cual se predica el futuro de una forma que es solo adecuada para el pasado, es decir, como *fait accompli*. Nuevamente, esta crítica se puede acentuar con elementos hempelianos, pues la profecía (II.1) vulneraría la forma prototípica de la hipótesis universal o ley general de la historia, que es la forma probabilística o estadística. Tratar al futuro como pasado implica fijar en la descripción un hecho

⁵¹ Agradezco a uno de los árbitros anónimos por esta pertinente observación, que distancia a Danto de Hempel.

⁵² *Ibid.*, p. 31.

⁵³ Esto queda bastante claro en la explicación de la base real de la ideología, que Marx traza en *La ideología alemana* y que analizaremos más adelante. Al respecto, resulta interesante notar el cambio de registro en el lenguaje de Marx cuando se pasa de las fuerzas que constituyen la base real de la ideología, hasta ahora vigentes en toda la historia, y el momento futuro del comunismo, en el que el lenguaje migra a uno de tipo profético. Cf., Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 42-68.

⁵⁴ Danto, A., *Historia y narración*, p. 35.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42.

sobre el que hoy en día solo hay cierta probabilidad de acaecimiento.

En tercer lugar (III) hay un problema en el tipo de enunciado propio de la filosofía sustantiva de la historia. Este problema se vincula al contexto de significado de un acontecimiento histórico. Mientras los historiadores académicos otorgan significado a un acontecimiento histórico por referencia a un contexto dado – ya sea político, económico, social, etcétera—, el filósofo sustantivo se refiere a la historia como una suerte de meta-contexto, como totalidad y contexto más amplio posible⁵⁷. Sin embargo, por definición, ello vulnera las condiciones de significatividad de los eventos históricos. Si estos son significativos por referencia a un contexto dado, ¿cómo podrían serlo por referencia a un contexto total? Más aun, ¿no es el término “contexto total” una contradicción en los términos? Por tercera vez esta crítica puede ser complementada con elementos hempelianos, en la medida que (III.1) en la explicación de la filosofía sustantiva de la historia ya no habría referencia a unos hechos base C relevantes, pues para determinar la relevancia de los hechos respecto de una cadena explicativa o predictiva se requiere de la selección de aquellos que se consideran relevantes como causas de una consecuencia. Si el proyecto substantivista prescinde del contexto significativo, y lo abstrae a la totalidad de la historia, queda la interrogante de cuál es el criterio de selección de relevancia entre los hechos base, para imputarles significatividad. El filósofo de la historia puede superar esta crítica a un costo metafísico bastante alto: “...podría decir que el conjunto de la historia adquiere su significado de algún contexto no histórico, por ejemplo alguna intención divina”⁵⁸, pero con ello, además, escapa al control racional de las teorías científicas.

Finalmente, (IV) la filosofía sustantiva de la historia carece de un punto de partida cognitivo para poder formular el tipo de enunciado descriptivo que le debería interesar: “los historiadores describen algunos acontecimientos del pasado mediante referencia a otros acontecimientos futuros respecto a los primeros, pero pasados para el historiador, mientras que los filósofos de la historia describen ciertos acontecimientos del pasado mediante referencia a otros acontecimientos, que son futuros tanto con respecto a esos acontecimientos, como al historiador mismo. Y quiero mantener que no podemos disponer de un punto de partida cognitivo que haga posible esa actividad”⁵⁹.

Las críticas hasta aquí expuestas parecerían frustrar cualquier proyecto de filosofía sustantiva de la historia. Sin embargo, queda por responder si este es realmente el caso y si la propuesta de Hempel y las críticas de Danto a la filosofía sustantiva de la historia hacen inviable cualquier reconstrucción de dicho proyecto. Para ello, resulta de utilidad analizar en qué medida las tesis de la filosofía hegeliana de la historia que se analizaron supra se pueden ver puestas en cuestión por las críticas hasta aquí presentadas. Las tesis y críticas, en relación de correspondencia, se resumen en el siguiente cuadro:

Cuadro 1: Tesis hegelianas y críticas al proyecto de una filosofía sustantiva de la historia

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

Tesis de la filosofía sustantiva de la historia en Hegel	Críticas de Danto y Hempel
Tesis 1: La filosofía de la historia universal debe abocarse a asir y reconstruir el movimiento de la Idea mediante la razón.	Crítica: La filosofía sustantiva de la historia carece de un punto de partida cognitivo para poder formular el tipo de enunciado descriptivo que le interesa. Este enunciado describe acontecimientos del pasado por referencia a otros acontecimientos no solo futuros respecto a los primeros sino también al propio historiador. Por ello, su punto de partida cognitivo escapa a las facultades racionales de los hombres.
Tesis 2: El despliegue de la historia universal se dirige a una finalidad, que consiste en la realización de la Idea a través los pueblos de la historia.	Crítica: si la filosofía sustantiva de la historia es un intento de construir una teoría científica de la historia, es un intento pobre, pues sus resultados predictivos han sido escasos. Además, estaríamos frente a pseudo-ciencias o pseudo-teorías científicas, en la medida que sus leyes históricas no adoptan la forma de hipótesis universales válidas. Sin leyes o hipótesis válidas, los resultados predictivos son evidentemente pobres. Finalmente, no hay control racional mediante el cual se puede afirmar que los pueblos realizan la Idea.
Tesis 3: Los individuos actuantes en el mundo son los medios por los cuales la historia despliega su finalidad.	No hay una crítica explícita de Danto respecto a esta tesis.
Tesis de la filosofía sustantiva de la historia en Hegel	Críticas de Danto y Hempel
Tesis 4: La Idea es el sujeto de la historia, y la reconstrucción de su despliegue es el objeto de la filosofía de la historia.	Crítica: Hay un problema en el tipo de enunciado propio de la filosofía sustantiva de la historia. Este se vincula al contexto de significado de un acontecimiento histórico. Mientras los historiadores académicos otorgan significado a un acontecimiento histórico por referencia a un contexto dado –ya sea político, económico, social, etcétera–, el filósofo sustantivo se refiere a la historia como una suerte de meta-contexto, como totalidad y contexto más amplio posible. Pero por definición, ello vulnera las condiciones de significatividad de los eventos históricos. Si estos son significativos por referencia a un contexto dado, ¿cómo podrían serlo por referencia a un contexto total? Un corolario de ello es que existe una imposibilidad de tratar a la Idea como sujeto de la historia, pues esta parece remitir al contexto de contextos que, como se ha visto, representa una imposibilidad.
Tesis 5: la filosofía de la historia postula un despliegue total de la razón, que corresponde con el momento en que esta alcanza su fin, por ello, el proyecto presenta un tenor escatológico y teológico.	Crítica: "...las filosofías sustantivas de la historia están interesadas en... la profecía". Esta no es simple afirmación sobre el futuro, pues las predicciones también lo son. Es además un tipo enunciado por el cual se predica del futuro de una forma que es solo adecuada para el pasado, como <i>fait accompli</i> . Con ello, se vulneraría la forma prototípica de la hipótesis universal o ley general de la historia, que es la forma probabilística o estadística.

Fuente: Elaboración propia

Como se puede apreciar, las críticas de Danto son potentes, en la medida que ponen en cuestión –implícita o explícitamente– al menos cuatro de las cinco tesis que atribuimos al proyecto de filosofía sustantiva de la historia de Hegel. Sin embargo, las tesis 3 y 4 del proyecto hegeliano son insuficientemente analizadas por Danto y se vinculan, más que a temas metodológicos y epistemológicos, a una discusión ontológica.

Ahora bien, ¿sería justo atribuir las mismas críticas a la filosofía de la historia que Marx presenta en *La ideología alemana*? En lo sucesivo se tratará de argumentar que las críticas de Hempel y Danto a la filosofía sustantiva de la historia no afectan al proyecto marxiano, al menos en los términos expuestos en *La ideología alemana* y la concepción materialista de la historia que ahí se ofrece. Con ello estará el terreno preparado para caracterizar la noción de ideología en dicha obra.

Filosofía de la historia en *La ideología alemana*

Marx inicia la primera sección de *La ideología alemana*, dedicada a Feuerbach y, en general, al pensamiento neohegeliano, con una recapitulación irónica de lo que llama el “proceso de putrefacción del espíritu absoluto”⁶⁰. Este proceso remite a las discusiones de la filosofía alemana principalmente entre 1842 y 1845, por las cuales se formaron bandos de interpretación del legado de Hegel, así como de crítica e incluso abandono de su pensamiento. Hacia el pensamiento neohegeliano se van a dirigir las críticas marxianas sobre la concepción idealista de la historia universal.

