

GEORG LUKÁCS

**EN TORNO AL DESARROLLO FILOSOFICO  
DEL JOVEN MARX  
(1840 - 1844)**

**SEGUNDA PARTE**

**IV**

**DE LA DEMOCRACIA REVOLUCIONARIA  
AL SOCIALISMO PROLETARIO**

Las colaboraciones de Marx en los "Anales Franco-Alemanes" (París 1844), se conectan inmediatamente con estos estudios. Se trata de la correspondencia con Ruge, Feuerbach y Bakunin, de marzo hasta septiembre de 1843, así como de los artículos: "La Cuestión Judía" (octubre de 1843) y "La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción" (principios de 1844)<sup>83</sup>. Las principales conquistas de la crítica a Hegel, llevada a cabo en los Manuscritos recientemente aludidos, o sea en primer lugar la inversión materialista de la relación entre sociedad civil y Estado y en segundo lugar, el reconocimiento de la contradicción interna del Estado político (del Estado burgués), forman el punto de partida de estos nuevos trabajos. Ambas trayectorias del pensamiento exigen una aclaración teórica de las perspectivas de la inminente revolución alemana. Es evidente que el joven Marx ve ahora las fuerzas impelentes de la Revolución mucho más claramente y formula sus objetivos más concretamente que en tiempos del "Periódico Renano". Pero también ahora se trata para él de concentrar las fuerzas revolucionarias, sólo que ahora le incumben en forma decisiva

las fuerzas de la Democracia radical. La concepción fundamental, de que la Revolución que se debe preparar en Alemania será una Revolución de carácter democrático-burgués, permanece inalterable en lo esencial, pero su esencia, su método y sus objetivos se presentan en forma mucho más radical y concreta.

Marx alcanza ahora sobre todo claridad sobre cuáles son las únicas fuerzas de la sociedad que pueden llevar la inminente Revolución alemana al triunfo, al apogeo. Y aquí se encuentra ahora el nuevo punto del vuelco cualitativo de su desarrollo: los "Anales Franco-Alemanes" reflejan el reconocimiento creciente de la importancia de la lucha revolucionaria de las masas populares, hasta la finalmente clara orientación hacia el proletariado. Con esto alcanza Marx definitivamente la posición de clases, que lo faculta para la creación del materialismo dialéctico e histórico.

Muy pronto se pueden comprobar en él también las condiciones subjetivas de este desarrollo. Ya su primera polémica directamente política debe mencionarse en esta relación: El desenmascaramiento de las nuevas disposiciones sobre la censura, con la que Federico Guillermo IV en diciembre de 1841, simuló la voluntad de una reglamentación amplia de la censura, en tanto que simultáneamente la campaña contra todo pensamiento libre tomaba en Prusia cada vez peores proporciones<sup>84</sup>. Marx descubre en este artículo, con ironía mordaz, las verdaderas intenciones de la reacción, que se esconden tras las palabras de las disposiciones. Al final él manifiesta que ahora habría dos posibilidades: o bien los escritores de avanzada realmente obtendrían la mayor libertad, que esperaban, por las disposiciones del Rey, o llegarían, si esta esperanza fallara, a una conciencia política más fuerte; pero de todos modos obtendrían un adelanto: "bien en libertad real o en libertad ideal, en *Conciencia*"<sup>85</sup>.

Aquí aparece un rasgo extremadamente importante del carácter político de Marx, una cualidad que lo distingue de todos los intelectuales de oposición alemanes de entonces. Mientras que el término medio de los escritores liberales de la época anterior a la Revolución de Marzo, se lamenta alternativamente de la opresión para caer luego en forma crédulamente inocente en las aparentes concesiones de la reacción; Marx considera desde el principio la totalidad de las medidas del régimen, las abiertamente abyectas, tanto como las aparentemente conciliadoras y flexibles, desde el punto de vista exclusivo del fortalecimiento creciente y de consolidación de la conciencia de las fuerzas liberales antagónicas, por ende, como medidas involuntarias para el fomento de la revolución democrática. Esta posición, en la que se manifiesta muy pronto el optimismo revolucionario de Marx, su profunda

concepción dialéctica de la lucha entre adelanto y reacción y —en relación con esto— su maestría soberana en todos los aspectos de la táctica, lo faculta para encontrar rápidamente la orientación hacia el proletariado, en el momento, en que ve claramente la cobardía de la burguesía, su incapacidad para llevar a cabo sus objetivos revolucionarios contra la oposición del despotismo imperante.

Es este el caso después de dejar el puesto de Director del Periódico. Ya el comportamiento de los accionistas del "Periódico Renano", pertenecientes a la alta burguesía, su disposición a apaciguar a las autoridades con un cambio de rumbo oportunista, su pretensión de que Marx se hiciera partícipe en un rumbo tal, es visto por él como un síntoma. Más sintomático aún es, que el atrevimiento, la prudencia y la elasticidad de Marx, en el trato con la censura, lo presente como caso único en la prensa de oposición de la Alemania de entonces. "Diez periódicos que tuvieran la misma valentía", escribe Engels, "que el 'Renano' y cuyos editores hubieran prescindido de unos cuantos tale-ros en el costo, y la censura se habría hecho ya imposible desde 1843 en Alemania. Pero los propietarios de los periódicos eran burgueses mezquinos y amedrentados, y el 'Periódico Renano' sostenía la lucha solo" <sup>86</sup>.

Es obvio, según nuestras exposiciones anteriores, que Marx, bajo estas circunstancias tenga que llevar a cabo la ruptura con la burguesía alemana, en cuya cobardía y confusión se anuncia ya, desde la época anterior a la Revolución de marzo —sintomáticamente representada por la actitud mezquina de los accionistas del periódico— toda la problemática de la revolución alemana de 1848. Como opositor democrático-burgués Marx ya no tiene lo más mínimo en común con los intereses sórdidos y materialistas de la burguesía. La ley explotadora sobre hurto de madera, le proporcionó, como vimos, el que pudiera recorrer la trayectoria teórica desde el Jacobinismo de Marat hasta el de Baboeuf y el hacer causa común con las masas populares desvalidas. La evidencia de la incapacidad de la burguesía alemana para la revolución, tiene pues que llevar a Marx necesariamente a divisar en la lucha revolucionaria activa de las masas populares desvalidas, también la condición para el apogeo de la revolución alemana.

Cuando se ordena la interdicción del "Periódico Renano" le escribe Marx a Ruge en enero de 1843: "Yo veo en la interdicción del Periódico Renano un *adelanto* del conocimiento político y por ello renuncio. . . Estoy cansado de la hipocresía, de la ignorancia, del burdo autoritarismo y de nuestra manera de adaptarnos, de doblegarnos, de dar la espalda y de nuestro verbalismo. . . En Alemania ya no se puede hacer nada. Aquí uno se falsifica a sí mismo" <sup>87</sup>.

