

DE LA IDEA A LA ACCIÓN(*)

Aproximaciones para una reconstrucción de la influencia de los *Prolegómenos a la historiosofía* de August von Cieszkowski en el neohegelianismo.

Pablo Nocera

Universidad de Buenos Aires

Resumen.- El escrito evalúa los aportes de filósofo polaco August von Cieszkowski en el contexto del post hegelianismo, tomando como referencia central su obra *Prolegómenos a la historiosofía*. La importancia de su rescate es justificada tanto a partir de las críticas que efectúa al sistema hegeliano—en particular a su concepción de la historia—como así también la novedosa vinculación que realiza entre filosofía y acción en la nueva periodización histórica que él formula. Desde allí se analiza la recuperación y novedosa utilización del concepto de *praxis* cuyas repercusiones se harán vividas en el hegelianismo de izquierda tanto en Alemania, en las figuras de Karl Marx y Moses Hess, como en Rusia, en la de Aleksandr Herzen.

Die Practische Philosophie, oder eigenlicher gesagt, *die Philosophie der Praxis*, -deren concreteste Einwirkung auf das Leben und die socialen Verhältnisse, die Entwicklung *der Wahrheit in der concreten Thätigkeit*— diess ist das künftige Loos der Philosophie überhaupt. (**)
August von Cieszkowski

0. Introducción

Luego de la muerte de Hegel, su herencia filosófica se repartió de manera dispar entre sus herederos, tanto al interior de Prusia como fuera de ella. En la consabida separación entre derecha e izquierda que divide a buena parte de sus epígonos, aparece la figura de von Cieszkowski como un peculiar lector crítico de la dialéctica hegeliana, cuyos aportes serán considerados como una importante fuente de inspiración revolucionaria para muchos de sus contemporáneos.

El escrito se propone abordar los *Prolegómenos a la historiosofía* poniendo énfasis en tres aspectos centrales: (a) la periodización de la historia que realiza el autor criticando a Hegel (b) la concepción de la filosofía, su vínculo con la acción y la reflexión en torno al futuro de la humanidad, (c) la recuperación y novedosa aplicación del concepto de *praxis*.

Sin pensar que su foco de recepción sólo se limitó a Alemania, la proyección de su pensamiento se hizo extensiva también hasta jóvenes pensadores rusos, los que darán a su reflexión una reverberación con matices propiamente eslavos. En la zona de Alemania, nos referimos a Karl Marx y a Moses Hess, y en Rusia a Aleksandr Herzen. Las repercusiones políticas de estas transformaciones teóricas que estaba sufriendo la filosofía alemana, y en particular el hegelianismo, no van a tardar en hacerse sentir a lo largo de Europa. Ya sea que pensemos los orígenes del materialismo histórico o algunos contenidos del ideario del populismo ruso, podremos encontrar en ambos, los ecos de las formulaciones del filósofo polaco que nos convoca. Con esto no pretendemos afirmar que los dichos de von Cieszkowski enuncian literalmente lo que aquellos pensadores habrán de desarrollar, tiempo más tarde, en su producción teórica. Por el contrario, nuestro interés es simplemente cifrar con cierta especificidad, los patrones de una lectura de la dialéctica hegeliana, cuyo uso práctico terminó por transformarla en lo que Herzen alguna vez llamó “el álgebra de la revolución”.

1. Antecedentes históricos

August von Cieszkowski nace en 1814 en Sucha (en las cercanías de Cracovia) y es criado en el seno de una aristocrática familia polaca de religión católica. Hacia 1832 comienza sus estudios en la Universidad de Cracovia donde, bajo las influencias del kantismo, toma cursos de filosofía, antropología, filología e historia. En el año 1833 retoma sus estudios de filosofía en la Universidad de Berlín, donde residirá por un tiempo de dos años. Estudia con *Karl Michelet*, uno de los más acérrimos defensores del sistema hegeliano, con quien funda en 1843 la “*Berliner Philosophische Gesellschaft*” (Sociedad Berlinesa de Filosofía) con el objetivo de mantener unida la escuela hegeliana frente a las críticas externas y la amenaza creciente de su disolución. Para 1847 se hace ciudadano prusiano y en 1848 participa de la Asamblea Nacional de Prusia en calidad de diputado. En ese mismo año aparece en París, el primer

tomo del *Padre nuestro* —a su juicio, su libro fundamental—obra que habrá de continuar escribiendo hasta tiempo antes de su muerte en 1894.

