

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, (en prensa) reseña aceptada para ser publicada en un próximo número de la revista.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#): Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso (CC BY-NC-ND 3.0 ES)

CASTRO-GÓMEZ, S. (2022). *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Madrid: Siglo XXI España

La obra del pensador colombiano Santiago Castro-Gómez se despliega como una reflexión sobre temas que preocupan particularmente a la “filosofía latinoamericana” desde una posición que asume el giro decolonial incluso cuando sus libros versan sobre M. Foucault o S. Žižek. Esta obra no es una excepción.

El trabajo se mueve en dos planos: uno de historia de las ideas y otro plenamente filosófico, o, según el autor, “en el intersticio entre la filosofía y la historia” (2022, p. 25). Podemos sintetizar el libro en tres tesis no independientes entre sí. Primero: existió un grupo de filósofos al que podemos denominar *jóvenes hegelianos*, que puede ser pensado como una unidad en la diversidad. La unidad vendría dada por la discusión en torno del concepto de *ser genérico* (*Gattungswesen*); la diversidad, por las distintas posiciones políticas sostenidas. Este grupo tiene como antecedentes la formulación del concepto y un espacio de sentido propuesto centralmente por las obras de David. F. Strauss y Ludwig Feuerbach.

Segundo: sostiene que hay un desplazamiento desde un *absolutismo teológico* que marca buena parte del pensamiento político y filosófico heredado por el hegelianismo y las discusiones sobre la monarquía y el protestantismo, hacia lo que él va a llamar un *absolutismo antropocéntrico*. Sintéticamente, el fundamento absoluto representado por Dios se traslada hacia un esencialismo antropológico que “colocó al hombre como sede y origen de todo sentido” (p. 21). Esta “desmesura antropocéntrica” se constituye como definitoria de los jóvenes hegelianos. Para Castro-Gómez hubo aquí un acontecimiento filosófico y político importante en sí mismo, no es ni una “transición” al marxismo, ni la coda mal resuelta del hegelianismo (tesis interpretativas habituales).

En tercer lugar, sostiene que el pensamiento de Karl Marx, hasta lo que hoy conocemos como *La ideología alemana*, no presenta una ruptura con el absolutismo antropocéntrico; lo lleva al límite, pero sin poder trascenderlo. Si

bien arriba a una crítica al *ser genérico* de la mando de una idea de *objetividad social* presentando una dinámica que excede la omnipotencia antropocéntrica, la teleología concluyente en reconciliación final se inscribe en el absolutismo antropológico.

El libro se compone de cuatro partes, la primera se denomina “Teología política y restauración”. Remarca aquí el impacto de la Revolución Francesa en Alemania, que abrió una “época bisagra” donde surgió la necesidad de una refundación traducida en dos tendencias que buscaron nuevos “marcadores de certeza” en la política. En términos del autor, por un lado surge una *teología política de la restauración*, por otro, de la mando de algunos seguidores de Hegel (Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach), una *antropología teológica de la Emancipación*.

Esta primera parte se despliega en cinco capítulos, el primero, “La batalla por el fundamento”, muestra una tendencia “restauradora” frente a los desafíos de la Revolución Francesa, donde el pietismo y pensadores como Heinrich Jacobi y Friedrich Julius Stahl intentan fundamentar de modo trascendente la Monarquía. Analiza como Jacobi presenta filosóficamente un “dualismo” que separa el poder de la razón (instrumental) del acceso a lo

“incondicionado”, vía sentimiento. Por su parte, Jacobi denuncia a todo panteísmo – que identifica con el espinozismo – en el que ubica a Hegel. Para el planteo conservador: “solo bajo la hipótesis de un Dios creador, capaz de amar a los hombre y pedirles obediencia, puede sostenerse la analogía de un monarca protector que debe ser obedecido de manera incondicional” (p. 58).

El capítulo II se propone remarcar en Hegel algunos elementos importantes para entender la reacción de algunos hegelianos al planteo restaurador. Por un lado, la idea – contraria a la inspiración pietista – según la cual “mientras que la religión conoce a Dios, pero de manera imperfecta, la filosofía se ocupa de conocer el «ser de Dios» en su objetividad” (p. 63). Esto viene acompañado de algo que Castro-Gómez encuentra en todos (salvo Moses Hess) estos autores: la reivindicación del cristianismo europeo como fase más desarrollada (y última) de la religión (para ser realizada o negada radicalmente). Las demás religiones son (des)entendidas como “particulares”, preparatorias para la religión consumada. El otro elemento es “El dogma de la encarnación de Dios”, “Dios «en sí mismo» como universalidad pura (el Padre); luego Dios «fuera de sí»,

como exterioridad (el Hijo); y en tercer lugar Dios como «conciencia de sí», es decir, como reconciliación con su propia esencia (el Espíritu Santo)” (p. 69). Hay aquí un movimiento objetivo y comprensible que sigue una secuencia (cara a los jóvenes hegelianos) en tres tiempos.