Que esto no es una renuncia general a Alemania, sino una muy especial a la burguesía alemana, lo muestra muy claramente la correspondencia de 1843, que publican los "Anuarios Franco - Alemanes". La primera carta (dirigida a Ruge) es de Marx, que en ella profetiza por primera vez categóricamente la maduración de la revolución democrática en Alemania, de una revolución por vergüenza de la situación alemana. "Usted me mira sonriendo y pregunta: ¿Qué se gana con eso? Por vergüenza no se hace una revolución. Yo respondo: la vergüenza ya es una revolución; es realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, por la que fue vencida en 1813. Vergüenza es una especie de ira introvertida. Y si toda una nación se avergonzara realmente, sería el león que se repliega para dar el salto"<sup>88</sup>.

Ruge contesta a esta carta en forma profundamente pesimista. Cita las amargas palabras del "Hyperion" de Hölderlin sobre Alemania y declara que los alemanes jamás llevarán a cabo una revolución". Ellos hace tiempo que se fueron a pique históricamente. El que hayan estado en todas partes en campaña, no demuestra nada... Alemania no es el heredero sobreviviente, sino la herencia por aceptar. Los alemanes no se cuentan nunca por partidos combatientes, sino por el número de almas que está en venta allí", etc. etc<sup>89</sup>.

La respuesta de Marx a esta perspectiva pesimista es extraordinariamente interesante. Marx ha decidido, con no menos ira que Ruge, su salida de Alemania, su emigración a Francia. Sin embargo, lo que él llama "Vergüenza Nacional", no tiene nada en común con el pesimismo de Ruge, con la disposición anímica de Hölderlin, como intelectual desesperado de la época anterior a la revolución de marzo. Marx contesta así: "Su carta, estimado amigo, es una buena elegía, una canción fúnebre que quita el aliento, pero no es de ninguna manera política. Ningún pueblo desespera, y si solo esperara durante largo tiempo por mera ignorancia, siempre es que alguna vez, después de muchos años, se colmarían todos sus deseos piadosos, mediante una inteligencia repentina"<sup>90</sup>.

En esta controversia entre pesimismo y optimismo, se exterioriza ahora un antagonismo más profundo, el de una orientación social fundamentalmente diferente. Tanto Ruge, como Marx, se dan cuenta de la situación deplorable de la burguesía alemana (en la terminología de la correspondencia: los filisteos). Pero mientras que Ruge se mantiene firme en la orientación burguesa - liberal y en consecuencia tras-pasa la situación deplorable del filisteo a la totalidad del pueblo alemán y por esto mismo se desespera (en último término es esta desesperación el preludio prematuro de su capitulación posterior ante Bismarck), Marx, al captar la incapacidad de la burguesía alemana para la revo-

lución, empieza a orientarse respecto de partidarios radicales capacitados para conducir la revolución al triunfo en la lucha, no solamente contra el absolutismo, sino también contra la debilidad, la pusilanimidad, la facultad de componendas del mundo filisteo alemán, de la burguesía.

Así puede Marx, en su respuesta a Ruge, estigmatizar mucho más fuerte y concretamente que éste, el aspecto filisteo alemán. "Los seres humanos..." escribe Marx, "que no se sienten como seres humanos, se reproducen para sus amos como una cría de esclavos o caballos. Los amos estatuidos son la causa de toda esta sociedad. Este mundo les pertenece... El mundo de los filisteos es el mundo animal político y si tenemos que aceptar su existencia, no nos resta más que darle sencillamente la razón al status quo. Siglos de barbarie lo han producido y formado, y ahora está ahí, como un sistema consecuente, cuyo principio es el mundo deshumanizado...". El Aristóteles alemán que quisiera verificar su política en nuestra situación, escribiría en el encabezamiento de ésta: "El hombre es un animal sociable, pero totalmente apolítico" <sup>91</sup>.

Pero esto no es para Marx una situación irremediable. La concepción que desarrolla a continuación, afirma que el desarrollo social en Alemania también hará surgir necesariamente a los enemigos jurados del mundo de los filisteos: Los intelectuales pensantes, que están oprimidos y las masas populares oprimidas, que aglomeradas por la industria, empiezan a pensar. Si estas fuerzas se aliaran, habría llegado el fin del despotismo y de su complemento pasivo, el mundo de los filisteos. "Usted no dirá que yo valore demasiado alto el presente y si sin embargo no desespero de él, es que primeramente la propia situación desesperada de éste, es la que me llena de esperanza... Yo solo quisiera hacerle notar a usted, que los enemigos del filisteísmo, en una palabra, todas las personas pensantes y todas las que padecen, han llegado a un entendimiento, para lo cual antes les faltaban los medios... El sistema del lucro y el comercio de la propiedad y de la explotación de los seres humanos, lleva mucho más rápidamente que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la sociedad actual, que no puede ser subsanada por el sistema antiguo, porque este ni sana, ni crea, sino que solo existe y aprovecha: La existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que es oprimida, tiene que volverse intolerable para el mundo animal del filisteísmo, que goza irreflexivamente" <sup>92</sup>.

Vemos aquí muy claramente en qué consiste el mayor radicalismo y la concreción con la que Marx determina de ahora en adelante las fuerzas sociales decisivas de la revolución que está madurando. Tanto antes como después, el propósito es la concentración de las fuerzas revolucionarias, como en tiempos del "Rh. Z.". Tanto antes como des-

pués, la concepción es la de la revolución democrático - burguesa, Marx divisa ahora sin embargo, como las únicas fuerzas decisivas, que pueden llevar a cabo la revolución, a las masas populares explotadas a los intelectuales de orientación revolucionaria, que se aliarían con las masas.

De este viraje, al máximo de radicalismo, de que era capaz el democratismo jacobino, resulta entonces algo más tarde —y consecuentemente— en el transcurso del desarrollo político - filosófico de Marx, la concepción de la conducción proletaria de la revolución democrático - burguesa y la expansión de esta revolución hacia la socialista - proletaria. Por lo pronto solo refiriéndose a Alemania: así en el artículo “La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción”, así en forma más clara en las vísperas de 1848 en el “Manifiesto Comunista”<sup>93</sup>; pero desde el principio con la tendencia a la validez universal para todas las revoluciones burguesas que tengan lugar, después de que se ha convertido en medida internacional la diferencia de clases entre burguesía y proletariado y a causa de ello la burguesía se ha mostrado incapaz de desempeñar un papel revolucionario (La táctica bolchevista en la revolución de 1905, las teorías de Lenin sobre la hegemonía del proletariado en la revolución democrática y sobre la expansión de la revolución democrática hacia la socialista, representan un inmediato desarrollo subsiguiente de esta concepción marxista, bajo las condiciones del imperialismo)<sup>94</sup>.