El primer problema que Marx identifica respecto de la filosofía alemana es su estrechez a dos niveles: (I) no salir del terreno de la filosofía y, con ello, permanecer en el terreno de la mera especulación respecto de procesos históricos, sociales y económicos; (II) no haber salido, incluso, del sistema filosófico hegeliano. Este se habría tomado como una suerte de dogma que impide a la crítica alemana criticar a su vez sus propias premisas filosóficas⁶¹.

Sin embargo, por otra parte, un segundo problema más grave consiste en que toda la crítica alemana se habría limitado “a la crítica de las ideas religiosas”⁶². Ello quiere decir que el objetivo último de toda filosofía en clave de sistemática hegeliana consistía en la articulación de ideas de todo tipo –por ejemplo, metafísicas, políticas, jurídicas, entre otras– en el marco de un sistema teológico. Como hemos expuesto, este es un rasgo distintivo de la filosofía de la historia hegeliana y es una herencia directa de la crítica posterior a la que Marx se opone. Una consecuencia de esta forma de pensamiento tiene repercusión directa sobre el problema de la ideología, pues en la medida que se produce una reducción conceptual conducente a un sistema filosófico, tanto los hegelianos “viejos” como los “nuevos” son víctimas de un mismo tipo de crítica meramente conceptual. El fino hilo que enlaza a ambos bandos queda graficado en la siguiente cita de Marx: “...como para estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y,

⁶⁰ Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁶² *Ibid.*

en general, los productos de la conciencia por ellos sustantivada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia”⁶³.

Esta crítica de Marx no es nueva y ya aparecía articulada en los escritos de los últimos años de su periodo de juventud. Sin embargo, ahora aparece enlazada a las dos tradiciones posthegelianas: tanto los antiguos hegelianos, para quienes los productos de la conciencia eran la expresión del despliegue histórico de una entidad que los trasciende (el espíritu, la Idea o la razón), como los neohegelianos, quienes sienten la necesidad de mostrar la contingencia de esos productos de la conciencia, pero mediante una crítica insuficiente. Ambos son pasibles del mismo defecto. Para ellos, basta con el llamado ético para trocar la conciencia y liberarse de las barreras ideológicas que la mantienen presa de la sistemática teológica de los antiguos hegelianos. El problema es que esta crítica es meramente interpretativa: “Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación”⁶⁴. El uso del término “interpretación” en este pasaje es interesante, pues parece que para escapar de la trampa ideológica en la que se mantienen cautivos todos los críticos y defensores hegelianos, es necesario reemplazar una interpretación de los productos de la conciencia por una suerte de descripción real de las condiciones de producción de dichos productos, es decir, hace falta pasar de una crítica y lucha contra frases a una descripción de condiciones de producción y reproducción de condiciones sistémicas. Esto es precisamente lo que parece hacer Marx en la sección llamada “La base real de la ideología” y es un punto que será central para que el pensamiento marxiano pueda escapar a un conjunto de críticas sobre el tipo de explicación histórica formuladas por Hempel.

Nuevamente es importante mencionar que la operación básica que parece estar criticando Marx en estos pasajes es el de la sustitución de una descripción de la realidad por una especulación interpretativa de la misma, producto de la imputación de una teleología de corte religioso a una realidad que debe dirigirse a cierto fin a pesar de sí misma. Es por ello que Marx va a tratar de identificar las presuposiciones (o premisas) reales de las que debe partir una filosofía auténtica⁶⁵.

En conexión con lo hasta aquí discutido, la sección titulada “Historia”, primera de “La ideología en general y la ideología alemana en particular”, -desarrolla las que Marx considera que son las cinco presuposiciones o premisas fundamentales del desarrollo de la historia humana. Las mismas son las siguientes:

Los hombres requieren, para poder vivir, de la producción de los medios para satisfacer sus necesidades⁶⁶.

Con la satisfacción de la primera necesidad, que asegura la existencia, se

⁶³ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

generan nuevas necesidades⁶⁷.

Los hombres que recrean las condiciones de su propia vida, comienzan, a la vez, a procrear. Ello da lugar a la formación de familias, primera forma de relación social⁶⁸.

La producción de la propia vida, en el trabajo, y de la ajena, en la procreación, tiene una manifestación de doble faz: en la forma de una relación natural y como una relación social de cooperación. Los modos de producción expresan estas formas de cooperación social y varían a lo largo de la historia⁶⁹.

Producción de la conciencia, que no posee carácter “puro”, en el sentido de liberado de materialidad. En suma, la conciencia también posee un sustrato material, el lenguaje⁷⁰.

La existencia de individuos humanos vivientes es la premisa⁷¹ fundamental de la historia y lo que diferencia a estos individuos de otras especies de animales es, más que la producción de formas de conciencia, la producción de sus medios de vida. Esta es una de las tesis más fuertes de la filosofía marxiana y presupone que la producción de la vida material humana está mediada por la producción de sus medios de vida⁷². No obstante, no se trata de una mera producción en el sentido de supervivencia, sino que está ya determinada por el modo de vida de los hombres⁷³, que involucra aspectos culturales⁷⁴. En la medida que la producción de los medios de vida se torna más compleja en tanto se multiplica la población, aparecen formas de intercambio y producción más sofisticadas entre las sociedades humanas. Como apunta Marx al respecto: “hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica de modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división de trabajo”⁷⁵.

A continuación, con la aparición de una división del trabajo para satisfacer las condiciones de producción de la vida material humana, aparece también una separación entre ciudad y campo. Mientras que en las ciudades se concentra el

⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁷¹ El término en alemán empleado por Marx es *die Voraussetzungen*, el cual se traduce mejor como “presuposiciones” o “condiciones prácticas” (puestas como condiciones de la historia). La traducción de “premisa” ofrece un registro lógico más afín a una lectura positivista del tema abordado por Marx. Dicha acotación sigue la línea propuesta por Levy del Aguila. Aquí, sin embargo, se ha mantenido la terminología de “premisas” debido a que se encuentra ampliamente difundida en la traducción de la obra marxiana. No obstante, es importante recordar la salvedad aquí expuesta. Cf., Del Aguila, L., *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2016, p. 103, p. 198.

⁷² Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 16.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Como observó correctamente uno de los revisores anónimos del presente artículo, la referencia a aspectos culturales no aparece expresamente en el texto de Marx. No obstante, forma parte de una interpretación no tan rígida de las exigencias de una concepción materialista de la historia, es decir, una que recae no solamente en las exigencias biológicas de la existencia humana, sino también en las condiciones culturales y sociales que la posibilitan. He desarrollado este punto en Sotomayor, J.E., *Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Karl Marx*, Tesis (Filosofía), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018. Recuperado de: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13385>

⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

trabajo industrial y comercial, en el campo se concentra el trabajo agrícola⁷⁶. A su vez, cada fase de desarrollo de la división de trabajo da lugar a una forma distinta de configuración de la propiedad, "...o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo relacionado con el material, el instrumento y el producto del trabajo"⁷⁷. A continuación, Marx presenta, de manera sumamente esquemática e incipiente⁷⁸, tres configuraciones históricas de la propiedad: la tribal, la comunal y estatal, y la feudal.

En la propiedad tribal las condiciones de producción y extracción de recursos —mediante, por ejemplo, caza o pesca— presuponen la existencia de grandes masas de tierra sin cultivar⁷⁹. Asimismo, la división del trabajo y la organización social responden a variantes a mayor escala de la organización familiar, es decir, se trata de lo que Marx llama una división natural del trabajo. Sin embargo, una forma peculiar de esta organización social, que es la existencia de esclavos, será particularmente importante en las instancias superiores de desarrollo del comercio. Paulatinamente diversas tribus forman alianzas y relaciones entre sí, y con ello se establecen ciudades. A estas corresponde un nuevo estadio en el desarrollo de la propiedad, pues se trata de una propiedad comunal y estatal⁸⁰. Aquí sigue siendo importante la esclavitud y a la par se desarrollan variantes mobiliarias e inmobiliarias de propiedad. Finalmente, en este estadio se forman dos contraposiciones importantes: entre el campo y las ciudades y, al interior de las ciudades, entre hombres dedicados al comercio y aquellos dedicados a la producción de mercadería⁸¹. Como veremos más adelante, esta contraposición al interior de las ciudades da pie a las categorías de pequeña y gran burguesía.