Los tres capítulos posteriores analizan los movimientos de Strauss, Bauer y Hess, en la protohistoria de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda (según la denominación de Strauss). Para Strauss, las escrituras deben ser leídas alegóricamente y Cristo – a diferencia de Hegel – debe ser entendido como el *ser genérico*, cuya realización sigue en curso. El grado de autoconciencia moderna muestra que “la encarnación de Dios solo puede darse en la *humanidad* entendida como especie y no como individuo” (p. 85).

Para Bauer hay un proceso de autoconciencia en la humanidad donde el cristianismo juega un papel central, pero ésta se da gracias a los grandes hombres de la historia (Cristo, uno de ellos). El grado de autoconciencia presente, y Bauer es uno de sus representantes, lo lleva a la idea de que “todo lo existente es un reflejo de la alienación religiosa” (p. 115), estamos en la fase de “criticarlo todo”.

Si la cristología y el lugar ambivalente de Lutero son elementos centrales de estos debates, la excepción es Moses Hess, para quien es Espinoza la bisagra histórica. Hess, tan importante como Feuerbach para entender a Marx según el argumento del autor, irá combinando a lo largo de su obra elementos del mesianismo judío y socialismo, donde el movimiento de la autoconciencia estará marcado por la propiedad privada (y su disolución). Si “la meta... es un mundo organizado de forma que todos los hombres puedan ser autoconscientes” (p. 134), la acción política popular es el camino y es ahora. La segunda parte del libro (capítulos VI al XI), “El hombre como ser genérico”, está dedicada íntegramente a la obra de Feuerbach entre los años 1828 y 1848, mostrando sus desplazamientos y novedades. Feuerbach parte de una crítica a la deriva del luteranismo que puso al individuo como criterio de verdad religiosa, cuando en realidad la razón es una capacidad genérica y objetiva, no personal y subjetiva; es la *especie* el órgano de la razón. El cristianismo y el luteranismo ya hicieron su parte en la historia, es hora de dejar todos los dualismos de lado y abrazar el panteísmo.

Acomete luego una crítica profunda a Hegel, atendiendo a que este comienza

con el *concepto de ser* (y no con el *ser*) y trata de subordinar la realidad al concepto. Aquí aparece la idea de que el Hombre, como ser genérico, es tanto racional como sensible. Con la publicación de *La esencia del cristianismo* (1841) se arriba, para Castro-Gómez, a la “desmesura antropocéntrica”. Aquí se propone la tensión entre la *esencia* del Hombre, es decir, sus competencias como especie, y la *existencia* histórica efectiva. Plantea que el ser humano como género es esencialmente *razón, voluntad y corazón*, tres facultades que se despliegan históricamente en el género. Pero no hay facultades si no hay *sensibilidad*, esta es la dimensión antropológica básica. El primer momento de la autoconciencia es religioso (alienado), pero finalmente su despliegue devuelve al género humano la capacidad ilimitada del corazón, la voluntad y la razón: esta es la escatología feuerbachiana.

Aquí, Castro-Gómez encuentra la ocasión para remarcar un punto de su tesis. Si “el Hombre no es un ser particular, como lo es un animal, sino un ser universal y por ello no es un ser limitado y no-libre, sino un ser absoluto y libre” (p. 252), le estamos atribuyendo cualidades divinas (teorema de la *excepcionalidad humana*). La naturaleza

es naturaleza para él. El amor, además, su despliegue, implica un mecanismo de despolitización, ya que la comunidad humana final armonizada estaría garantizada. De aquí que “una comunidad de amor en la que el hombre pueda vivir reconciliado con su propia esencia” (p. 270) mediada por el Estado es el fin.

La Tercera Parte se denomina “Los hegelianos y la política” (capítulos XII a XVII). Si hasta aquí Castro-Gómez mostró el surgimiento y centralidad del concepto de *ser genérico*, ahora, ya de lleno en el grupo joven hegeliano, muestra también la ausencia de un lenguaje político común. Constitucionalismo monárquico, republicanismismo monárquico, democratismo, anarquismo y socialismo, son las distintas “orientaciones filosófico-políticas” (p.278) emancipatorias que podemos encontrar.