Esta forma marxista de conducir la línea jacobina más allá del horizonte burgués determina entre tanto y desde un principio, un comportamiento crítico hacia el socialismo utópico. Como Marx se orienta hacia las masas populares como las únicas posibles de llevar a cabo la revolución democrática, tiene que serle completamente ajena la posición de los utopistas, que rechazan la lucha proletaria de clases y apelan a la razón de la burguesía. A esto se añade —complementándolo— que Marx, como discípulo materialista de Hegel, es decir, como adversario de Kant y Fichte, también tiene que rechazar filosóficamente el carácter de postulado abstracto de los propósitos proclamados por los utopistas, cuyo método es acercarse a la realidad con postulados ideales, sin poder poner en evidencia las condiciones reales para su realización en la sociedad existente misma.

A esto corresponde ya el programa de concentración que Marx resume en la carta, que cierra la correspondencia con Ruge, Feuerbach y Bakunin. Marx exige allí sobre todo una aclaración ideológica completa, una —según la terminología de Feuerbach— “Reforma de la conciencia”. Esta reforma se concibe en forma tan consecuentemente materialista, que proscribiera de ella severamente todo elemento “dogmático”, es decir, todo postulado abstracto ajeno a la realidad social. A los

seres humanos no se les debe imponer ninguna clase de opiniones utópicas preconcebidas, ideales, etc.; el propósito de la revista es aclararles a sus lectores la realidad misma y las necesidades e ideas surgidas de la realidad. "Nada nos impide pues poner en contacto nuestra crítica, con la crítica a la política y el compromiso político, es decir ponerse en contacto con luchas *reales* e identificarse con ellas. No nos enfrentamos entonces doctrinariamente al mundo con un principio nuevo: aquí está la verdad, inclínate aquí! Nosotros le desarrollamos al mundo con base en los principios del mundo, nuevos principios. No le decimos: abandona tus luchas, son cosas insulsas; queremos sugerirte las verdaderas consignas de la lucha. Le mostramos solamente, por qué es que lucha realmente, y la conciencia es algo de que tiene que adueñarse, aunque no quiera. La reforma de la conciencia solo consiste en que al mundo se le hace tomar conciencia, de que se le despierta del ensueño sobre sí mismo, de que se le explican sus propias acciones. . . " <sup>95</sup>.

Del programa metodológico general de los "Anales Franco-Alemanes" se desprende pues que Marx rechaza la dogmatización abstracta de los "Socialistas Crasos", o sea, su proclamación de exigencias abstractas. Sin embargo le sucede en su contacto con el socialismo francés, de nuevo lo mismo que le sucedió antes con el acercamiento a Hegel y a Feuerbach: Marx también en este caso se enfrenta desde un principio en forma crítica al material ideológico existente en su época. Aún *antes* de entrar en contacto con el socialismo utópico, dispone de puntos de vista decisivos, que lo capacitan para esta superación crítica. Su programa es: identificarse con las luchas políticas reales; su orientación se dirige hacia las masas populares como la potencia más activa y revolucionaria de la revolución democrática. Con esta orientación llega a finales de 1843 a Francia, con esta orientación se encuentra allí en el medio capitalista desarrollado, por una parte con la organización del proletariado en lucha y por otra parte se dedica al estudio de los historiadores franceses de la restauración, que fueron los primeros en presentar la historia, como historia de la lucha de clases. Así se convence en el lapso más breve de la misión histórica universal del proletariado, convicción que de ahora en adelante determinará la totalidad práctica de su actividad revolucionaria, el carácter total de su producción teórica primero y sobre todo su apropiación crítica del material ideológico socialista existente: las teorías de Owen, Saint-Simon y Fourier y de sus epígonos europeo-occidentales y alemanes, pero luego también su estudio y su elaboración crítica de la economía política clásica inglesa.

## LOS "ANALES FRANCO - ALEMANES"

Con esto nos hemos anticipado al desarrollo filosófico, que es evidente en los "Anuarios Franco - Alemanes", para mencionar primero el cambio en el criterio sobre las clases que se produce en Marx en los años 1843 - 1844 y que condiciona el vuelco decisivo, desde el punto de vista cualitativo, en el proceso de formación de su ideología. Hay que tener en cuenta que la intuición de la misión histórico - universal del proletariado aún no se encuentra en la correspondencia con Ruge, Feuerbach, Bakunin, ni en el artículo "La cuestión Judía", sino que solo se viene a expresar en el artículo "La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción" y también aquí todavía solo en la forma específica filosófico - alemana del "Humanismo real" de Feuerbach, desde luego radicalizado al máximo. El adentrarse en la concepción científica definitiva del socialismo proletario, lo logra Marx solo durante el transcurso del año 1844. Así que también en cuanto a las colaboraciones en los "Anales Franco - Alemanes" todavía se trata de documentos de transición.

Vemos que Marx empezó en el verano de 1844 la crítica materialista que echaba por tierra la dialéctica hegeliana y que, en conexión con esto, llegó a la conversión materialista de la relación de sociedad civil y Estado y al reconocimiento de la naturaleza íntimamente contradictoria del Estado político (del Estado burgués). Estos resultados constituyen el punto de partida de los "Anales Franco - Alemanes" y se siguen ampliando y concibiendo más claramente allí. Además naturalmente continúa con la crítica a las concepciones de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos, pero en forma que muestra simultáneamente el camino hacia la nueva ideología.

El ensayo "La Cuestión Judía" contiene la crítica a Bruno Bauer. Marx plantea aquí la naturaleza íntimamente contradictoria de la Sociedad civil a raíz del problema suscitado por Bauer sobre la posibilidad de una emancipación de los judíos dentro de la Sociedad civil de la actualidad. Bauer formula esta cuestión en forma idealista, religiosa y teológica. En la crítica que le hace Marx, éste revela en resumidas cuentas la posición de la Religión dentro de la Sociedad civil y comprueba que la Religión, ya sea judía o cristiana, es el reflejo fantástico de las relaciones sociales. Al mismo tiempo pone de manifiesto la diferencia fundamental que existe entre Emancipación política y humana: la política no sería otra cosa que un progreso *dentro* del "orden mundial establecido"; en cambio la más elevada, la Emancipación humana,



supone la superación de la "auto - enajenación humana", y con ello un orden social fundamentalmente nuevo. De esta manera se expresa la diferencia entre los resultados de la Revolución burguesa y la socialista, aunque por lo pronto aún de acuerdo con la terminología del "Humanismo Real" de Feuerbach; de esta manera se obtiene también al mismo tiempo la base para la auto - revelación de las contradicciones íntimas de la Sociedad civil.

Los judíos alemanes, por cuanto no aceptan la religión del Estado, no tienen igualdad de derechos y exigen su emancipación política. Bauer declara en contra de esto, que en Alemania nadie se encuentra políticamente emancipado, lo que depende del carácter religioso del Estado, que solo conoce privilegios. Si "los judíos quieren emanciparse del Estado cristiano, están exigiendo con ello que el Estado cristiano deseche un prejuicio *religioso*"<sup>96</sup>.