La década de 1830 se iniciará en Polonia con la llamada insurrección de Varsovia, un levantamiento nacionalista que se alzó contra las pretensiones del zar Nicolás I de utilizar las tropas polacas para poner freno a los avances revolucionarios franceses y belgas, que será sofocado violentamente en 1831. A partir de 1832, Polonia se constituye en una provincia rusa, situación que origina una importante oleada emigratoria que tendrá como destino principal la ciudad de París. Toda esa agitación política y social tuvo su correlato en términos intelectuales. Su expresión más elocuente fue el movimiento de poetas románticos (Mickiewicz, Slowacki y Krasinski, entre otros), los que dieron una interpretación religiosa a la situación política nacional en la que Polonia era vista como Cristo en su condición de mártir, pagando por los pecados de todas las naciones europeas. El movimiento suministró un apoyo notable para el mantenimiento de las consignas nacionalistas polacas, dando un tono mesiánico a sus proclamas por la liberación del dominio ruso. La filosofía polaca tampoco se quedó atrás y se alternó con el mesianismo en pos de alcanzar adherentes. Su crítica se dirigió especialmente al hegelianismo por su negación a reconocer el significado del mundo eslavo en el desarrollo de la historia universal. Para 1846 se produjo una nueva sublevación (insurrección de Cracovia) liderada por el filósofo Dembowski, que terminó con la anexión de esa ciudad a Austria. Nuevamente en 1863 se produjo otra insurrección como consecuencia de la presencia de Napoleón III, la cual finaliza en una violenta represión que no sólo termina con los vestigios de autonomía con que contaba el Reino de Polonia, sino que también pone fin al movimiento patriótico, iniciando con ello, un proceso de rusificación total que vuelve el territorio tan sólo un anexo del imperio ruso. La actividad filosófica más intensa de von Cieszkowski se desarrollará en este contexto, desde principios de los '30 hasta fines de los '40, período en el que se van a editar los *Prolegómenos a la historiosofía* (1838) en Berlín.(1)

2.El post hegelianismo

La filosofía hegeliana había gozado durante los años '20 de una indiscutida popularidad tal como lo demuestra, entre otras cosas, el apoyo gubernamental de Federico Guillermo III en la figura de su ministro de Instrucción Pública y Culto von Altenstein.(2) A partir de la desaparición física de Georg W.F. Hegel en 1831, la filosofía alemana vivió una década sostenida por los intensos debates que se suscitaron en torno a ciertos núcleos problemáticos de su obra. Las polémicas se desarrollaron en tres direcciones fundamentales: la concepción de la religión y su vínculo con la filosofía, la pertinencia de la dialéctica como método y la concepción de la historia universal.

En el verano de 1835, David Strauss publicaba el primer tomo de su obra *Das Leben Jesu* (La vida de Jesús), la cual desataría las primeras controversias en torno al legado hegeliano y su comprensión de la religión. En ella, Strauss abordaba el problema de la historicidad de los evangelios, distanciándose críticamente de Hegel. Para este último, el contenido histórico de los textos neo testamentarios constituía un aspecto de menor importancia frente a su contenido simbólico. Para Strauss, las narraciones evangélicas estaban plagadas de contradicciones históricas que hacían insostenible la defensa de su veracidad. Desde su punto de vista, el contenido de los textos sagrados era esencialmente mítico. Esas narraciones eran el producto de una actividad poética e imaginativa de tipo colectiva, que había llevado adelante la primera comunidad cristiana, producto entre otras cosas, de la huella dejada por Jesús, las esperanzas mesiánicas y su combinación con acontecimientos reales en gran medida tergiversados. Su separación de Hegel se hacía evidente en dos sentidos: primero, al negar la posibilidad de deducir racionalmente el contenido de los evangelios y segundo al no poder predicar verdad o falsedad sobre las aseveraciones en ellos vertidas.(3) Las repercusiones de la obra de Strauss no fueron menores y terminaron por profundizar las divisiones ya existentes en el seno del hegelianismo. A él debemos la famosa división en derecha, centro e izquierda que tomando la clásica distinción del parlamento francés, identificaba las distintas posiciones asumidas frente a la herencia del maestro. Las fronteras que los separaban nunca fueron claras, y su composición sufrió graduales modificaciones. En términos de la polémica desatada por Strauss, en la derecha se encontraban: Göschel, Gabler, Bruno Bauer (4), Erdmann, Hinrichs, Carové, Michelet y Gans. En su mayoría, consideraban la unidad de la naturaleza humana y divina,

entendiendo la historia evangélica como auténtica. En el centro se encontraban Rosenkranz, Schaller, Conradi y Vatike, los cuales retomaban en forma parcial el argumento de la derecha. En la izquierda se hallaba Strauss, a quien se le irían sumando gradualmente Feuerbach y Ruge. Para ellos, la historia bíblica no podía ser considerada como verídica. Más adelante se incorporarían también Stirner, Engels y Marx y de forma más lateral Moses Hess. Es importante recalcar que la crítica en materia religiosa será desarrollada por Feuerbach, prácticamente con carácter definitivo, a partir de 1841 con la publicación de su libro *La esencia del cristianismo*. Acompañado en los años siguientes por las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y por los *Principios de la filosofía del futuro*, la crítica feuerbachiana asestará un duro golpe a la dialéctica hegeliana que capitalizaran muchos de sus camaradas del ala izquierda y Marx en particular.(5)

Si bien la aparición de opiniones encontradas en el seno del hegelianismo volvió profundamente críticas muchas de las posiciones alcanzadas, ninguna de ellas invalidaba la filosofía hegeliana en su totalidad. En realidad –por lo menos hasta principios de los '40 con la aparición de la obra de Feuerbach— muchas de las disputas sólo cuestionaban aspectos parciales del sistema de Hegel. En gran medida acordaban en el diagnóstico que contemplaba su época como producto del *desgarramiento* y la *alienación*, pero no veían con buenos ojos el lugar que el espíritu absoluto ocupaba en su filosofía, y menos el carácter supremo y definitivo que asumía su sistema en el curso de la historia.