Los capítulos XIII y XIV reconstruyen las ideas políticas finales de Hegel y su discípulo Eduard Gans. Propone leer la ida de Monarquía constitucional defendida por ambos en clave de alejamiento de la deriva jacobina de la Revolución Francesa, entendiendo que la dialéctica no es negación absoluta, “porque el objeto nunca está completamente separado del sujeto que lo niega” (p. 284). Cambiarlo

todo de golpe es una ilusión sangrienta. Castro-Gómez remarca aquí la idea de un Estado tutelar que evite las malas consecuencias del desarrollo de la *sociedad civil*. La posibilidad de una “plebe” (claramente visible para ambos), es decir, de gente que no pueda satisfacer sus necesidades mínimas, es la reintroducción de la esclavitud a la vez que un peligro para el “lazo ético”. La solución es, por un lado, las corporaciones (*Stände*), es decir, una suerte de gremios que garanticen el acceso mínimo a una vida digna; por otro, el colonialismo moderno: emigrar hacia otras regiones del mundo para encontrar allí las riquezas necesarias, sometiendo o destruyendo a las poblaciones autóctonas, incorporando así a esas geografías a la modernidad. A pesar del claro elemento colonial, Castro-Gómez destaca la idea de la sociedad civil como arena de antagonismos administrarles aunque no erradicables. Por el contrario, los hegelianos de izquierda van a abogar por una sociedad reconciliada, o, en otras vertientes, por un individuo reconciliado consigo mismo.

Desde el capítulo XIV al XVII, el autor va a describir la reacción de algunos jóvenes hegelianos al planteo monárquico constitucional. Para Arnold Ruge la Monarquía va en contra el

concepto de Estado introducido por la Revolución Francesa que exige la soberanía popular, la no dependencia de la arbitrariedad del Monarca. Una Democracia popular y representativa es el camino. Y para ello, “es necesario desplazar el acento de la relación dialéctica entre sujeto y objeto hacia el polo del sujeto” (p. 336), la filosofía debe hacerse carne en el pueblo, único protagonista verdadero de la historia. De ahí la importancia de Ruge como editor y enlace entre los distintos elementos del grupo de jóvenes hegelianos.

Otra reacción tuvo la facción del “club de los doctores”, con quien Marx tuvo al principio un acercamiento y luego un rechazo insanable. Bruno Bauer y su hermano Edgar, así como Max Stirner sostuvieron que “es el *uso de la razón* (individual) y no alguna naturaleza humana común aquello que hace que el hombre sea libre” (p. 360). El gran pecado de todos sus compañeros joven hegelianos es su creencia en un humanismo igualitarista. Los Bauer, desde un individualismo ya para este entonces ateo, consideran que “lo universal no remite a ningún objeto” (p. 334). La autoconciencia es libre cuando se lleva una vida (individual) independiente con respecto a cualquier tipo de objetividad. Para eso el Estado laico y racional dirigido por grandes

hombres, basta. A su vez, Stirner sostiene que vivir en un mundo “civilizado” implica la ilusión del Espíritu, los mitos, los dioses. Es una vida encadenada por las ideologías, es el sacrificio del egoísmo ante “las ideas fijas”. Ni sociedad civil, ni economía, ni Estado, “el Único... se orienta hacia el puro gozar de sí” (p. 392).

Opuesta es la deriva del Hess, para quien el problema es la pauperización creciente fruto de la revolución industrial, y no la forma que cobra el Estado. La filosofía debe realizarse en el pueblo, y esto es a través de la implantación del socialismo (la unidad entre el trabajo y el disfrute). Inscribe al socialismo en un movimiento objetivo, no subjetivo (solo como respuesta y propuesta de los pauperizados). “Es la ley de la dialéctica: la tensión entre esencia y existencia del hombre, diagnosticada por Feuerbach, tendrá que resolverse pronto.. (esto) exige la acción (*Die Tat*)” (p. 408).

La cuarta parte, “Las herencias teológicas de Marx”, consiste en seis capítulos (XVII-XXIII) donde muestra un Marx absolutamente imbuido de los debates joven hegelianos, bajo las influencias de Feuerbach y Hess. Sus análisis van desde los primeros artículos (1842), donde conceptos como *emancipación*, *ser genérico* y

enajenación son nucleares, hasta los escritos hoy conocidos bajo el nombre “La ideología alemana” (1846), donde se produce una radicalización de la postura antropológica llevada hasta su deconstrucción.

La idea central es que Marx lleva al límite el planteo de los jóvenes hegelianos donde “una *reocupación* del lugar de Dios por parte del Hombre y la consecuente neutralización de lo político... (y) la indecibilidad propia de lo político desaparece y es sustituida por una garantía trascendente que ya no es teológica sino antropológica” (p. 451).

Comienza analizando cómo los primeros escritos de 1842 son deudores plenos de Feuerbach, aunque con un desplazamiento: hay una extensión de la tensión esencia-existencia de la conciencia al Estado. Marx reivindica a la democracia, pero no como una forma más de gobierno, sino como “la *constitución genérica* de la política” (p. 446) fundada en disposiciones genéricas como el amor y la cooperación. La confianza en el *ser genérico* licua la separación Estado/sociedad civil.