Hasta este punto el análisis sobre el desarrollo histórico de las sociedades es endógeno en el sentido de que solo toma en cuenta variables internas a cada comunidad para explicar el desarrollo de intereses de clase y de nuevas concepciones sobre la propiedad. Es por ello que se introduce una segunda perspectiva externa, cuyo centro gravita en torno a la guerra y los procesos de conquista de unas naciones o pueblos por otros⁸². Los procesos violentos son interesantes porque pueden representar un corte abrupto de procesos históricos y su vuelta a un punto inicial de desarrollo. Aun con ello, algunos pueblos como los bárbaros incorporaron la violencia y la guerra a sus esquemas de desarrollo social y económico. Para estos pueblos, la expansión territorial representa la única forma —o, en todo caso, la más eficiente o rentable— de satisfacer las demandas crecientes de la expansión poblacional⁸³.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Lo incipiente de esta exposición es reconocido por el propio Marx y Engels en textos posteriores como el Prólogo de la *Contribución de la crítica de la economía política*. Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI, 2013, pp. 3-7.

⁷⁹ Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.* Para la recepción y desarrollo de esta idea en la tradición del pensamiento marxista es imprescindible remitir a Lenin, V.I. "El imperialismo, fase superior del capitalismo", en: *Obras*, v. V, Moscú: Editorial Progreso, 1973, pp.

Finalmente, a través de desarrollos históricos intermedios, representados por la propiedad privada romana, base del derecho privado contemporáneo (en ramas tales como el derecho de los contratos, los derechos reales y aquellos derechos ligados a la responsabilidad civil⁸⁴) llegamos a la tercera configuración histórica de la propiedad: la de tipo feudal “o por estamentos”⁸⁵. En este caso, se produce una suerte de inversión particular de la configuración inmediatamente anterior. En la propiedad feudal el desarrollo social parte ya no de la ciudad, sino del campo. Ello es así debido a un conjunto de condiciones históricas como la reducción poblacional o el ocaso de las grandes ciudades de la antigüedad, que sentó las bases para el desarrollo de extensas áreas aptas para la agricultura⁸⁶. A diferencia de las configuraciones tribal y comunal, en este caso parece reemplazarse a la figura del esclavo por la del siervo, una clase social al servicio de una nobleza local que dista de la opulencia de los imperios clásicos. Ahora bien, a esta estructura organizacional en el campo se sumaban formas corporativas de propiedad en las ciudades y, finalmente, organizaciones o gremios de artesanos⁸⁷.

Precisamente el surgimiento de los gremios es el producto de una serie de presiones que se comenzaron a condensar por sobre los artesanos: una creciente competencia de mano de obra proveniente del campo y presiones por parte de la nobleza de las ciudades⁸⁸. Con todo ello ya tenemos las dos manifestaciones por antonomasia de la propiedad en el periodo feudal: propiedad territorial (acompañada del trabajo de siervos en el campo) y una fuerza de trabajo que dirigía un pequeño capital urbano y cuya manifestación más reconocida es la de los oficiales o artesanos mayores de los gremios urbanos.

Lo que ha señalado Marx hasta este punto le permite trazar las líneas de una metodología de investigación que no recurre a forma alguna de falsificación de la realidad. De lo que se trata, en los propios términos del filósofo de Tréveris, es de mostrar “...la trabazón existente entre la organización política y social y la producción”⁸⁹. Con esto, se hace visible que formas institucionales como el Estado y la propia organización social son productos, o brotan, del proceso de vida de los hombres. A continuación, una segunda tesis muy fuerte se agrega a la primera: “La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real”⁹⁰. Se puede hacer explícita una crítica que subyace a la reconstrucción de Marx: las formas de conciencia enajenada no se combaten a través de frases, como tratando de mostrar que estas están erradas e interpretándolas de otro modo. Esto es lo que hacen los

161-210.

⁸⁴ Cf. Larenz, K., *Metodología de la ciencia del derecho*, Barcelona: Ariel, 1980, en especial la primera parte.

⁸⁵ Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 19.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁰ *Ibid.*

autores neohegelianos, sobre los que Marx ha ironizado tanto al inicio de *La ideología alemana*. Frente a ello, de lo que se trata es de mostrar que las formas de conciencia se asientan en una práctica material cuyo origen último es la satisfacción de necesidades humanas elementales y la reproducción de los medios para satisfacer dichas necesidades. La relación entre configuraciones de la conciencia y satisfacción de necesidades queda bastante clara en el siguiente pasaje: “los hombres son los productores, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias”⁹¹.

Por contraposición, en la ideología las formas de conciencia y las relaciones entre los hombres aparecen invertidas –como en una cámara oscura, en la conocida formulación de Marx– y lo que es un producto de la conciencia, tal como las ideas filosóficas, puede aparecer como productor de lo que, en realidad, es un producto (por ejemplo, las relaciones entre los hombres). En un pasaje que recuerda las críticas del joven Marx contra la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx concluye: “totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo”⁹². El método marxiano obliga al investigador a partir de la intervención fáctica del hombre en el mundo, de la creación de su proceso vital, para encontrar en este escenario los elementos que dan lugar a una configuración ideológica de la conciencia, pues “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”⁹³.

Finalmente, otra de las consecuencias importantes de partir de la producción de los medios de vida, más que de las sublimaciones de la conciencia humana, es que con ello se destierra la apariencia de sustantividad de dichas configuraciones. Esto es interesante y tiene consecuencias importantes en la filosofía de la historia sustantiva, pues desplaza al sujeto de la historia desde la Idea hacia la praxis de los hombres.

Hasta este punto las observaciones de Marx son críticas respecto de la metodología idealista y programáticas respecto del proyecto propio. Si bien el filósofo de Tréveris ha expuesto la que considera la primera premisa de la historia, falta aún el desarrollo de un esbozo de explicación del devenir histórico que ha llevado hasta la Modernidad y que ha hecho posibles formas de pensamiento como el hegeliano. Es para completar este vacío, antes de hacer explícita la base real de la ideología, que Marx dedica una sección al esbozo del proceso histórico ahora liberado de la inversión ideológica del idealismo. Es aquí donde ofrece la formulación de las cuatro premisas o presuposiciones faltantes, que hemos presentado hacia el inicio de esta sección.

La primera premisa de la existencia humana, va a insistir Marx, “...es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir”⁹⁴. Esta cita es importante pues –en una primera lectura– se podría entender que, desde

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.* Cf. Marx, K. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010, pp. 109ss.

⁹³ Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 21.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 22.

un punto de vista koselleckiano⁹⁵, traza una discontinuidad entre tiempo histórico⁹⁶ y tiempo prehistórico. En ese sentido, los hombres harían historia cuando exceden las condiciones mínimas de supervivencia, por debajo de cuyo umbral solo pueden perpetuar una existencia miserable. La historia, en tanto producto cultural de comunidades de hombres, requiere de la satisfacción de la primera premisa entendida en términos de un poder vivir para hacer historia. Esta interpretación se vería favorecida por los ejemplos que Marx ofrece respecto de lo que se necesita para poder vivir: "...para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más"⁹⁷. Como se ve, no se trataría de las condiciones mínimas para perpetuar una existencia, sino de las condiciones para vivir como miembro de proto-comunidades humanas. Con todo ello, el primer hecho histórico es la producción de los medios para perpetuar esta vida material, es decir, la producción de medios para poder vivir⁹⁸. Si la historiografía no parte de este primer hecho, esta no cuenta con una base terrenal o real y es pasible de desvaríos por los cuales las formas culturales y productos de la conciencia podrían guiar (más nunca fuera de una base terrenal) su despliegue. Esta incapacidad de identificar al primer hecho histórico es, además, un defecto central de la historiografía alemana, frente a los incipientes desarrollos de sus pares ingleses y franceses⁹⁹.

No obstante, es cuestionable extraer la división entre tiempo histórico y tiempo prehistórico del texto de Marx. El filósofo de Tréveris se mofa de los historiadores alemanes "...que hacen desfilar ante nosotros los 'tiempos prehistóricos', pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la 'prehistoria' a la historia en sentido propio"¹⁰⁰. Pareciera, más bien, que para Marx todo lo que hay es historia social más o menos miserable, más o menos cultivada, según los casos, pero siempre historia. No hay pues un más allá de la historia que, por ejemplo, vaya por fuera de las "premisas". Asimismo, respecto de la idea de proto-comunidades, la misma no se encuentra en el planteamiento marxiano sobre el desarrollo histórico. En su lugar puede haber comunidades sujetas a formas de explotación de diversa naturaleza, pero ello no las hace "proto" salvo en la clave antedicha¹⁰¹. Al respecto, hay una nota tachada al inicio de la sección "La ideología en general y la ideología alemana en particular" que es bastante clara al respecto: "Conocemos solo una ciencia, la ciencia de la historia. Se puede enfocar la historia desde dos ángulos, se puede dividirla en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Sin embargo, las dos son inseparables: mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se con-

⁹⁵ Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 335ss.