Pero por su parte los judíos no están dispuestos a desechar sus prejuicios religiosos. "El Estado cristiano, por su esencia misma, no puede emancipar a los judíos, pero, 'añade Bauer', los judíos por su esencia misma no pueden ser emancipados. En tanto el Estado sea cristiano y el judío sea judío, ninguno de los dos está capacitado para impartir o recibir la Emancipación"<sup>97</sup>. Esto traería como consecuencia que *ambos*, judíos y cristianos, se emanciparan del todo de la Religión y se llegara al Estado irreligioso (demócrata - burgués), para que ambos pudieran obtener dentro de éste su emancipación política.

Marx muestra ahora, en el análisis crítico de este supuesto idealista, que si bien la Emancipación *política* del judío, así como la del cristiano es "la *Emancipación del Estado* respecto de la Religión", es decir, la prescindencia de una Religión del Estado, sin embargo esta Emancipación política no podría ser la Emancipación consecuente de la Religión porque "no es la forma realizada, irrefutable de la Emancipación humana"<sup>98</sup>. "El límite de la emancipación política", añade Marx, "se presenta de inmediato por cuanto que el *Estado* se puede libertar de una barrera, sin que el hombre *realmente* se vea libre de ella, por cuanto el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que por ello el hombre sea un *hombre libre*"<sup>99</sup>.

Análogamente sucede cuando el Estado (como en muchos Estados norteamericanos) supera políticamente a las clases propietarias de la sociedad civil por supresión del censo electoral; con ello "no solo no prescinde, sino que hasta da por supuesta la propiedad privada"<sup>100</sup>.

Aquí expresa Marx la clara convicción de que la emancipación política (es decir la Revolución burguesa) solo crea una Democracia formal, que enuncia Derechos y Libertades que no pueden subsistir realmente en una Sociedad civil. Esto quiere decir concretamente de

acuerdo con la terminología de los "Anales Franco - Alemanes" que: "El Estado supera a su manera las diferencias por *nacimiento, estamento, cultura, ocupación*, cuando declara como diferencias *apolíticas*: nacimiento, estamento, cultura y ocupación, cuando, sin tener en cuenta estas diferencias, considera que cada miembro del pueblo está en *igualdad de Derechos* para participar en la soberanía del pueblo. No obstante el Estado hace que funcionen la propiedad privada, la cultura, la ocupación según la índole *de éstas* y que afirmen su naturaleza *especial*. Muy lejos de superar estas diferencias *de hecho*, más bien existe precisamente bajo la condición de estas diferencias, se siente como *Estado político* y hace valer su *universalidad* solo en oposición a estos, sus elementos" <sup>101</sup>.

En el carácter de la emancipación política, que obviamente se extiende también a la Religión, se expresa por lo tanto aquella contraposición entre Sociedad civil y Estado, que Hegel enuncia con gran visión del futuro, cuando enseña que el Estado se constituye como universalidad por encima de los elementos especiales <sup>102</sup>. "El Estado político perfecto (el Estado creado por la Revolución burguesa - G. L.) es de acuerdo con su constitución la *vida genérica* del hombre, en *oposición* a su vida material. Todas las condiciones de esta vida egoísta quedan relegadas fuera de la esfera del Estado dentro de la *Sociedad civil*, pero como propiedades de la Sociedad civil" <sup>103</sup>.

De esto resulta que la relación del Estado político con la Sociedad civil es de índole espiritual, se relacionan entre sí como el cielo con la tierra. Y esta escisión entre la vida espiritual y la vida material y real, dentro de la Sociedad capitalista, no se refiere solamente a la totalidad, sino que se sucede también en cada hombre en particular, en el ciudadano espiritual y en el burgués material, en el hombre como súbdito del Estado y en el individuo viviente.

"El hombre en su realidad más próxima, en la Sociedad civil es un ser profano. Aquí, donde se le considera como individuo real en sí mismo y para otros, es un fenómeno *irreal*. En el Estado, en cambio, donde el hombre se considera como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ficticia, ha sido despojado de su vida individual real y colmado de una universalidad *irreal*" <sup>104</sup>.

La diferencia entre el hombre religioso y el hombre como súbdito del Estado, no es sino la forma de aparición especial de esta escisión. "La diferencia entre el hombre religioso y el hombre como súbdito del Estado es la diferencia que hay entre el comerciante y el hombre como súbdito del Estado, entre el jornalero y el hombre como súbdito del Estado, entre el propietario y el hombre como súbdito del Estado, entre el *Individuo viviente* y el hombre como *súbdito del Estado*. Es la

misma oposición en que se encuentran el burgués y el ciudadano, el miembro de la Sociedad civil y su piel de león política”<sup>105</sup>. Bauer emprende una polémica sobre la manifestación religiosa de esta escisión, pero deja que sigan subsistiendo las oposiciones fundamentalmente *múndanas* en su concepción, sin aludir a ellas.

De acuerdo con las conclusiones anteriores de Marx resulta pues de esta separación y naturaleza contradictoria que se da en cada individuo, que el ciudadano es el sirviente del burgués, del “*homme*” de la “Declaración de los Derechos del Hombre”. Marx muestra que paradójicamente hasta en plena Revolución Francesa se mantiene esta relación en teoría, es decir, en todas las Constituciones, hasta en las más radicales —la de 1793— según la cual se distingue entre el “*homme*” y el “*citoyen*”, siendo *colocado* el hombre *por encima* del ciudadano<sup>106</sup>. Aun cuando la práctica revolucionaria durante los años sobresalientes de la Revolución está en oposición con esta teoría, Marx sin embargo pone de manifiesto, que en este caso la práctica es sólo la excepción, y la teoría es la regla<sup>107</sup>. Esto quiere decir que: mientras siga subsistiendo el Sistema capitalista, la Revolución política (burguesa), aun cuando tienda durante su período heroico a traspasar el estrecho horizonte burgués, tiene que regresar a las condiciones normales de la Sociedad civil, a su naturaleza contradictoria, a la forma de provocar la escisión en el hombre, a su manera de enajenarlo a sí mismo: Teóricamente esto encuentra su expresión en que “la vida política solo es la garantía de los Derechos del Hombre, de los Derechos del hombre individual (del “*bourgeois*” - G. L.) y que debe prescindirse de ella tan pronto como contradiga su *propósito*, o sea, que se oponga a estos Derechos del Hombre... Pero si se quiere considerar la práctica revolucionaria (la excepción - G. L.) como la verdadera posición de la relación, siempre habrá que buscarle una solución al enigma de por qué en la conciencia de la Emancipación política (en las Constituciones - G. L.) se para en la cabeza la relación y aparece el fin como medio, y el medio como fin”<sup>108</sup>.