En realidad en las antípodas del hegelianismo se encontraba el grupo de los “*teístas especulativos*” liderados por Immanuel Hermann Fichte (hijo de Johann Gottlieb) los cuales notaban que la comprensión filosófica de la realidad no podía ser ni lógica, ni psicológica, sino que debía estar mediada por la experiencia, entendiendo ésta, como la aprehensión de aquello que existe en la naturaleza y en la historia. En pocas palabras, estos pensadores rechazaban el hegelianismo al que condenaban por la infecundidad de la dialéctica, la cual desarrollándose sólo en el plano de los conceptos y la pura reflexión no puede alcanzar aquello que se gesta en la realidad de la experiencia. Con ello, la singularidad y riqueza de las innumerables existencias particulares quedan reducidas en la abstracción del universal que se pone como fundamento de lo real.

Muy cercana a esta posición emerge la crítica de Adolph Trendelenburg la cual pretende demostrar el equívoco en que se apoya la concepción hegeliana de la dialéctica como automovimiento del pensar puro. En sus *Logische Untersuchungen* (1840) (Investigaciones Lógicas) el autor reconoce que el pensamiento por sí solo no puede existir. Hegel basa sus razonamientos en la presuposición del movimiento, sin dar cuenta de él. La lógica del movimiento implica a su vez la existencia del tiempo y del espacio, razón por la cual es imposible hablar, a su juicio, de pensamiento puro. De la misma forma, y a partir de una sugerente vuelta a Aristóteles, invalida también la concepción de negación que sostenía Hegel, a partir de una distinción entre contradicción lógica y contradicción real, para concluir que es imposible derivar la dialéctica de lo real a partir del puro pensamiento. Para Trendelenburg, el mundo podía ser entendido como un organismo, en el que el movimiento –en lugar de la dialéctica que exponía Hegel—operaba como elemento de transformación. La dirección de ese cambio se expresaba en la voluntad.

La filosofía de la historia que Hegel desarrolló en sus lecciones fue el blanco del ataque de von Cieszkowski en sus *Prolegómenos*. En esta obra, el conde polaco esboza los contornos de una crítica que muestra los influjos no sólo de los hegelianos Gans y Michelet, sino también la impronta visible del pensamiento polaco y francés (Liebich, 1979:25-26). La influencia del pensamiento saint-simoniano en Alemania (6) había comenzado a extenderse a partir de los '30s y la figura de Eduard Gans jugó un rol importante en ese proceso.(7) Habiendo reconocido los problemas sociales por los que atravesaba Francia, Gans alertó a los hegelianos sobre la importancia crucial que la cuestión social tenía para el futuro. Von Cieszkowski había estudiado Filosofía del derecho e Historia con Gans (al igual que lo hará Marx algunos años más tarde) y había mantenido una estrecha amistad con Karl L. Michelet (miembro de la comunidad francesa de Berlín) quien además supervisó y guió parte del trabajo de redacción de los *Prolegómenos*. Para este último, era necesario que la filosofía alcance todas las esferas de la vida haciéndose universal y popular, fenómeno que produciría un cambio radical en el futuro de la humanidad. A pesar de este vínculo manifiesto con el

hegelianismo de derecha, von Cieszkowski no se vio cohibido de llevar adelante una sagaz crítica de algunos aspectos centrales del sistema de Hegel.

3. La concepción de la historia

Para von Cieszkowski, la mirada hegeliana de la historia, aporta algunos logros importantes, pero no deja de mostrar carencias. Hegel había excluido el estudio del futuro de la humanidad y se había concentrado tan solo en el análisis del pasado. Entendía los períodos de la historia a partir de una división cuatripartita: el mundo *oriental*, el *griego*, el *romano* y el *germánico*. (Hegel, 1989:201-214) El futuro había quedado relegado al plano de la utopía, razón por la cual, se volvía imposible analizarlo con un fundamento filosófico. Por otro lado, Hegel tampoco consideraba a los pueblos sin Estado ni a la prehistoria (asimilable a la representación mítica). Para von Cieszkowski el estudio de la filosofía de la historia desarrollado por Hegel muestra una clara falencia:

“Las leyes lógicas que él fue el primero en revelarnos, no se reflejan en su filosofía de la historia con suficiente claridad; en una palabra, *Hegel* no las ha llevado hasta el concepto de *totalidad orgánica e ideal* de la historia, hasta su articulación especulativa y arquitectónica concluida.” (*Prolegomena zur Historiosophie*, (Pr, 3; trad: 68))(itálica en el original)

Con ello, von Cieszkowski busca enfatizar una nueva forma de entender el vínculo entre los períodos de la historia, cuya nueva división presentaba de la siguiente manera: la primera época involucra el arte, los profetas y abarca desde la Antigüedad toda la historia universal antes de la llegada de Cristo. Es la época del sentimiento. La segunda época se caracteriza por el desarrollo del pensamiento, de la filosofía y el despliegue de la conciencia y de la verdad. Es la época cristiana, que se erige como antitética con la anterior desde el punto de la vista de la reflexión y la individualidad. La tercera época, se expresa en la voluntad de la acción, y en la recuperación de la unidad. Es la época del futuro que opera como una síntesis entre sentimiento y pensamiento condensada en la voluntad.