⁹⁶ Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 22.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Debo esta observación referente a la distinción entre tiempo histórico y tiempo prehistórico, así como la llamada de atención sobre el pasaje citado a continuación, a Levy del Aguila.

dicionan mutuamente. La historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales, no nos interesa aquí, en cambio tenemos que examinar la historia de los hombres, puesto que casi toda la ideología se reduce ya bien a la interpretación tergiversada de esta historia, ya bien a la abstracción completa de la misma. La propia ideología no es más que uno de tantos aspectos de esta historia”¹⁰².

Se puede ver que aquí, ya en clave de una filosofía de la historia más amplia que la que concierne a la actividad humana, que Marx hace historia de todo el devenir de la naturaleza.

La segunda premisa es propiamente el resultado recursivo de la operación de la primera a lo largo del tiempo. Con la satisfacción del primer grupo de necesidades vitales, las comunidades humanas generan otras nuevas y más complejas. Aunque Marx vuelve a llamar a este “el primer hecho histórico”¹⁰³, parece que lo correcto es llamarlo segundo hecho histórico, ya que presupone la satisfacción de las condiciones esenciales para el desarrollo de una vida humana. En tercer lugar, tenemos que estas condiciones de recreación de la vida humana requieren de la procreación de hombres y de su formación al interior de espacios de protección y crianza. Con ello, el tercer hecho histórico parece ser la aparición de núcleos familiares a partir de los cuales se consolidan las tribus de las primeras sociedades humanas, es decir, la aparición de relaciones sociales¹⁰⁴.

Es interesante notar el orden lógico de la explicación histórica en Marx. La misma parte de las condiciones de vida y se propone en un sentido esencialmente biológico –como perpetuación de las condiciones de *autopoiesis*¹⁰⁵– como condiciones de posibilidad para el desarrollo de las formas culturales o configuraciones de la conciencia más elementales, tales como la familia. La familia brota de un proceso histórico real de hombres vivientes que crean cultura y no es una imposición conceptual que aparece por necesidad especulativa. En conclusión, en esta explicación histórica identificamos ya los elementos de la filosofía de la historia en tanto crítica de la ideología.

La producción de la vida propia y ajena, en la forma del trabajo y la procreación, se manifiesta en una doble faz: como relación natural y como relación social. En la forma de relación social requiere de modos de cooperación y modos de producción¹⁰⁶. Esta es la cuarta y penúltima premisa que guía el desarrollo histórico de una concepción materialista de la historia. A partir de la configuración de familias, el proceso histórico se hace más complejo y nos lleva a través de una “historia de la industria y del intercambio”¹⁰⁷ que adopta diversas formas a lo largo de la historia.

Después de esta cuarta premisa recién vemos emerger a la conciencia, que Marx asocia directamente con el lenguaje¹⁰⁸. Ahora bien, ello es problemático en

¹⁰²Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, 2014, nota II. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/1.htm>. Revisado el 25 de julio de 2018.

¹⁰³*Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁴*Ibid.*

¹⁰⁵Cf. Luhmann, N., *¿Cómo es posible el orden social?*, México D.F.: Herder, 2009.

¹⁰⁶Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 24.

¹⁰⁷*Ibid.*

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 25.

la estrategia explicativa de Marx, pues la conciencia ya debería estar presente en cada uno de los momentos anteriores. Si no se aceptara la tesis de que la conciencia y el lenguaje estuviesen presentes desde la primera premisa, habría que sostener que las anteriores premisas se configuran en un estadio en cierta medida instintivo¹⁰⁹.

Volviendo al contenido de la premisa en tanto tal, las relaciones sociales que se han ido articulando para asegurar las condiciones de perpetuación de la especie humana son posibles solamente a través del medio del lenguaje, que es la forma materialista de manifestación de la conciencia: “el ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje”¹¹⁰. Más aun, “el lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres”¹¹¹. Inicialmente el lenguaje expresa las relaciones de asombro del hombre frente a las fuerzas naturales y, con ello, asume configuraciones religiosas (en específico, de una religión natural). Sin embargo, luego es partícipe de la división del trabajo¹¹² y de los procesos de emergencia de un aparato estatal primitivo. A partir de este punto se suceden una serie de configuraciones que se analizarán con más detalle en la siguiente sección.

Saliendo de la cámara oscura de la conciencia. La base real de la ideología.

A continuación, planteamos una lectura cercana al texto marxiano, respecto de las que se consideran las bases reales de la ideología.

Primer constituyente: intercambio y la fuerza productiva

Desde el punto de vista de Marx, la división del trabajo entre físico y espiritual –o intelectual– se superpone con la separación de campo y ciudad y, con ello, se abre el espacio para el origen de “la política en general”¹¹³. Esto es así en la medida que las ciudades requieren de una administración, una policía y un sistema de administración de impuestos –además de una política fiscal–. Todos estos son cargos que se generan en y dinamizan a las ciudades. Adicionalmente, la división entre el campo y la ciudad establece una distinción entre dos clases sociales, respecto de las cuales se comienzan a atribuir caracteres distintivos. Esta nueva bipartición de clases queda graficada en la siguiente cita: “la contraposición entre la ciudad y el

¹⁰⁹Debo esta observación a uno de los revisores anónimos del presente artículo.

¹¹⁰*Ibid.*

¹¹¹*Ibid.*

¹¹²*Ibid.*, pp. 26ss.

¹¹³*Ibid.*, p. 42.

campo solo puede darse dentro de la propiedad privada. Es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le viene impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente su antagonismo de intereses”¹¹⁴.

La última parte de la cita requiere elucidación, ¿en qué podría consistir el antagonismo de intereses entre ciudadanos y campesinos? Parece ser que el mismo depende de que mientras que las presiones urbanas sobre la producción rural procuran precios más bajos para los productos que se comercian en la ciudad, los habitantes del campo desean lograr más capital para desarrollar una forma de agricultura y ganadería más sofisticada, o para migrar eventualmente a las ciudades¹¹⁵. Claramente se ve emerger un antagonismo de clases porque sin la producción rural la nueva burguesía urbana no puede funcionar, pero sin el consumo de la producción rural, los campesinos tampoco pueden subsistir (más allá de formas primitivas de intercambio, que nos llevan nuevamente a las primeras manifestaciones del desarrollo histórico-social).

Finalmente, a estas modificaciones introducidas por la división campo-ciudad se suma la forma de dicha división: la distinción entre el capital y la propiedad sobre la tierra¹¹⁶. Como apunta Marx: “la separación de la ciudad y el campo puede concebirse también como la separación del capital y la propiedad sobre la tierra, como el comienzo de una existencia y de un desarrollo del capital independientes de la propiedad territorial, de una propiedad basada solamente en el trabajo y el intercambio”¹¹⁷. La exacerbación de estas formas incipientes de capital-trabajo y capital-intercambio –cuyos orígenes Marx rastrea en la Edad Media– las vemos en varias manifestaciones contemporáneas del capitalismo: trabajadores altamente especializados, cuyo capital-cultural es su principal valor de mercado¹¹⁸, por sobre su propiedad privada, y fenómenos de intercambio y especulación financiera en los que el capital lleva hasta sus límites la abstracción del dinero y el intercambio¹¹⁹.

Un fenómeno urbano se sumó a estos cambios en la estructura social y consistió en que, al interior de la gran clase social urbana, se comenzaron a desarrollar organizaciones gremiales, producto de una división de oficios, la reproducción de una destreza aprendida a lo largo de toda una vida y la estructura feudal de la Edad Media¹²⁰. Como apunta Marx, existía un fuerte apego gremial debido a que el capital del que disponían los artesanos u otros gremios era estable, es decir, formado por la vivienda urbana, las herramientas del oficio heredadas y una

¹¹⁴*Ibid.*, p. 43.

¹¹⁵Cf. Moore, B., *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona: Península, 1973.

¹¹⁶Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 43.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸Cf. Bourdieu, P., *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

¹¹⁹Cf. Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid: Akal, 2015, pp. 271ss. Asimismo Durand, C., *Fictitious Capital*, Londres: Verso, 2016. Finalmente, para una perspectiva histórica Meiksins, E., *The Origin of Capitalism*, Londres: Verso, 2017.