El enigma se soluciona si se pone en claro la esencia de la Revolución Francesa. Esta Revolución destruyó el Feudalismo, desencadenó la conciencia ciudadana, que en la Sociedad feudal se hallaba reprimida y destrozada, unificó el espíritu político y lo constituyó dentro del Estado, en “esfera de la comunidad, de la causa común del pueblo, en independencia ideal de aquellos elementos *especiales* de la vida burguesa”<sup>109</sup>. Pero, “*agrega Marx*”, esta perfección del Idealismo del Estado era al mismo tiempo la perfección del Materialismo de la Sociedad civil. El liberarse del yugo político, era a la vez el liberarse de las ligaduras que mantenían encadenado el espíritu egoísta de la Sociedad

civil”<sup>110</sup>. Al fundar pues la Revolución con esfuerzos heroicos y animada por las ilusiones heroicas del ciudadano, la Sociedad civil moderna estableció la naturaleza contradictoria del desarrollo social, el desgarramiento de la existencia social, el quebrantamiento y autoenajenación del hombre a escala mayor. Y con base en esta naturaleza contradictoria resulta ahora el carácter de la Emancipación política, la liberación, como solo es posible dentro del marco de la Sociedad capitalista: “El hombre no ha sido liberado de la Religión, obtuvo la libertad religiosa. No ha sido liberado de la propiedad, obtuvo la libertad de la propiedad. No ha sido liberado del egoísmo de la industria; obtuvo la libertad de industria”<sup>111</sup>. El quebrantamiento y desgarramiento del hombre no solo no fueron superados por la Emancipación política, sino que llegaron al máximo.

El fundamento de esta vida inhumana reside para Marx en el hecho de que el dinero domina “como sustancia que enajena al hombre de su trabajo y de su existencia”, en el hecho de que la Sociedad civil es el mundo de la propiedad privada, en que todo se convierte en mercancía, todo se vende; en el hecho de que su Principio es el Egoísmo, de que las relaciones de los hombres entre sí están determinadas por la expresión de Hobbes “bellum omnium contra omnes”.<sup>112</sup> Sólo con la superación de estas condiciones de existencia se produce la Emancipación del hombre. “Solo cuando el hombre realmente individual reabsorba al hombre como súbdito abstracto del Estado y se haya convertido en ser genérico como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus condiciones individuales; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas sociales y por ello ya no establezca separación de la fuerza social bajo la apariencia de fuerza *política*, solo entonces se llevará a cabo la Emancipación humana”.<sup>114</sup>

Al plantear y resolver Marx, desde lo alto de esta posición, la cuestión de Bauer sobre la Emancipación religiosa, se demuestra lo largo que ha sido el trayecto que ha recorrido Marx en el transcurso de medio año, desde que ocupaba el cargo de Director del “Rh. Z.” (Periódico Renano). Entonces consideraba todavía al Estado feudal como el verdadero Estado cristiano y Bizancio era para él el tipo histórico de éste. Ahora ve que el Estado feudal “de ninguna manera es la realización estatal del Cristianismo”<sup>115</sup>, que no es “el Estado cristiano perfecto. . . mejor dicho, el Estado ateo, el Estado democrático, el Estado que incluye la Religión dentro de los demás elementos de la Sociedad civil”<sup>116</sup>. Ya no le parece Bizancio el Estado cristiano perfecto, sino ahora le parece que lo son los Estados Unidos; pues aquí, en la Democracia burguesa, se vuelve “la conciencia religiosa y teológica. . .

más religiosa y teológica, por cuanto que aparentemente no tiene importancia política, ni finalidad terrenal, es de incumbencia del espíritu ajeno al mundo, expresión de la limitación de la razón, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, como lo es realmente una vida del más allá. El Cristianismo alcanza aquí la expresión práctica de su significado universal”<sup>117</sup>.

Pero al mismo tiempo el espíritu de la Religión judía en este mundo, como ha podido desarrollarse por la sola emancipación política (burguesa), tiene igualmente un significado universal; pues “la oposición en que se halla el poder político práctico de los judíos con sus Derechos políticos, es la oposición que hay entre la política y el poder del dinero en general. Mientras la política se sitúa en forma idealista por encima del poder del dinero, de hecho se ha convertido en la esclava de éste. La sociedad civil engendra continuamente en sus propias entrañas a los judíos”<sup>118</sup>. Los engendra porque “el egoísmo es el principio en que se basa la Sociedad civil”, porque su “Dios de la necesidad práctica y del provecho es el dinero”<sup>119</sup>. Pero el dinero es “el Dios más celoso de Israel, ante el cual no puede subsistir ningún otro Dios. El dinero constituye en sí el valor común de todas las cosas. Por ello ha despojado al mundo entero de su valor propio, al mundo de los hombres, así como también a la naturaleza. El dinero es el ser que enajena al hombre de su trabajo y de su existencia y este ser extraño lo domina y el hombre lo adora”<sup>120</sup>.

¿Cómo se puede pues solucionar la cuestión judía? No como se lo imagina Bauer. “Nosotros no les decimos como Bauer a los judíos: vosotros no podéis ser emancipados políticamente, sin emanciparos radicalmente del Judaísmo. Nosotros les decimos más bien: porque vosotros podéis ser emancipados políticamente sin tener que abdicar en forma completa e irrevocable del Judaísmo, por eso es que la *Emancipación política* misma no es la emancipación *humana*”<sup>121</sup>. La emancipación política precisamente tiene que aumentar al máximo la oposición entre Estado y Sociedad civil, y dentro del individuo la de ciudadano y burgués, tiene que desatar al mismo tiempo por completo el Egoísmo; tiene pues que crear también las condiciones para que, por una parte el Cristianismo desarrolle al máximo su carácter universal como forma de conciencia religiosa de la Sociedad, y por otra parte también se reproduzca el espíritu judío, pero solo en forma espiritual; pues a causa del poder del dinero, a causa del dinero como potencia mundial, es que —con o sin judíos— “el espíritu práctico judío se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos”, se ha hecho mundo el Dios de los judíos, convirtiéndose en Dios del universo. Cuando se trate de vencer a *ambos*, a este Dios del universo y a su

complemento necesario, la religiosidad cristiana, que precisamente por su aburguesamiento se ha vuelto universal, esto no podrá ser sino el resultado de la Emancipación humana (socialista). La Emancipación humana es pues al mismo tiempo la "Emancipación de la Sociedad del Judaísmo", es decir, del poder del dinero. "Tan pronto como la Sociedad logre superar la esencia empírica del Judaísmo, el traficante y sus condiciones, se ha vuelto *un imposible* el judío, porque su conciencia ya no tiene objeto, porque se ha humanizado la base subjetiva del Judaísmo, la necesidad práctica, porque se ha superado el conflicto entre la existencia sensible individual y la existencia genérica del hombre" <sup>123</sup>.