En términos generales, von Cieszkowski sigue muy de cerca la caracterización del pasado que realiza Hegel. Recuperando la centralidad de la figura de Cristo en la historia, el filósofo polaco acentúa el contraste entre la exterioridad del mundo precristiano y el desarrollo de la interioridad en el mundo cristiano:

“En efecto, antes del cristianismo reinaba en la historia el período de la exterioridad y de la objetividad inmediata; en lo que concierne al espíritu subjetivo, ése se encontraba en su primer estadio, es decir, en la *sensibilidad*, y el espíritu objetivo se encontraba igualmente en su configuración más inmediata, la del *derecho abstracto*. En cambio, Cristo ha traído al mundo el elemento de la interioridad, de la reflexión, de la subjetividad.” (Pr, 25; trad. 82)(itálica en el original)

Sin embargo, se aleja de Hegel cuando piensa el desarrollo de las categorías de arte, filosofía y religión en las tres épocas de la historia que mencionaba. Según su perspectiva, el espíritu alcanza una manifestación como arte y belleza en el mundo antiguo. Con el arte, se da la primera reconciliación del espíritu con la naturaleza y la formación estética de la humanidad es su primera determinación. El objetivo de la humanidad se encuentra en la organización sensible del hombre. Para von Cieszkowski la importancia fundamental de este primer período está dada por la presencia del punto de vista de lo bello cuya expresión paradigmática es el mundo griego. Su expresión filosófica alcanza el más alto grado de desarrollo en la obra de Herder y Schiller, los que en su opinión, han sentado la base de la verdadera estética de la Historia Universal. (Pr, 86; trad. 128).

En el mundo moderno el espíritu se manifiesta como filosofía y verdad. En el mundo antiguo la historia estaba concebida de acuerdo con su configuración individual y natural, mientras que en la modernidad ha pasado a la generalidad objetiva. La belleza se ha transmutado en la verdad, la vida del arte de la humanidad ha sido absorbida en su idea filosófica, y en lugar de encontrar el humanismo y la persecución de lo bello, hallamos la verdadera conciencia que el espíritu alcanza de su libertad. Este segundo período de la historia alcanza su máximo desarrollo con

el pensamiento de Hegel, para quien la Historia Universal es el progreso de la conciencia de la libertad, en el marco de la necesidad. En este estado, el pensamiento es la máxima expresión del espíritu, siendo la razón el motor y verdad de la historia. La conciencia de esta realidad es el objetivo superior que debe alcanzar la humanidad. Hegel ha logrado de la forma más concreta, la identidad del pensamiento y el ser, es decir el concepto, la suprema definición de la filosofía. Sin embargo, desde la perspectiva de von Cieszkowski, el pasaje hegeliano del *en-sí* al *para-sí*, no alcanza a dar una respuesta satisfactoria para una comprensión orgánica de la historia universal.

En el tercer período, es decir, en el futuro, el espíritu se expresará como religión y como bien. La comprensión de la historia debe incorporar la reflexión sobre el porvenir, en el que a su entender, se alcanzará la superación de las etapas anteriores:

“Pero la totalidad de la historia tiene que constar del pasado y del futuro, del camino ya recorrido y del todavía por recorrer; y de esto resulta la primera exigencia: reclamar para la especulación el conocimiento de la esencia del *futuro*.” (*Pr*, 8, trad. 71)(*italica en el original*)

Para von Cieszkowski, la imposibilidad de conocer el futuro, implica desconsiderar la realización de la humanidad, perdiendo de vista el carácter orgánico de la Historia Universal. El conde polaco era consciente de que el conocimiento de la esencia del futuro entraña dificultades que el propio Hegel había avizorado. No se trata de asimilar la filosofía a cierta futurología —ya sea por su desciframiento, *praesagium* o por su predicción, *praescientia*— o de la efectiva posibilidad de pronosticar tal o cual hecho. El interés está dado por el intento de alcanzar un conocimiento cierto sobre el curso de la humanidad. Desde su óptica, la esencia del futuro sólo se puede captar, en la medida en que se expresa como progreso (9). Las leyes que rigen su desarrollo y expansión, constituyen ahora el interés central de la filosofía.

El problema está dado por la forma en que se puede lograr ese conocimiento. Allí von Cieszkowski vincula directamente su concepción de la historia con el papel que cumple el conocimiento. En la antigüedad, el arte y la belleza permitían hablar de una “estética de la historia” cuyo centro dijimos, estuvo en el mundo greco-romano. En el mundo moderno, la filosofía y la verdad permitían pensar una “filosofía de la historia” cuya referencia está puesta en la etapa que nace con el cristianismo. En el futuro, contaremos con una “historiosofía” o “sabiduría de la historia” en la que primará la realización del pensamiento y del arte mediado por la acción. En la tercera época, von Cieszkowski entiende que la filosofía debe cumplir con el esfuerzo de lograr la configuración del futuro. Aquello que Hegel había entendido como el punto de referencia máximo del pensamiento, debe rebasarse ahora para hacerse realidad mediante la acción.

Así como Hegel le había criticado a Kant la imposibilidad de acceder a lo absoluto, von Cieszkowski le reclama a Hegel su imposibilidad para dar cuenta del futuro. Por esta razón, sostiene que la filosofía no ha alcanzado su punto más alto con aquel. En su opinión, es necesario completar el estudio de la historia y cifrar su comprensión como totalidad orgánica, reconociendo componentes del pasado que Hegel había desechado, y sumar también la comprensión del futuro. En este punto, von Cieszkowski se conoce como un continuador-superador de Hegel, pero no invalida sus puntos de partida. El ejercicio crítico, no supone una negación como en el caso de Trendelenburg. Tampoco supone una inversión como la que llevará adelante Feuerbach en su crítica a la religión cristiana y al idealismo absoluto. A continuación, veremos como el vínculo entre filosofía y acción es la realidad que habrá de caracterizar la etapa futura.