¹²⁰Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 43.

clientela cautiva desde hacía varias generaciones.

A este estadio medieval de desarrollo del capitalismo le sucedió uno más complejo que requería de elementos adicionales para su adecuado funcionamiento. A diferencia de la variante medieval, en la que primaba un bajo índice de circulación de productos y un apego tradicional por ciertos oficios y comerciantes, en las nuevas variantes, más impersonales, se requería de medios de comunicación más desarrollados y mayor seguridad pública para evitar actos de pillaje o sabotaje comercial¹²¹. Lo crucial de la nueva fase de desarrollo del capitalismo estriba en que con el desarrollo del comercio, los gremios urbanos se agruparon frente a la nobleza para defender sus intereses respecto de la expansión del comercio o sobre el desarrollo de las comunicaciones. Estos grupos de defensa locales tomaron contacto con aquellos de otras ciudades y con ello se formaron alianzas de gremios que trascendían el contexto de pequeñas ciudades y que, sin embargo, defendían un mismo tipo de interés. Desde el punto de vista de Marx, aquí yacen las bases para el surgimiento de una clase burguesa¹²². A esta explicación agencial sobre la formación de ciertos intereses de clase, Marx suma una segunda explicación de corte más bien estructural: con el surgimiento de las nuevas formas de producción y comercio se fueron gestando condiciones comunes de vida y trabajo en las ciudades. Al respecto, la siguiente cita resulta iluminadora: “Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres”¹²³.

El tercer momento del desarrollo de la explicación marxiana tiene como actor fundamental a las manufacturas, que además de constituir formas de concentración de capital bastante más sofisticadas que las anteriores, agrupaban en su interior a expertos provenientes de distintos gremios. Con esta evolución en la dinámica del capitalismo, los gremios como unidades de clase fueron sustituidos por nuevas formas de asociación de clase, que esta vez trascendían los intereses gremiales y se acercaban más a una clase agrupada bajo las mismas condiciones laborales. El objetivo de las manufacturas –inicialmente las más importantes fueron textiles– ya no consistía en el intercambio entre poblaciones o ciudades, sino el intercambio entre naciones¹²⁴. En buena cuenta la burguesía devino en una clase internacional. Fue precisamente este último rasgo el que introdujo un conflicto entre diversas naciones y, de acuerdo a Marx, desde entonces el comercio adquirió una dimensión política¹²⁵ y bélica. En las naciones más desarrolladas se comenzó a discutir medidas de promoción del comercio con las naciones amigas y de protecciones, subsidios y aranceles frente al comercio con otras potencias.

Finalmente, la manufactura se vio impulsada por procesos de colonización a partir del descubrimiento de América, y el establecimiento de nuevas rutas marítimas. Asociado a este último proceso, encontramos un decrecimiento del poder

¹²¹ *Ibid.*, p. 45.

¹²² *Ibid.*, p. 46.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 48.

e importancia social de los gremios, debido a que con el comercio el capital móvil aceleró su desarrollo, frente al capital estable o natural de los gremios. Los gremios de oficios constituían una pequeña y ahora empobrecida burguesía, mientras que los comerciantes y manufactureros formaban parte de una nueva y gran burguesía.

A este primer periodo histórico de desarrollo del capitalismo, marcado por la triada gremios-manufacturas-comerciantes, le sucedió un segundo periodo que se inicia en el siglo XVII y que desde el punto de vista de Marx duró hasta finales del siglo XVIII¹²⁶. Esta etapa estaba caracterizada por un comercio intercontinental alentado por la navegación. Dicho comercio creó las condiciones para establecer mercados en nuevas naciones, con lo que los productores encontraban nuevos consumidores en mercados interconectados¹²⁷. A este impulso del lado del capital se oponían fuerzas nacionales que establecían impuestos, aranceles y tratados que restringían el comercio. La última ratio en el arsenal de armas defensivas del comercio era la guerra. Esto, como vimos supra, no es exclusivo de esta fase de desarrollo del capitalismo, pero sí resulta endémico en el comercio europeo durante esta gran segunda fase de desarrollo.

Con el establecimiento del comercio a gran escala, las ciudades portuarias pudieron transformarse en ciudades opulentas y en el centro del comercio, mientras que las pequeñas ciudades agrupaban a pequeño-burgueses fabriles y gremiales¹²⁸. Mientras los puertos se hicieron los centros del comercio mundial y sofisticadas ciudades pobladas por nuevos y opulentos burgueses, las ciudades del interior mantuvieron una más pequeña y tradicional burguesía, salvo en los casos en los que lograron convertirse en ciudades de importancia fabril, burocrática o gubernamental. Por otra parte, un proceso de abstracción del capital se suma al de la dinámica del comercio: en este periodo comienzan a aparecer bancos y con ellos la especulación de acciones y documentos bancarios. Con ello, ve Marx un nuevo golpe a la noción de capital natural, tan importante en el momento gremial de desarrollo del capital.

Las condiciones hasta aquí descritas sientan las bases de un tercer momento o fase en el desarrollo del capitalismo, al que Marx dedica la última parte de la sección sobre intercambio y fuerza productiva. Ocurrió que el comercio y la manufactura crearon –en especial en Inglaterra– nuevas y más intensas demandas que ya no podían satisfacer las fuerzas productivas de la industria manufacturera. La nueva demanda ahora formada “fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer periodo de la propiedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo”¹²⁹.

El desarrollo que Marx ofrece en la sección “Intercambio y fuerza productiva”, constituyente de la base real de la ideología y que se ha expuesto en sus líneas fundamentales hasta aquí, muestra los resultados prácticos y mediatos de la inversión del sistema especulativo hegeliano. Ello es así porque a la necesidad especulativa del despliegue de la Idea como sujeto de la historia se antepone ahora

¹²⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁹ *Ibid.*

la elucidación sobre la interacción entre diversas formas de división del trabajo, que dan como resultado un panorama histórico enriquecido que puede ser comprendido a partir de una concepción materialista de la historia. Es en este punto que se hace explícita y comprensible la negación marxiana de la tesis de la Idea como sujeto de la historia y, por ende, de la fenomenología del espíritu como filosofía de la historia leída en clave de una teodicea. El ejercicio que Marx lleva a cabo se reiterará en periodos posteriores de su obra, incrementando progresivamente la complejidad de la explicación a través de nuevas herramientas conceptuales provenientes, principalmente, de la economía política.

Segundo constituyente: la relación entre el Estado y el Derecho y la propiedad

En esta sección Marx analiza las manifestaciones o formas históricas que adopta la propiedad, comenzando con la propiedad tribal¹³⁰. Esta forma primitiva de propiedad se corresponde con la categoría jurídica de la posesión¹³¹ por parte de los individuos. Ello quiere decir que la propiedad tribal es estatal, pero se permite que los individuos la disfruten en tanto les sea útil. En el análisis estrictamente jurídico, se sostiene que la propiedad es el derecho real más completo, lo que significa que atribuye a quien lo detenta un haz más completo de titularidades sobre el bien –por ejemplo, usar, disponer, enajenar, disfrutar, entre otros¹³²–, mientras que la posesión es un simple derecho de uso. El nombre de propiedad tribal puede hacer pensar que estamos frente a una manifestación muy antigua de derecho de propiedad, pero Marx considera que sus manifestaciones se extienden hasta ejemplos de la Edad Media, como es el caso de la propiedad feudal¹³³. A esta forma imperfecta de propiedad se le opone una forma más perfecta, que es la de tipo inmobiliario¹³⁴. Finalmente, en la propiedad privada moderna tenemos un complejo sistema de deuda pública –compuesto por crédito comercial, valores del Estado en la Bolsa, dinero que circula en el mercado y un complejo sistema de impuestos– que fundamenta la existencia y mantenimiento del Estado. Este aparece como una organización a la que voluntariamente se somete la burguesía en la medida que permite una “mutua garantía de su propiedad y de sus intereses”¹³⁵. Tenemos entonces un Estado que es la forma en que la clase dominante –la burguesía– hace valer sus intereses, su medio por excelencia para garantizar su propiedad frente a amenazas internas y externas¹³⁶.

El sistema jurídico burgués que resulta de la protección de la propiedad privada es uno en el que prevalece la ley y se genera la ilusión de que hay una voluntad libre de los ciudadanos, en la que se hace abstracción de la base real

¹³⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹³¹ Cf. Jhering, R., *La teoría de la posesión*, Madrid: Reus, 2004.