Si este artículo da así una imagen plena y activa de la naturaleza íntimamente contradictoria de la Sociedad civil, insuperable dentro del marco del Capitalismo, sin embargo aún no contiene alusión alguna a las fuerzas que tienen las clases, que son las únicas que pueden llevar a cabo la Emancipación humana. Pero la Introducción a la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho aclara este punto. Es aquí donde se sacan las consecuencias decisivas de su orientación hacia la lucha de las masas explotadas del pueblo y que ya es notoria en la correspondencia epistolar que introduce los "Anales", según lo hemos visto.

Marx trata por lo pronto en este nuevo escrito, de la cuestión de la superación de la Religión. Muestra que en el desarrollo de la Sociedad y con ella de la Filosofía, la Crítica de la Religión es el comienzo de cualquier otra Crítica. Para Alemania esta Crítica en lo esencial estaría concluida por Feuerbach; pero quedaría aún lo principal por hacer: La Crítica y superación práctica de la situación social, que es lo que produce la Religión, para llegar como meta a la plena Emancipación humana.

Marx hace valer sobre todo el punto de vista sociológico decisivo contra la estrechez del Principio antropológico de Feuerbach: "la Religión es la conciencia individual y la dignidad personal del hombre, que, o no se ha logrado hacer dueño de sí mismo, o ya se ha vuelto a perder. Pero *el hombre*, no es un ser abstracto que permanece fuera del mundo. El hombre es el *mundo del hombre*, Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad producen la Religión, una *conciencia invertida del mundo*, porque es un mundo invertido" <sup>125</sup>.

Esta Crítica al Materialismo limitado antropológicamente, vuelve a surgir más tarde en 1845, en las Tesis de Feuerbach, en concepción aún más madura, cuando dice: "El ser humano no es algo abstracto que reside dentro del individuo particular. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach que no entra a considerar la Crítica de este ser real, se ve obligado por consiguiente: 1º A abstraer del devenir histórico y fijar el sentimiento religioso en sí, y a

presuponer un individuo humano —aislado—; 2º Por esto hay que entender que él considera al ser humano únicamente como “género”, solamente como universalidad íntima, muda, que sólo une naturalmente a los individuos”<sup>126</sup>. Esta forma de sobrepasar a Feuerbach, es pues el punto de partida del Materialismo histórico.

Y el Materialismo histórico es necesariamente el arma espiritual de las masas revolucionarias del Proletariado. En 1844 esto ya se distingue claramente. La transición a la Crítica sociológica de la Religión, a su desenmascaramiento como forma de aparición de una conciencia necesariamente *falsa*, en la que se refleja la inversión de su fundamento social, tiene como consecuencia que haya que criticar al mundo invertido mismo, la Sociedad civil; pero el desenmascaramiento de la Religión tiene que realizarse necesariamente hacia las masas oprimidas y dolientes, tiene que propiciar la superación revolucionaria de este mundo invertido. Marx dice así: “La superación de la Religión como dicha ilusoria del pueblo, es la exigencia de la dicha real. La exigencia de prescindir de las ilusiones a causa de su estado, es la exigencia de prescindir de un estado que necesite de ilusiones. . . La Crítica ha arrancado las flores imaginarias de la cadena, no con el fin de que el hombre lleve la cadena carente de fantasía, de consuelo, sino para que se deshaga de la cadena y coja la flor viva. La Crítica de la Religión decepciona al hombre con el fin de que piense, actúe, estructure su realidad como un hombre decepcionado que ha entrado en razón, para que se mueva alrededor de sí mismo y con ello alrededor de su propio sol. . . Hay que ejercer una presión más fuerte sobre la presión real, añadiéndole la conciencia de la presión, hay que procurar que la infamia sea más ignominiosa, publicándola. . . Hay que hacer que estas condiciones petrificadas bailen al son de su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo para que *sienta pavor* de sí mismo, para darle *valor*. . . El arma de la Crítica claro está que no puede reemplazar la Crítica de las armas; el poder material tiene que ser derrumbado por la violencia material, ya que la teoría se convierte en violencia material cuando se apodera de las masas. . . La prueba evidente del Radicalismo de la teoría alemana, es decir, de su energía práctica, es su superación decididamente positiva de la Religión. La Crítica de la Religión finaliza con la enseñanza de que *el hombre debe ser el Ser más elevado para el hombre*, es decir, con el imperativo categórico, de que hay que echar por tierra todas las circunstancias en que el hombre sea un ser rebajado, esclavizado, abandonado y despreciable”<sup>127</sup>.

Esto se refiere por lo pronto y sobre todo a Alemania. En la Introducción a la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho se plantea especialmente en forma abierta y concreta el problema de la Revolu-

ción alemana. Hemos visto que hasta ahora el contenido principal del desarrollo espiritual de Marx ha sido su lucha con la Filosofía hegeliana y la deficiente superación de ésta llevada a cabo por Feuerbach. Al darle Marx ahora a los resultados de su trabajo una justificación pública, demuestra que en esto no se trata de un asunto de carácter privado, de una cuestión filosófica interna, sino que se trata del problema del destino de Alemania.

Marx analiza la situación alemana de su época. Comprueba que Alemania todavía está esperando su 1789, que representa "la perfección sincera del *ancien régime*"<sup>128</sup>. "Si uno se relacionara con el *status quo* alemán mismo, así fuera de manera adecuada, es decir, negativamente, quedaría siempre como resultado un anacronismo. Hasta la negación de nuestra actualidad política se encuentra ya como hecho pasado de actualidad entre los trastos históricos de los pueblos modernos"<sup>129</sup>. La lucha contra esta actualidad alemana se dirige pues contra el pasado de los pueblos modernos y con ello también contra sus deficiencias ocultas existentes, contra un Principio que los importuna permanentemente.

En este sentido —pero únicamente en este sentido— tiene la lucha contra el *status quo* alemán, un significado internacional. En sí una relación con él no tendría actualidad dentro de la medida histórico-universal. "Los alemanes han compartido la Restauración de los pueblos modernos, sin haber compartido su Revolución", ellos han sido "restaurados, primero porque otros pueblos se atrevieron a hacer una Revolución y segundo, porque otros pueblos sufrieron una Contrarrevolución, una vez porque nuestros amos sintieron terror y otra porque no lo sintieron"<sup>130</sup>. Así el Régimen alemán imperante es dentro del orden histórico universal "un anacronismo, una oposición flagrante contra los axiomas reconocidos en general, la nulidad del *ancien régime* presentada como espectáculo internacional, no es otra cosa que el "comediante de un orden universal, cuyos *verdaderos héroes* han muerto"<sup>131</sup>. No hacer otra cosa que criticar y combatir este régimen, sería quedarse uno mismo estancado en un anacronismo.