4. La filosofía y la acción

La tercera etapa de la historia era el futuro y su conocimiento requería un cambio mayúsculo en la comprensión en el papel de la filosofía. Para nuestro autor, como también en parte para Hegel, el futuro se lo puede determinar a partir de tres formas: a través del sentimiento, a través del pensamiento o mediante la voluntad. En el primero de los casos, contamos con una determinación inmediata, natural y en gran medida contingente, razón por la cual —afirma von Cieszkowski— refiere sólo a particularidades del ser, a hechos singulares. Esta determinación

es la que engendra a los visionarios, a los profetas. En cambio la segunda determinación, que opera como negación de la anterior, se caracteriza por ser refleja, pensada, consciente y necesaria. Apunta en la mayoría de las veces a la universalidad del pensamiento, a las leyes y a lo esencial. Ella es la que engendra a los filósofos de la historia. Por último, la tercera determinación es :

“[...] la determinación realmente práctica, aplicada, ejecutada, espontánea, voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la *acción*, los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y engendra los *ejecutores de la historia*.” (Pr, 16; trad. 76) (itálica en el original) (10)

Si en la antigüedad contábamos con profetas, a partir del cristianismo tenemos espíritus pensantes que han cambiado la búsqueda de la belleza por la búsqueda de la verdad. En el futuro tendremos la historiosofía, en la que la filosofía de la historia alcanzará su efectiva realización a partir de la objetividad efectiva cuya verdad es la realización, lo práctico que ya contiene lo teórico. Para von Cieszkowski la etapa futura reemplazará a los *hechos (facta)* por los *actos (actum)*. Los primeros revistiendo un carácter pasivo, existen sin nuestra mediación y sin nuestra conciencia. Los segundos no serán sucesos inmediatos, a los que simplemente tenemos que admitir, sino acontecimientos activos, cuya conciencia es anterior a su realización. Por esta razón se puede afirmar que los hechos operan como acontecimiento naturales, mientras que los actos son acontecimiento artificiales porque cuentan con nuestra mediación, nuestra actividad. En este contexto, von Cieszkowski propone una recuperación del concepto de *praxis* que guarda relación con el uso específico que le había otorgado Aristóteles, aunque a diferencia de éste, aquel coloca la primacía en la práctica en lugar de la teoría. (11)

Los griegos usaban el concepto de *praxis* (praxis) para dar cuenta de un quehacer, una transacción o un negocio, es decir, el hacer que permite llevar algo adelante. Aunque estos usos del concepto en el mundo griego eran corrientes, la praxis en Aristóteles adquiere una significación más específica. El uso que hace de ella continúa haciendo alusión al despliegue de las actividades vitales, pero también apunta a los modos de vida libre junto con las ciencias y las artes que versan sobre las actividades características de la dimensión ética y política del hombre.(12) Aristóteles habitualmente distingue entre «*theoria*» y «*praxis*» aludiendo con el primer término a las ciencias interesadas en el conocimiento por sí mismo. Sin embargo, en ciertas oportunidades introduce la distinción entre «*poesis*» y «*praxis*», la cual supone en el primer caso, la actividad encaminada a la producción o fabricación frente a la actividad que tiene por finalidad el obrar de cierta manera, el obrar bien. En este registro más específico, praxis alude a una cierta sapiencia y un conocimiento de índole práctica, que se opone a la *theoria* en tanto su objetivo final no es el saber mismo o el conocimiento, sino el buen obrar, el buen vivir. Para Aristóteles, la praxis es la actividad libre en el marco de la polis.(Bernstein, 1979:10)

Para von Cieszkowski la praxis puede pensarse en distintos registros. Como actividad preteórica, propia del mundo de los *hechos*, implica una actividad sin conciencia. A diferencia del carácter inmediato de los *hechos*, los *actos* suponen una praxis postteórica, en la que teoría y pensamiento se colocan como mediación de la acción.

“[...] la praxis postteórica se nos manifiesta como la verdadera síntesis de lo teórico y de lo objetivo, puesto que el *obrar* en general es la verdadera síntesis *sustancial* del ser y del pensar.” (Pr. 18; trad. 78) (itálica en el original)

Entender la praxis postteórica como síntesis supone convertir la acción en el absoluto. A diferencia de Hegel, la dialéctica es resignificada y en su desarrollo plantea un movimiento distinto. Para Hegel el proceso dialéctico se expresa en distintos momentos que von Cieszkowski recupera y completa críticamente, a saber: el “en-sí-mismo” que para nuestro autor se asimila a la sensibilidad, el “para-sí-mismo”, es decir, el momento reflexivo del pensamiento y la conciencia, y finalmente el “desde-sí-mismo” —la novedad que agrega von Cieszkowski— relativo al obrar o vida social. En consecuencia, lo que para Hegel es el fin del ascenso del espíritu, para von Cieszkowski se constituye como una mediación hacia el momento de la acción. Por otra parte, el proceso dialéctico no supone la reconciliación de los opuestos en que se apoya la concepción hegeliana. El desarrollo del espíritu hasta llegar al

momento del obrar, se produce por avances antitéticos, en el continuo esfuerzo por reconstruir lo que existe o construir aquello que está por venir.