¹³² Cf. Mommsen, T., *Compendio del derecho público romano*, Pamplona: Analecta, 1999.

¹³³ Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 54.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cf. Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2006.

que consiste en una tensión entre burguesía, otras clases sociales y el Estado¹³⁷. Un buen ejemplo de esta correspondencia del Derecho a las exigencias de una nueva clase social lo tenemos en el caso del puerto de Amalfi, primera ciudad que “en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, [y que fue a la vez aquella en que se desarrolló] un derecho marítimo”¹³⁸. Lo llamativo de todo ello es que se empleó el modelo del derecho romano, pues en este existía ya un desarrollo paralelo del concepto de propiedad privada y derecho privado, aunque no atado a las consecuencias industriales que se comenzaron a presentar desde la Edad Media.

Todo el desarrollo que ofrece Marx en este punto lo lleva a un corolario relevante desde el punto de vista de la ideología: el Derecho, al igual que la religión, carece de historia propia¹³⁹. Su historia remite más bien a la de un conjunto de relaciones industriales, comerciales y de propiedad entre los hombres.

Elementos ideológicos en el Derecho

Marx sostiene que el Derecho privado moderno realiza un movimiento universalizador en la medida que se muestra como el resultado de una voluntad general que se expresa en categorías jurídicas y leyes con pretensión de universalización. En ese extremo su planteamiento es correcto: en efecto, en lo que se suele llamar paradigma del Estado de Derecho, uno de los elementos centrales consiste en la figura de la ley como instancia universal y abstracta, acordada por el parlamento en tanto representante de la voluntad general y destinada a regular la vida en comunidad sobre diversos aspectos¹⁴⁰. Sin embargo, en el lema en latín de la propiedad como *jus utiendi et abutiendi* (derecho de usar y de abusar; consumir o destruir)¹⁴¹ se muestra la desvinculación del Derecho respecto de la comunidad y la ilusión de la libre voluntad privada. Creer que el derecho de propiedad permite el abuso de la misma –su destrucción, por ejemplo– es abstraer un conjunto de limitaciones económicas y relacionales. Más aun, se produce una escisión funcional para los intereses de clase de la burguesía (por ejemplo, para el desarrollo de sus mercados financieros) que consiste en separar título jurídico y posesión¹⁴². En este punto Marx ofrece el ejemplo de la renta de una finca, que se puede ver suprimida por la competencia, pero que, sin embargo, permanece en tanto título jurídico¹⁴³. Lo que un análisis meramente jurídico encubre es que al título jurídico se debe adherir el capital para efectivizar las características formales de dicho título. Solo mediante la abstracción del capital, el privatista burgués puede sostener que los contratos son acuerdos basados en el mero arbitrio o capricho individual de los

¹³⁷Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 54.

¹³⁸*Ibid.*, p. 55.

¹³⁹*Ibid.*

¹⁴⁰Cf. Zagrebelsky, G., *El derecho dúctil*, Madrid: Trotta, 2008.

¹⁴¹Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 55.

¹⁴²En efecto ello ocurre en el derecho privado alemán, en el que se distingue, por ejemplo, entre el título y el modo de adquisición de una propiedad. Véase el ya citado Jhering, R., *La teoría de la posesión*, 2004.

¹⁴³Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 55-56.

contratantes¹⁴⁴.

Tercer constituyente: instrumentos de producción y formas de propiedad naturales y civilizados

Este es el tercer componente de la base real de la ideología y consiste en un análisis que se ha preservado de manera incompleta. La primera distinción que traza Marx es entre instrumentos de producción naturales y aquellos producidos por el hombre en civilización¹⁴⁵. Lo particular de cada uno es que sostiene dos formas de propiedad distintas: la primera, asociada a los instrumentos de producción naturales, es la propiedad territorial cuya característica central es que aparenta ser un poder directo sobre la cosa, mientras que en el segundo caso tenemos un poder como trabajo acumulado, como capital. Adicionalmente, en este último caso se presupone a individuos independientes vinculados por relaciones de intercambio. Por último, en la forma de propiedad territorial, los vínculos descansan en una noción fuerte de comunidad local y relaciones personales, pero en el segundo caso las relaciones se abstraen al nivel de un tercer elemento que es el dinero, mediante sistemas impersonales de intercambio que presuponen la división de trabajo entre físico e intelectual¹⁴⁶.

Señala Marx que en la industria extractiva –por ejemplo, aquella dedicada a la extracción de minerales o materias primas– la propiedad privada coincide con el trabajo, mientras que desde ese momento en adelante la misma es consecuencia de instrumentos de producción¹⁴⁷. Como se ve, tenemos dos formas que permiten la interacción en el contexto de la gran industria y la competencia en el capitalismo: “la propiedad privada y el trabajo”¹⁴⁸. Las fuerzas productivas se hacen fuerzas autónomas respecto de los individuos y estos pasan a crear su vida material a través del trabajo¹⁴⁹. La forma de revertir este contexto es mediante la apropiación universal y proletaria de las fuerzas productivas, por obra de una revolución¹⁵⁰, pero este es un punto sobre el que no podemos ahondar aquí.

La argumentación marxiana hasta este punto, proclive a desarrollar extensos excursos de corte histórico o especulativo en medio del desarrollo de argumentos filosóficos, requiere una especial capacidad de síntesis por parte del lector. Es por ello importante recapitular el que parece ser el esquema general de la argumentación marxiana sobre la base real de la ideología. En esa medida, a

¹⁴⁴*Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁵*Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁶*Ibid.*

¹⁴⁷Es importante mencionar que la afirmación marxiana a este respecto no es obvia, pues la coincidencia entre propiedad privada y trabajo implicaría que en dicho supuesto no se produce una mediación. El contrapunto a esta tesis serían las mediaciones de los instrumentos civilizados, donde entran a tallar las propiedades del dinero, el cual escinde propiedad privada y trabajo. Asimismo, Marx parece estarse refiriendo a actividades extractivas de minerales y materia prima bastante rudimentarias, alejadas de formas más bien contemporáneas de extracción de materia prima, en las que la mediación del dinero se manifiesta con mucha mayor claridad. Debo este comentario a Levy del Aguila.

¹⁴⁸Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 58.

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁰*Ibid.*, p. 60.

continuación se recoge un cuadro que articula esquemáticamente el funcionamiento de una concepción materialista de la historia –en tres niveles– a partir de *La ideología alemana*.

Cuadro 2: La articulación de una concepción materialista de la historia a partir de *La ideología alemana*

Oposición	Premisas de la historia humana	Base real de la ideología humana
General: contra una filosofía de la historia sustantiva que pone a la Idea como sujeto de la historia y, con ello, invierte su despliegue.	Los hombres requieren, para poder vivir, de la producción de los medios para satisfacer sus necesidades.	
Tesis en Hegel		
La filosofía de la historia universal debe abocarse a asir y reconstruir el movimiento de la Idea mediante la razón.	Con la satisfacción de la primera necesidad, que asegura la existencia, se generan nuevas necesidades.	División del trabajo.
El despliegue de la historia universal se dirige a una finalidad, que consiste en la realización de la Idea a través los pueblos de la historia.	Los hombres que recrean las condiciones de su propia vida, comienzan, a la vez, a procrear. Ello da lugar a la formación de familias, primera forma de relación social.	Regímenes de propiedad diferenciados a lo largo de la historia. Corolario: historia subordinada –a las relaciones industriales, comerciales y de propiedad entre los hombres– del Derecho.
Los individuos actuantes en el mundo son los medios por los cuales la historia despliega su finalidad.	La producción de la propia vida, en el trabajo, y de la ajena, en la procreación, tiene una manifestación de doble faz: en la forma de una relación natural y como y una relación social de cooperación. Los modos de producción expresan estas formas de cooperación social y varían a lo largo de la historia.	Propiedad natural y propiedad como poder de trabajo acumulado, esto es, como capital. Con ello los individuos pasan a relacionarse a través del intercambio.
La Idea es el sujeto de la historia, y la reconstrucción de su despliegue es el objeto de la filosofía de la historia.		
la filosofía de la historia postula un despliegue total de la razón, que corresponde con el momento en que esta alcanza su fin, por ello, el proyecto presenta un tenor escatológico y teológico.	La conciencia materialista: el lenguaje.	

Fuente: Elaboración propia

¿Es la filosofía de la historia de Marx pasible de las mismas críticas que la de Hegel?