En el terreno de la Filosofía encontramos una situación completamente opuesta. "Los alemanes han *pensado* respecto de la política, lo que los otros pueblos han *hecho*; Alemania ha sido su conciencia teórica"<sup>132</sup>. Así que sólo desde el punto de vista filosófico están los alemanes a la altura de la época, son realmente contemporáneos de la actualidad. Lo son con la Filosofía hegeliana del Derecho y del Estado, que ha reconocido la oposición que existe entre Sociedad civil y Estado, aunque en forma inconsciente y llena de contradicciones; lo son con la Crítica de la Religión de Feuerbach, de la que resulta, si se sigue de-



sarrollando, la exigencia de la completa Emancipación del hombre. El punto de contacto dentro de la realidad alemana es pues la altura alcanzada allí por el reconocimiento teórico: la Filosofía Social de Hegel invertida por la Crítica materialista y el Humanismo real, establecido por la Crítica de la Religión de Feuerbach, que sin embargo sobrepasa su limitación antropológica. "Si nosotros criticamos pues, en lugar de las 'oeuvres *incomplètes*' de nuestra Historia real, las 'oeuvres posthumes' de nuestra Historia ideal, la Filosofía, nuestra crítica se hallaría de acuerdo con los problemas que la actualidad considera como: *that is the question*"<sup>133</sup>. Haciendo referencia a Hegel esto quiere decir: "Lo que en los pueblos avanzados es decadencia *práctica* con las condiciones del Estado moderno, es en Alemania, donde estas condiciones ni siquiera existen, por lo pronto decadencia crítica con el reflejo filosófico de estas condiciones"<sup>134</sup>. Y haciendo referencia a Feuerbach, esto significa: "La Crítica de la Religión termina con la Tesis de que *el hombre es el ser más elevado para el hombre*", o sea con la consecuencia (a la que Feuerbach mismo no llega) de echar por tierra todas las condiciones que hacen del hombre un ser rebajado y esclavizado"<sup>135</sup>.

Marx comprueba que en Alemania hay que distinguir dos grupos entre los que están descontentos con las condiciones establecidas, ambos enfocan Teoría y Práctica desde puntos de vista igualmente unilaterales y erróneos, aunque diferentes y opuestos. Hay un partido político práctico, que desprecia la Filosofía y la rechaza. A este se dirige Marx diciendo: "Vosotros no podéis superar la Filosofía, sin convertirla en realidad"<sup>136</sup>. Y por otra parte hay un partido teórico (se trata de los Jóvenes Hegelianos), que parte de la Filosofía y se comporta en forma crítica respecto a sus adversarios y no admite crítica respecto de sí mismo. Su error principal reside en que no ve en la lucha actual más que la lucha crítica de la Filosofía con el mundo alemán y no considera que la Filosofía existente pertenece ella misma a este mundo y es, aunque en forma ideológica, su complemento"<sup>137</sup>.

Con ello llega Marx al convencimiento de que al Idealismo de Hegel se debe la acomodación de éste a las condiciones reaccionarias imperantes y el tratar de justificarlas. Le muestra claramente al partido filosófico que no puede alcanzar nada mientras no supere críticamente el "principio deficiente" de la Filosofía alemana expresando que: "su deficiencia básica se puede reducir a lo siguiente:  *Cree que puede realzar la Filosofía sin superarla*"<sup>138</sup>. (Cuando Marx insinúa que se reserva una descripción detallada de este Partido, entonces la negación de este propósito se halla en la Crítica aniquiladora al Idealismo de los Jóvenes Hegelianos en la "Sagrada Familia").

El momento unificador para que se pueda superar y realizar la filosofía, son las *necesidades* reales que tenga el pueblo. "La Teoría sólo llega a realizarse en un pueblo en cuanto sea la realización de sus necesidades" <sup>139</sup>. Marx examina pues ahora dónde debe buscarse el contacto más efectivo para lograr la Revolución Alemana, dónde podría hallarse en Alemania esa fuerza impulsora que llevara a una Revolución, la cual no se da sin que se haga presente una clase como representante general de todos los que se sienten descontentos. En la Revolución política (la burguesa según el modelo de 1789) se trata de una *clase especial*: la burguesía. Sólo pudo triunfar en Francia, porque aún era capaz de reivindicar el poder general en nombre de los Derechos comunes de la Sociedad. En Alemania no existe una clase especial que esté capacitada para esto: la Revolución únicamente política, la repetición de la Francesa, sería ahora un anacronismo, después de que efectivamente se ha demostrado, que la clase especial (la Burguesía) "movilizó todas las esferas de la Sociedad contra el Absolutismo feudal, solo de acuerdo con los intereses de su propia esfera" <sup>140</sup>. Por ello "le falta... a cada clase especial en Alemania, no solo la consecuencia, la agudeza, el valor, la falta de consideración, que pudiera marcarla como representante negativo de la Sociedad, sino que le falta igualmente a cada estamento esa amplitud espiritual, que se identifica, aunque solo sea momentáneamente, con el espíritu del pueblo, esa genialidad, que le lanza al adversario la consigna arrogante: *Yo no soy nada y debería serlo todo*" <sup>141</sup>.

La relación que tienen entre sí las distintas esferas de la Sociedad "no es dramática, sino épica" en Alemania. Cada esfera "empieza a tomar conciencia de sí misma y a colocarse al lado de las otras con sus necesidades especiales, no en el momento en que se siente oprimida, sino en el instante en que, sin su intervención las condiciones del momento crean una base social, sobre la que ella a su vez puede ejercer la presión" <sup>142</sup>.

Con esto da Marx hasta el momento la más profunda motivación para su propia ruptura con la burguesía alemana, primero desde el punto de vista jacobino, ahora desde el socialista: se da cuenta de que una Revolución democrática bajo la dirección de la burguesía ha llegado a ser un imposible, después de que se han desarrollado las diferencias de clase dentro del "tercer estamento", que todavía había podido luchar en forma compacta durante el siglo 18 contra el Feudalismo, ve que la burguesía no podrá llevar al pueblo a la lucha victoriosa contra el Feudalismo en la Revolución alemana que se está madurando. Descubre cuatro años antes del fracaso práctico de la burguesía alemana de 1848, la mezquindad de esta clase, su cobardía, su disposición al compromiso con los antiguos poderes reaccionarios. "Hasta la *dig-*

*idad moral de la clase media alemana* descansa sólo en la certeza de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las clases restantes. Es cada una de las esferas de la Sociedad civil la que sufre su derrota antes de haber podido cantar su victoria, la que ha desarrollado su propia barrera, antes de haber superado la barrera que tiene delante, la que demuestra su naturaleza mezquina, antes de haber podido hacer valer su naturaleza magnánima, de manera que hasta la oportunidad de desarrollar un gran papel ha pasado antes de que éste se haya presentado, de manera que cada clase, antes de empezar a luchar con la clase que está por encima de ella, se encuentra mezclada en la lucha con la que está por debajo de ella”<sup>143</sup>.