De esta forma, habiendo superado históricamente la fase del puro presentimiento (la estética del mundo antiguo) y habiendo alcanzado la esfera del saber (la filosofía del mundo moderno, Hegel) la *historiosofía* está ahora en condiciones de llevar adelante el vuelco a los hechos y pasar a través de la praxis postteórica al verdadero acto que cambiará el futuro. El “viraje a los hechos”, tal como lo denomina el conde polaco, demuestra que la conciencia ha llegado al punto de inflexión en el que puede mirar hacia atrás y hacia adelante a los fines de considerar orgánicamente la totalidad de la Historia Universal. La historiosofía permite ver

“[...] que la historia atraviesa efectivamente las tres instancias del *presentimiento*, de la *conciencia* y de la *acción*, y sólo de esta forma sabemos por qué hasta ahora el pasado ha sido tan borroso, por qué el presente ilumina todo con la luz de la verdad, y por qué el futuro se desarrollará de un modo tan resueltamente conciente y con tanta fuerza propia.” (Pr. 19-20, trad. 79)(*itálica en el original*)

A esta altura, es importante señalar la influencia de Joahnn Gottlieb Fichte(13) en varias partes de los *Prolegómenos*. No sólo por el énfasis con que la *acción* es considerada en el corazón de la nueva filosofía, sino por el tratamiento de la dialéctica entendida como la sucesión de tesis, antítesis y síntesis. En lugar de la inmanencia con que Hegel entendía el desgarramiento fruto de la contradicción y su posterior reconciliación, el movimiento de la dialéctica fichteana marca la sucesión en una continuidad yuxtapuesta que von Cieszkowski aplica a la sucesión de la historia.

5. Los derroteros de la praxis

Entre los pensadores que siguieron inmediatamente a Hegel y que integraron la llamada izquierda hegeliana, Moses Hess fue uno de los primeros que hizo evidente en su reflexión las influencias de los *Prolegómenos*. En su primer obra, *Die heilige Geschichte der Menschheit* (La sagrada historia de la humanidad) intenta llevar adelante un ejercicio similar al de los *Prolegómenos* en el que la historia se divide en dos grandes períodos: en el pasado y en la nueva Jerusalén del futuro, cuyo amanecer ya había comenzado.(Barrio Jaime, 2002:39)

Pero donde las influencias se hacen más manifiestas es en su segunda obra, *Europäische Triarchie* (*La triarquía europea*), donde presenta en el medio alemán la novedad de las ideas socialistas enfatizando la importancia de la consideración del futuro en la comprensión de la historia y la necesidad de la acción como mediación que permita alcanzar su realización. El texto planteaba que era urgente la unión de las tres potencias civilizadas de Europa (Prusia, Francia e Inglaterra) para evitar el avance de la reacción rusa. Prusia, porque albergaba el más alto desarrollo de la filosofía y la libertad religiosa. Francia, porque allí se había hecho efectiva la reforma social. Y finalmente Inglaterra, porque en el hogar de la libertad económica se había logrado compensar el materialismo vulgar francés, con el hiperespiritualismo alemán. (Berlin, 1983:298-299)

Recuperando junto a von Cieszkowski, elementos doctrinarios del socialismo francés, Hess compara a Hegel con Saint Simón y a Fichte con Proudhon, agregando a la búsqueda de la libertad la búsqueda de la igualdad. En cierta medida, Hess es uno de los primeros en advertir a sus camaradas la realidad que mostraba que en Francia se llevaba a la práctica, aquello que Alemania sólo se pensaba. Francia había logrado llevar adelante el paso de las ideas a la acción, dado que la Revolución había continuado la obra de la Reforma al permitir que la libertad alcance una expresión real.(Mc Lellan, 1971:158) Sin embargo, Hess al igual que von Cieszkowski no era muy claro sobre la forma en que la sociedad futura podía realizarse. Hubo que esperar al desarrollo de uno de sus camaradas para que este programa alcance un desarrollo claro y aplicable.

Al calor de este trabajo exploratorio de Hess sobre la posibilidad de realización de la filosofía, se fue gestando también el pensamiento de Karl Marx para quien –al menos inicialmente– las ideas de su compañero constituían una guía valiosísima. A pesar de cierto rechazo por parte

de Marx a la figura de von Cieszkowski por su vínculo con la derecha hegeliana, el contacto con el pensamiento del filósofo polaco fue evidente a partir de la formación adquirida en Berlín (14) y la labor conjunta desarrollada con Hess a partir de abril de 1841 en la ciudad de Bonn y que luego adquiriría una regularidad mucho mayor por el trabajo compartido en la Gaceta Renana. (Mc Lellan, 1971:163-165)

Marx —para quien Hess guardaba una profunda y temprana admiración (15)—recuperó la noción de *praxis* y la desplegó para evitar los males del materialismo vulgar. En las ya conocidas *Tesis a Feuerbach*, Marx razona aplicando a las limitaciones del materialismo de su camarada, la importancia de la labor práctica que conlleva claras reminiscencias de los *Prolegómenos*. En la tesis VIII encontramos:

“Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”.(Marx, 1985: 667)

Lo mismo podríamos decir de la famosa tesis III y la tesis XI: la contemplación debe dejar paso a la transformación. Esa transformación no es un cambio producto del puro hacer, sino de una acción que se encuentra mediada por la conciencia. Así como von Cieszkowski aludía a la *praxis* postteórica como la superación y realización del pensamiento, Marx de la misma forma encuentra en la *praxis* la realización de la filosofía:

“Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real.” (Marx-Engels, 1985:27)

La postura de Marx no intenta negar la teoría y afirmar la primacía de la práctica. Marx va a respaldar el papel crucial de la teoría. Lo que cambia es la relación entre ambas. La crítica que desarrolla al idealismo y al materialismo es en cierto modo, la crítica a la separación entre sujeto y objeto, entre el pensamiento y la realidad, entre la actividad teórica (intelectual) y la actividad práctica (la producción). En otras palabras, la teoría ya no se opone a la práctica, en realidad, surge como aspecto de la misma.(Bermudo, 1975:425-427) Sin embargo, no se va a limitar a afirmar la práctica, como actividad esencialmente opuesta a la teoría, sino que va a afirmar un nuevo concepto de práctica.