Hasta este punto se ha presentado una reconstrucción de las críticas de Marx a la concepción idealista de la historia en su variedad neohegeliana, así

como la exposición de los determinantes de lo que él llama la base real de la ideología. Como aparece claro en el texto marxiano, la pretensión es la de construir una explicación y predicción sobre los procesos históricos, desde la premisa de que el primer hecho histórico es la producción de los medios para perpetuar la vida y la generación de nuevas necesidades. Asimismo, a partir de este primer hecho Marx defiende la tesis de que el desarrollo histórico está presidido por un proceso de división del trabajo y por una dialéctica entre modos de producción, modos de cooperación y diversas configuraciones de la propiedad.

Con estos elementos en consideración, podemos –al igual que hicimos con el texto hegeliano– presentar las que consideramos las tesis centrales de la filosofía de la historia marxiana, tal como aparecen en *La ideología alemana*: (I) la comprensión del desarrollo histórico debe partir de premisas reales y no de producciones de la conciencia; (II) la premisa de toda la historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes, cuyo rasgo distintivo consiste en la producción de sus medios de vida; (III) el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas se ve reflejado en el desarrollo y complejidad de la división de trabajo, lo cual nos lleva desde la división ciudad-campo hasta las complejas formas contemporáneas; (IV) a cada nuevo desarrollo o forma de división del trabajo corresponde tendencialmente una nueva forma de propiedad y ello explica la evolución desde la propiedad tribal hasta la feudal, pasando por la forma comunal y estatal; (v) no se puede comprender la historia humana sin hacer una historia de las relaciones entre la industria y el comercio, pues a partir de estas se producen formas particulares de conciencia; (VI) finalmente, toda la historia humana puede comprenderse a través de la dialéctica entre modos de producción y de cooperación y, a partir de ello, en términos de la apropiación de la producción de acuerdo con un régimen de propiedad. Esta última tesis permitirá el desarrollo, en obras posteriores como el *Manifiesto comunista*, de la afirmación de que la historia humana puede reducirse a la historia de la lucha de clases¹⁵¹. En tanto en el comunismo se acaba con las relaciones de producción e intercambio basadas en la propiedad privada, y se aborda de modo consciente a las premisas naturales como creaciones del hombre para satisfacer sus necesidades¹⁵², aquellas relaciones y premisas dejan de aparecer como heteronomías para este. Esto quiere decir que la historia de la lucha de clases conduce a un momento final en el que los proletarios derrocan al Estado¹⁵³ e implantan un régimen comunista, momento en el que concluye la prehistoria humana en el sentido de que se abriría paso una sociedad humanamente emancipada.

Tal como han sido presentadas, las seis tesis principales de la filosofía marxiana de la historia no parecen pasibles de las mismas críticas que Hempel y Danto formulan contra una filosofía sustantiva de la historia. Esta afirmación, sin embargo, requiere un análisis pormenorizado.

En primer lugar, a diferencia de las estipulaciones especulativas hegelianas, la filosofía sustantiva de la historia de Marx ofrece –en tanto teoría– un conjunto

¹⁵¹La formulación en términos de lucha de clases no aparece en *La ideología alemana*, aunque se podría argumentar que dicho planteamiento se encuentra implícito en el tipo de tratamiento de la historia que ofrece Marx en dicha obra. En donde sí aparece la formulación es en *El manifiesto comunista*. Cf., Marx, K., *El manifiesto comunista*, Madrid: Sarpe, 1983, p. 27. Cf. también *La ideología alemana*, 2014, pp. 64ss.

¹⁵²Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 61.

¹⁵³Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 68.

de causas, una predicción de consecuencias y explicaciones causales que, aunque perfectibles, parecen consistentes con un método de ciencias sociales. Como muestran las tesis (II)-(VI) presentadas supra, Marx plantea una explicación de los procesos históricos desde la premisa de las relaciones entre los seres humanos con vistas a la satisfacción de sus necesidades en la actividad productiva que transforma la naturaleza. A partir de los procesos históricos que Marx analiza, podemos ver que dicha explicación es plausible pues da una cuenta adecuada de los procesos históricos reales, de la evolución institucional real y de las formas de propiedad que se han ido asumiendo en tanto se pasaba de un modo de producción e intercambio a otro. Es por ello que explicaciones contemporáneas en ciencias sociales siguen recurriendo a un marco explicativo tendencialmente marxista¹⁵⁴, aunque perfeccionando y afinando sus métodos y herramientas. En ese sentido, la crítica de Danto y Hempel tampoco afecta a la filosofía de la historia sustantiva marxiana.

En segundo lugar, debemos analizar la crítica que se vincula a la figura de la profecía. Esta no es meramente una afirmación sobre el futuro, pues las predicciones también lo son. Es más bien un tipo enunciado por el cual se predica del futuro de una forma que es solo adecuada para el pasado, como *fait accompli*. Con ello se vulneraría la forma prototípica de la hipótesis universal o ley general de la historia, que es la forma probabilística o estadística. Pues bien, para responder a esta crítica es necesario dividir la explicación marxiana en dos momentos: la descripción de acontecimientos y procesos históricos ya acaecidos y la predicción de acontecimientos futuros. Respecto del primer punto, la explicación marxiana no recurre a ninguna forma de profecía, pues simplemente ordena dichos acontecimientos y procesos en una pauta teórico-explicativa que les da sentido de coherencia y unidad. Dicha pauta explicativa se muestra sólida para dar cuenta de la evolución de procesos históricos, por lo que Marx la ofrece como una suerte de teoría general de la historia. En segundo lugar, respecto de los acontecimientos y procesos futuros —y a pesar del lenguaje mesiánico que el propio Marx asume en ciertos pasajes—, la explicación marxiana tampoco recurre a la figura de la profecía. Como vimos, en esta figura, el filósofo dota de significación a ciertos hechos históricos por referencia a otros hechos futuros, tanto para el historiador como para los sujetos de la acción interpretada (los actores sociales). Así, en el caso de la explicación marxiana, la contradicción de clases es un hecho presente y patente para el teórico, el propio Marx, por lo que su explicación teleológica no vulnera los supuestos de Danto.

En todo caso, el momento utópico del paso al comunismo está sustentado en una teoría sobre la toma de conciencia por parte de la clase proletaria. Parece ser que solo el último paso —el de la implantación de un régimen comunista— se encuentra injustificado, pues de la toma de conciencia no se sigue una revolución o abolición de toda forma de propiedad privada. Sin embargo, este defecto (que incluso requeriría un análisis más detallado) no invalida la explicación e interpretación de la historia (I) hasta el momento actual y (II) la predicción de sucesos futuros en tanto la fuerza causal de los modos de producción y distribución, la división del trabajo, los conflictos en torno del régimen de propiedad y la lucha de

¹⁵⁴Cf., Skocpol, T., *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Moore, B., *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona: Península, 1973; Chibber, V., *Locked in place: State-Building and Late Industrialization in India*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

clases como motor de la historia se mantengan operantes¹⁵⁵. En ese sentido, la crítica de Danto afecta solo marginalmente a la filosofía de la historia marxiana.

En tercer lugar, en Marx queda claro que el significado de ciertos procesos o acontecimientos –por ejemplo, la consolidación de ciudades portuarias en la baja edad media– se puede comprender e interpretar a partir de su contexto histórico, sin requerir, como en Hegel, de un meta-contexto que trasciende incluso a la historia. En el caso de las ciudades portuarias, se puede interpretar su desarrollo como propio de la consolidación del comercio por sobre la producción fabril de las ciudades dominadas por gremios de artesanos. En ese sentido, la aparición de una burguesía vinculada al comercio muestra evoluciones importantes en el concepto de propiedad, pero también en los modos de producción. En conclusión, y como se ve a partir de este ejemplo, no existe un problema referido al contexto de significación de los acontecimientos históricos en la filosofía sustantiva de la historia marxiana.

Por último, el punto de partida cognitivo de la filosofía de la historia marxiana no se encuentra fuera del alcance racional de los individuos. Más aun, el punto de partida de la filosofía de la historia marxiana es un hecho histórico vinculado a las necesidades elementales de supervivencia humana y, en ese sentido, Marx no requiere de un punto de vista absoluto o de alguna otra premisa imposible de comprender por parte de seres humanos.

Conclusión: la ideología historiográfica como consecuencia de la filosofía de la historia

La discusión precedente en torno a la filosofía de la historia presente en *La ideología alemana* nos permite un acceso privilegiado para concluir con una caracterización de la noción de ideología en dicha obra. Como vimos supra, una filosofía de la historia que se sustente en premisas y fundamentos reales evita las formas típicamente ideológicas de filosofía de la historia, en las cuales ciertos productos de la conciencia humana se aparecen a esta como necesidades externas.