En los escritos de 1843, el foco (Hess mediante) se desplaza hacia la pauperización que conlleva la “revolución industrial”. La emancipación humana no es solo una emancipación de ideas religiosas o una

cuestión de representación política, sino de “subsistencia”. Es la alienación en la propia vida material la que sostiene a las analizadas por los jóvenes hegelianos; el norte emancipatorio es el socialismo. La tensión esencia-existencia, desplazada, expandida, sigue primando.

En cuanto a los manuscritos de 1844, Castro-Gómez identifica en Marx al *ser genérico* con la capacidad productiva del género. La alienación ahora es definida en términos de la distancia entre el *ser genérico* (productivo y universal) y la existencia individualizante de los seres humanos, despojados del elemento productivo esencial. La tensión esencia-existencia no deja de ser una escatología de reconciliación. Identifica además un nítido especismo. Marx habla de la naturaleza como “el cuerpo inorgánico” del hombre, pero el género humano es definido por la *excepcionalidad* de la producción. El género escapa al círculo repetitivo de la naturaleza. El ser humano es un exceso respecto de la naturaleza.

El autor discute la interpretación de Althusser que indica que las célebres “tesis sobre Feuerbach” presentan una ruptura. Para hacerlo, las analiza a la luz de *La sagrada familia*, escrita en paralelo. Si bien Marx plantea, a través de la idea de *praxis*, una historicidad al “sensualismo” abstracto y fijo de

Feuerbach, y llega a planear que la noción de ser genérico no puede ser una “premisa de la historia” sino “un resultado” (p. 526), no hay ruptura para Castro-Gómez.

Finalmente analiza los trabajos dispares reunidos hoy bajo el título de *La ideología Alemana*. Inscribe los textos dedicados a Steiner y Bauer en una defensa de Feuerbach. El texto sobre este último (según investigaciones actuales, compuesto de siete fragmentos), presenta un tajante alejamiento de la categoría de alienación. Ya no se parte de ninguna esencia, sino de los individuos corpóreos reales para cuya reproducción necesitan asociarse. Las distintas fases de la asociación, definidas por la complejización de la división del trabajo (cuyo reverso son las distintas formas de propiedad) no refieren ya a esencias y alienaciones. Sin embargo, el antropocentrismo se sigue observando en la idea de que la historia del ser humano es la historia de la apropiación de este sobre la naturaleza. “La naturaleza no le importa a Marx por sí misma, sino como un momento de la praxis humana” (p. 538). La escatología persiste, el camino obligado deriva necesariamente en el comunismo.

El Capítulo XXIII, “Final. Marx, Stirner y el problema de las ideologías” es una suerte de crítica a Marx,

utilizando a Stirner, pero que se engancha con lo que Castro-Gómez apunta como restos de antropocentrismo teológico. Aunque Marx va más allá de Feuerbach y los jóvenes hegelianos al desplazar la centralidad de la conciencia, “expulsa la contingencia” (p. 563). Stirner, al contrario, piensa que la dominación no es una estructura histórica particular sino el fruto de la fascinación de los individuos por las “ideas fijas”, con las que tratan de conjurar la contingencia y el no-poder frente a la naturaleza (su exceso). No llega Marx al “descubrimiento básico del materialismo”, esto es, “que lo único necesario de la realidad (natural o social) es su contingencia” (p.557).

El trabajo de Castro-Gómez es realmente muy minucioso en la reconstrucción de los debates, a la vez que nunca pierde la argumentación de conjunto, donde muestra que el grupo de jóvenes hegelianos se erige como respuesta a la “restauración teológica prusiana”. Es contundente tanto en mostrar la centralidad del concepto de *ser genérico*, como su dispersión política.

El nuevo absoluto, el Hombre, re-ocupó el lugar de Dios; la nueva teología, que comienza con un Hombre primigenio no consciente de su esencia, transcurre por una larga historia civilizatoria de enajenación necesaria de

la misma, llegando, más tarde o más temprano, a la reconciliación autoconsciente (individual o del género). Esquema del que no se aleja Marx, participante inequívoco, para Castro-Gómez, del movimiento joven hegeliano. La reinscripción de las “tesis” y la “ideología alemana” en el campo joven hegeliano es convincente y es justamente en este punto donde el trabajo empalma una reconstrucción histórica puntillosa con una pretensión normativa impuesta desde el presente: se define al materialismo como la necesidad de la contingencia, citando a autores como Žižek o Meillassoux. Si bien su análisis llega a 1846, el núcleo argumental de la filiación antro-po-teológica del debate moderno emancipador nos revela un núcleo a ser tenido en cuenta por toda evaluación no solo de la modernidad, sino también de las propuestas críticas de la misma como la decolonialidad.

Maximiliano Alberto Garbarino
(Universidad Nacional de La Plata)