Por los mismos años, la recepción rusa de la obra de von Cieszkowski fue muy importante. Los círculos hegelianos (entre los que se encontraban Bakunin, Chernyshevski y Mijailovski) reciben la obra de Hegel y sus continuadores con gran atención y entusiasmo. Aleksandr Herzen era uno de los ellos. La importancia de la acción y su centralidad en la construcción del futuro se hicieron tangibles en su propia biografía personal a través de su intensa labor como publicista político.(Zenkowsky, 1967:256-260) Al igual que von Cieszkowski, Herzen entendía la división de la historia en tres etapas en la que la primera de ellas terminaba con la venida de Cristo. El pasado era visto como el lugar de las contradicciones y antítesis que dejaría paso al futuro, en el que la fuerza de la actividad del hombre transformaría en una época de armonía y reconciliación. Mucho de esta profunda transformación la narra él mismo como historia personal en sus recuerdos de juventud.(Herzen,1979:180-181) La comuna (*obshina*) rusa sería la forma social en que Herzen pensará ese futuro y en su interior buscará los agentes de su transformación.

6. A modo de conclusión

Los *Prolegómenos* es un texto de transición. Como tal, evidencia la compleja combinación de factores filosóficos, políticos e históricos, que lo transforman en un especial documento de época. Tal vez eso explique algo de la contundencia con la que von Cieszkowski plantea la acción como agente transformador del futuro, aunque algo de esa misma potencia encapsulada en la noción de *praxis*, parezca tan sugerente como pobre, en términos programáticos. Algo de ese vacío intentarán llenar los jóvenes más radicalizados del ala izquierda del hegelianismo. Mucho de lo dicho por von Cieszkowski no hubiera podido gestarse si los ecos de las

transformaciones revolucionarias en Francia no hubiesen teñido el continente. Pueden servir de ejemplo, las referencias del autor a Fourier, a quien veía como un pensador que intentó plantear en el presente el esbozo de la futura sociedad. Esta misma huella mostró Marx en más de una ocasión, como cuando al finalizar la Introducción de su crítica a la filosofía del derecho de Hegel afirmaba: “*Cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el canto del gallo galo anunciará el día de la resurrección de Alemania*”. Tal vez, el lugar de von Cieszkowski en este período requiera un trabajo que explore más minuciosamente la recepción del pensamiento francés al interior de las fronteras germanas, pero claro está, eso supera las intenciones de las líneas que aquí culminan.

Notas:

(*) Este escrito es producto de una ponencia presentada por mi en las *IV Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea* para la mesa temática “*Historia intelectual europea, siglos XVIII-XX*” realizada en Resistencia, Chaco, Argentina, los días 15, 16 y 17 de septiembre de 2004.

(**) “La filosofía práctica, o dicho con más propiedad, la filosofía de la praxis –cuya más concreta influencia en la vida y en la situación social es el desarrollo de la verdad en la actividad concreta—es, en suma, el destino futuro de la filosofía.”

(1) Veit und Comp. fue la editora de la primera edición de los Prolegómenos en el verano de 1838 en Berlín, luego de la atenta mirada de Michelet y Werder sobre el borrador original que von Cieszkowski terminó en julio del mismo año. Utilizamos esta edición en alemán reproducida por Felix Meiner Verlag, (Hamburg, 1981) y en español contamos con la traducción de Jaime Franco Barrio, de la Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002. Asimismo reconocemos la claridad y precisión del Estudio preliminar del propio Barrio, el cual nos fue de suma utilidad para las reflexiones que se siguen en estas páginas.

(2) El ministro alemán había facilitado el acceso a varias cátedras universitarias a muchos hegelianos. Ver Cornu, (1955:134) y Mc Lellan, (1971:13).

(3) Para un análisis más detallado sobre la posición de Strauss frente al problema religioso y sus connotaciones en la perspectiva hegeliana ver Hook, (1974:109-112).

(4) Bruno Bauer es un caso especial que ejemplifica los cambios de posición de varios de los miembros de las distintas alas del hegelianismo. De estar en la derecha defendiendo la ortodoxia hegeliana se pasó luego a las filas de la izquierda hacia 1838 con la publicación de *Kritik der Gesichte der Offenbarung* Crítica de la historia de la revelación en la que analizaba el carácter contradictorio en que caía la revelación divina a partir de su sucesión gradual y cronológica. Ver Rossi, (1971:54-55).

(5) Para un análisis detallado del modelo de la crítica a la religión de Feuerbach y su reducción antropológica ver Amengual, (1980:39-142). Asimismo para los motivos de la crítica de Feuerbach a Hegel ver Schmidt, (1975:85-98).