En Marx, frente a una interpretación especulativo-idealista, fantástica, por la cual se representa “la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo”¹⁵⁶ en la conocida tesis de la “sociedad como sujeto”, de tenor hegeliano, se opone una en la cual se expone el proceso real de producción, que parte o se inicia con la producción de los medios materiales para la existencia y continúa a lo largo de un extenso recorrido hasta las diversas formas de conciencia como la religión, moral o filosofía. La diferencia entre ambas interpretaciones, que representan a su vez dos metodologías distintas, consiste en que en la segunda el teórico se mantiene siempre “sobre el terreno histórico real”¹⁵⁷. Con ello, cualquier transformación profunda de las condiciones históricas dadas no parte de la crítica sino de la praxis como transformación de las condiciones históricas de producción e intercambio.

¹⁵⁵Cf. Jaeggi, R., “What (if anything) is wrong with capitalism? Dysfunctionality, exploitation and alienation: three approaches to the critique of capitalism”, en: *The Southern Journal of Philosophy*, v. 54 (2016), pp. 44-65.

¹⁵⁶Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 31.

¹⁵⁷*Ibid.*

En suma, la transformación de las condiciones de interacción de los hombres entre sí.

Una consecuencia importante de estas distintas concepciones consiste en que para el filósofo de la historia especulativo-idealista existen momentos en la historia que se explican por una pauta que les es ajena, la pauta de un arquetipo meta-histórico que se mueve en las trastiendas de los actos humanos que le son, desde este punto de vista, instrumentales (recordemos, en ese sentido, la tercera tesis que identificamos en la filosofía sustantiva de la historia hegeliana). Marx señala al respecto que los historiadores cuya empresa se encuentra viciada por una concepción idealista imaginan que ciertos periodos de la historia se ven presididos por motivaciones de un tipo puro, ya sea político, religioso o de otro tipo¹⁵⁸, cuando la verdad es que estas son manifestaciones de movimientos reales a nivel de las relaciones de producción e intercambio: “Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social”¹⁵⁹.

Finalmente, la filosofía de la historia marxiana no solo requiere de una concepción del hombre en tanto objeto sensible, sino que requiere complementar ello con un estudio y análisis de su praxis como actividad sensible. Lo primero –ver al hombre como objeto sensible– distinguía ya a Feuerbach de los neohegelianos, mientras que lo segundo distingue a Marx de Feuerbach. El hombre no es un objeto sensible en un vacío social, sino un ser inserto en condiciones de vida, relaciones humanas y estructuras de producción e intercambio, en las que actúa transformando, pero también reproduciendo patrones¹⁶⁰.

Podemos finalizar señalando que un primer componente importante de la ideología en clave de filosofía de la historia consiste en concebir a la sustancia como sujeto de la historia, a la Idea como pauta impuesta a los hombres para comprender el desarrollo de su devenir a lo largo de los siglos. Frente a ello, el historiador no ideologizado debe partir de las relaciones y prácticas reales que dan lugar a una historia que se debe entender, primero a nivel real y luego a nivel de los productos de la conciencia.

El segundo elemento de la noción de ideología que emerge de un análisis histórico es que “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”¹⁶¹. Esto se produce debido a que la clase dominante puede disponer libremente de los medios de producción material y reproducción de formas de conciencia que le resultan convenientes para legitimar y reproducir las relaciones de producción que le favorecen. Ello no quiere decir que siempre se encuentra una sola ideología pues, por ejemplo, cuando se disputan el poder la corona, la

¹⁵⁸*Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁹*Ibid.*, pp. 32-33. Es interesante notar la similitud de esta crítica respecto de la que Vivek Chibber ha planteado contra los estudios postcoloniales. Cf., Chibber, V., *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres: Verso, 2013, en especial el Capítulo 1.

¹⁶⁰Marx, K. y F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 35-36.

¹⁶¹*Ibid.*, p. 39.

aristocracia y la burguesía, aparece la doctrina de la división de poderes sublimada como ley eterna o necesidad histórica¹⁶². Como vemos, en este segundo elemento se encuentra una crítica y explicitación de las condiciones contingentes de una historia dada y su reemplazo con formas emancipatorias en las que ciertas relaciones de opresión pueden ser reemplazadas por otras formas nuevas más sutiles. En conclusión, la segunda característica de esta teoría de la ideología nos muestra que existe una diferencia entre lo que alguien –la clase dominante o sus historiadores y filósofos– dice que es, y lo que realmente es¹⁶³. Todo esto nos insta a explorar y profundizar en lo primero.

Referencias Bibliográficas

1. Allen, A. (2016). *The End of Progress*. Nueva York: Columbia University Press.
2. Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo 21.
3. Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Londres: Verso.
4. Chibber, V. (2003). *Locked in place: State-Building and Late Industrialization in India*. Princeton: Princeton University Press.
5. Danto, A. (1989). *Historia y narración*. Barcelona, Paidós.
6. Del Aguila, L. (2016). *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
7. Durand, C. (2016). *Fictitious Capital*. Londres: Verso.
8. Elster, J. (2003). *Marxism, Functionalism, and Game Theory*. En: Matravers, D. y J. Pike (eds.). *Debates in Contemporary Political Philosophy*. (pp. 22-40). Londres: Routledge; The Open University.
9. Elster, J. (2010). *One social science or many?*. En: UNESCO 2010 World Social Science Report. Nueva York: Naciones Unidas.
10. Hegel, G.W.F. (2005). *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.
11. Hegel, G.W.F. (2008). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
12. Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid; Abada Editores.
13. Hempel, C. (1942). *The Function of General Laws in History*. *The Journal of Philosophy*, 39, (2), 35-48. <https://doi.org/10.2307/2017635>
14. Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
15. Jaeggi, R., Allen, A. & E. von Redecker, (2016). *Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change*. *Philosophy and History*. 37, (2), 225-251. <https://doi.org/10.5840/gfpj201637216>
16. Jaeggi, R. (2016). *What (if anything) is wrong with capitalism? Dysfunctionality, exploitation and alienation: three approaches to the critique of capitalism*. *The Southern Journal of Philosophy*, (54), Spindel Supplement. 44-65. <https://doi.org/10.1111/sjp.12188>

¹⁶²*Ibid.*

¹⁶³*Ibid.*, p. 42.

17. Jhering, R. (2004). La teoría de la posesión. Madrid: Reus.
18. Koselleck, R. (1993). Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós.
19. Larenz, K. (1980). Metodología de la ciencia del derecho. Barcelona: Ariel.
20. Leibniz, G.W. (1968). Monadología. Buenos Aires: Aguilar.
21. Lenin, V.I. (1973). El imperialismo, fase superior del capitalismo. En: Obras [1913-1916], Tomo 5. (pp. 161-210). Moscú: Editorial Progreso,.
22. Locke, J. (2006). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Madrid: Tecnos.
23. Luhmann, N. (2009). ¿Cómo es posible el orden social?. México D.F.: Herder.
24. McFarland, I. (2011). Theodicy. En: McFarland, I.; Ferguson, D.; Kilby, K. & Torrance, I. (eds.). The Cambridge Dictionary of Christian Theology. (pp. 499-501). Nueva York: Cambridge University Press.
25. Marx, K. y Engels, F. (2014). La ideología alemana. Madrid: Akal.
26. Marx, K. (1983). El Manifiesto Comunista. Madrid: Sarpe.
27. Marx, K. (2010). Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva
28. Marx, K. (2013). Contribución a la crítica de la economía política. México: Siglo XXI.
29. Meiksins, E. (2017). The Origin of Capitalism. Londres: Verso.
30. Mommsen, T. (1999). Compendio del derecho público romano. Pamplona: Analecta.
31. Moore, B. (1973). Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno. Barcelona: Península.
32. Skocpol, T. (1979). States and Social Revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815805>
33. Sotomayor, J.E. (2018). Hacia un concepto tetradimensional de ideología en Karl Marx. Tesis (Filosofía). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13385>
34. Wagner, P. (2016). Progress: a Reconstruction. Londres: Polity Press.
35. Walker, C. (2015). La rebelión de Túpac Amaru. Lima: IEP.
36. Zagrebelsky, G. (2008). El derecho dúctil. Madrid: Trotta.
37. Žižek, S. (2015). Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico. Madrid: Akal.

Recibido: 26/07/2018

Aceptado: 17/09/2019