(6) Para el análisis del saint-simonismo en Alemania ver Butler, 1968: cap. IV “*The attitude of Germany*”, (en especial p. 60-87).

(7) Gans era conocido en Francia como un prestigioso jurista y su viaje a poco de la revolución de julio de 1830 le permitió tomar contacto con las ideas de Saint Simon a partir de un encuentro con sus seguidores. En la doctrina saint-simoniana, encontró de forma articulada el vínculo entre crisis de la sociedad industrial, el potencial remedio para el problema social y un correctivo vital a los defectos de la filosofía del estado y la sociedad de Hegel. Ver Breckman, (2001:548).

(8) “La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan solo de la manera imperfecta propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano [...]” (Hegel, 1989: 554).

(9) Es importante tener en cuenta la influencia del francés Philippe J. Buchez (1796-1865) para comprender el énfasis en la periodización de la historia en tres etapas y la importancia de la idea de progreso. Se desempeñó como médico y filósofo, defendiendo por un tiempo las ideas de Saint Simon y fue el fundador de carbonarismo francés. En 1833 publica en París su libro “*Introduction à la science de l’histoire*”, cuyo influjo se hizo notar en von Cieszkowski al momento de la escritura de los Prolegómenos. Ver Liebich, (1979: 27 y 47-48).

(10) Aunque no lo mencione explícitamente, las resonancias saint-simonianas se pueden percibir claramente. El futuro es una etapa de ejecución y construcción, en el caso de Saint-Simon, se dará como consecuencia del vínculo entre sabios e industriales.

- (11) Como habíamos comentado en el caso de Trendelenburg, la vuelta a Aristóteles que éste comenzó en este período en Alemania (sus *Elementa logices Aristotelicae*, datan de 1836) alcanzó una importante difusión que se haría extensiva a Franz Brentano hacia fines del s. XIX.
- (12) Una profunda y sistemática recuperación del concepto de praxis como actividad política libre se puede encontrar en Arendt, (1996, en especial p. 199-264).
- (13) Cornu señala el vínculo entre Fichte y von Cieszkowski con referencia a la primacía de la acción frente a la filosofía. Ver Cornu, (1955: 143-145). Garaudy y Ricœur recalcan también la influencia de Fichte en el movimiento de los jóvenes hegelianos. Ver Garaudy, (1980: 29-38). Ver Ricœur, (1994:78-126).
- (14) Gans, Michelet y Werder fueron algunos de los contactos con quienes tuvo intercambio en su formación académica, en el período previo y durante la preparación de su tesis de doctorado. Ver Cornu, (1955: 71-77).
- (15) En una carta del 2 de septiembre de 1841, Hess comenta al historiador Berthold Auerbach “El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante; imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona –digo reunidos, pero no revueltos—y tendrás al doctor Marx.” en Marx, (1982: 697).

Bibliografía:

- (1980) Amengual, Gabriel “Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach”, Barcelona, Laia.
- (1996) Arendt, Hannah, “*La condición humana*”, Barcelona, Paidós.
- (2002) Barrio, Jaime, “*Estudio preliminar*”, von Cieszkowski, A. “*Prolegómenos a la historiosofía*”, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- (1983) Berlin, Isaiah, “*Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*”, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1975) Bermudo, José “*El concepto de praxis en el joven Marx*”, Barcelona, Península.
- (1979) Bernstein, Richard “*Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*”, Madrid, Alianza.
- (2001) Breckman, Warren, “Eduard Gans and the crisis of Hegelianism”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, nº 3, Julio.
- (1968) Butler, E.M. “*The saint-simonian religion in Germany*”, New York, Howard Fertig.
- (1955) Cornu, Auguste “*Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*”, Paris, Presses Universitaires de France, Tomo I.
- (1980) Garaudy, Roger “*Introducción al estudio de Marx*”, México, Era.
- (1989) Hegel, G.W.F. “*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*”, Madrid, Alianza.
- (1979) Herzen, Aleksandr, “*El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*”, México, Siglo XXI.
- (1974) Hook, Sydney, “*La génesis del pensamiento filosófico de Marx*”, Barcelona, Barral.
- (1979) Liebich, A. “*Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*”, Dordrecht: Reidel.
- (1982) Marx, Karl “*Escritos de Juventud*”, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1985) Marx, Karl “*Tesis a Feuerbach*”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, “*La ideología alemana*”, Buenos Aires, Pueblos Unidos y Cartago.
- (1985) Marx, Karl y Engels, Friedrich, “*La ideología alemana*”, Buenos Aires, Pueblos Unidos y Cartago.
- (1971) Mc Lellan, David “*Marx y los jóvenes hegelianos*”, Barcelona, Martínez Roca.
- (1994) Ricœur, Paul “*Ideología y utopía*”, Barcelona, Gedisa.
- (1971) Rossi, Mario “*La génesis del materialismo histórico*”, Vol. 1. “*La izquierda hegeliana*”, Madrid, Alberto Corazón Editor.
- (1975) Schmidt, Alfred “*Feuerbach o la sensualidad emancipada*”, Madrid, Taurus.
- (2002) von Cieszkowski, A. “*Prolegómenos a la historiosofía*”, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- (1981) von Cieszkowski, A. “*Prolegomena zur historiosophie*”, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- (1967) Zenkovsky, B, “*Historia de la filosofía rusa*”, Buenos Aires, Eudeba, Tomo I.