Con todo esto está dicho que: la Revolución únicamente política es imposible en Alemania. Pero esto no significa para Marx el que en Alemania toda Revolución sea imposible. (Recordemos su respuesta optimista a la epístola de Ruge). También la Revolución que está madurando en Alemania puede triunfar en el caso de que vaya más allá de la Revolución política (burguesa), en el caso de que la Emancipación política tenga como finalidad la Emancipación del hombre. ¿Pero quién podrá ser únicamente el Emancipador? Marx contesta: el Proletariado. La “posibilidad positiva de la Emancipación alemana ‘reside’ en la formación de una clase con *cadena radical*, una clase de la Sociedad civil que no sea ninguna clase de la Sociedad civil, de un estamento, que sea la disolución de todos los estamentos, una esfera que posea un carácter universal a causa de su padecimiento universal. . . , la que . . . sea la pérdida completa del hombre, es decir, la que por *la recuperación completa del hombre* se logre a sí misma. Esta superación de la Sociedad como un estamento especial, es el Proletariado”<sup>144</sup>.

Pero con ello también se ha presentado la perspectiva real para la superación y realización de la Filosofía: hacia donde se sienta el Proletariado necesariamente empujado por su existencia material, hasta ahí habrá llegado también la Filosofía; la Dialéctica invertida en forma materialista y convertida en ciencia, y el humanismo real que ha sido llevado más allá de sus límites antropológicos, encuentran en el proletariado la fuerza que necesitan en cuanto armas, las que a su turno convierten a su precursor en su perfeccionador real. “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, así el proletariado encuentra sus armas espirituales en la filosofía y tan pronto como la chispa del pensamiento haya cundido en este terreno ingenuo del pueblo, se llevará a cabo la emancipación de los alemanes a hombres. . . La filosofía no se puede realizar sin la superación del proletariado, el proletariado no se puede superar sin la realización de la filosofía. Cuando

se llenen todas las condiciones íntimas se anunciará el día de la resurrección alemana con el canto del gallo galo" <sup>145</sup>.

## VI

### LOS MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSOFICOS

De los Anales Franco-Alemanes solo apareció un primer cuaderno de mucha importancia. Marx proclama en él, de manera expresa, su nueva concepción del mundo. La época siguiente la emplea intensamente en la elaboración y profundización de esta concepción del mundo, en los campos de la Filosofía, de la Economía y de la Historia. Casi al mismo tiempo se produce el encuentro de Marx con el movimiento proletario. Desde abril de 1844 entra en contacto con la Liga de los Justos. Y pronto conocerá personalmente a Proudhon.

Su actividad científica en París la comienza Marx con un concienzudo estudio de la Historia de la Revolución Francesa. Con base en este problema histórico y estimulado por el artículo de Engels en los Anales Franco-Alemanes <sup>146</sup>, se dedica poco después durante un mes al estudio de todos los clásicos de la Economía Política Inglesa. La crítica de la Filosofía del Estado de Hegel es abandonada por Marx en su forma anterior, pero el estudio y la crítica de los fundamentos de la Filosofía de Hegel corren paralelos con sus estudios de Economía. Hace diversos planes para expresar en la mejor forma posible su nueva concepción del mundo; pero unos y otros se suceden sin llegar a una elaboración definitiva. Desde el 28 de agosto hasta el 6 de septiembre de 1844, Engels, quien se hallaba en viaje de Inglaterra hacia Alemania, se detiene en París. Es en esos días cuando comienza el trabajo conjunto de Marx y Engels. La Sagrada Familia, ese gran rendimiento de cuentas con el idealismo alemán y sus epígonos los jóvenes hegelianos es pensada y puesta en forma <sup>147</sup>.

Como documentos literarios de esta rica época de trabajo de Marx nos quedan fuera de algunos extractos <sup>148</sup>, tres cuadernos que encierran en parte una crítica de la economía política burguesa y en parte una crítica de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, a saber los Manuscritos Económico-Filosóficos <sup>149</sup>. Marx profundiza aquí el genial estímulo del artículo de Engels en los Anales. Las categorías de la dialéctica, que ahora se ha convertido en una dialéctica materialista, son aplicadas a los problemas de la Economía, mejor dicho, se descubren en la dialéctica real de la vida económica las leyes de la vida humana, del desarrollo social de los hombres, y se las expresa en conceptos. Esta dialéctica revela por una parte las leyes de la sociedad capitalista y

con ellas el secreto de su desarrollo histórico, y por otra, muestra la esencia del socialismo ya no como una exigencia abstracta e ideal como era el caso de los utopistas, sino como un resultado necesario del desarrollo de la Historia de la Humanidad.

La confrontación con la Filosofía Hegeliana es de nuevo aquí el punto de partida necesario para el desarrollo de la nueva metodología, no solo como crítica de la suprema forma de la dialéctica. También la esencia y la significación de Hegel, su posición histórica, se aclaran ahora por completo a través de la comparación con la Economía Clásica, lo mismo que inversamente, las leyes que a través del conocimiento de la Economía de los clásicos habían dado a esa ciencia su más alto desarrollo reciben ahora a la luz de la dialéctica materialista un sentido objetivo que va más allá de las limitaciones, y de las contradicciones del capitalismo y de las barreras de una teoría que lo consideraba como eternamente necesario y como dado por naturaleza. Las dos críticas están por lo tanto estrechamente unidas y son trabajadas por Marx en intensa conexión.

Es así como surgen aquí los fundamentos de muchas de las posteriores formulaciones de Marx, no solo en lo particular sino en la totalidad de su metodología típica de cuya forma más madura decía Lenin: "Si es cierto que Marx no nos ha dejado ninguna lógica, nos ha dejado en cambio la lógica del *Capital*. . . En el *Capital* se le aplican a una disciplina la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo, apropiándose de esa manera y desarrollando todo lo que había de valioso en Hegel"<sup>150</sup>. Todo esto ya se encuentra en los *Manuscritos Económico - Filosóficos* por lo menos en germen.

Si bien, también en los *Manuscritos* la economía y la filosofía son tratadas por separado, ambas críticas se iluminan mutuamente, sobre todo por el hecho de que Marx señala enérgicamente la situación histórica común a ambas tendencias, reconociendo en ambas la más alta expresión ideológica - burguesa de la sociedad capitalista con todas sus contradicciones. El criterio para medir la grandeza y los límites de las teorías clásicas burguesas tanto económicas como filosóficas reside para Marx en saber hasta dónde ellas manifiestan sus contradicciones a menudo de manera no consciente como autocontradicción y hasta dónde las eluden. (Acordémonos de la crítica llevada a cabo por Marx a la separación y a la unión de la sociedad civil y del estado en la *Crítica de la Filosofía del Estado* de Hegel).

Con ello se ponen las bases para fundar una crítica dialéctica materialista en los inmediatos precursores del materialismo histórico, una crítica que distingue en las teorías de esos precursores su contenido de verdad y de error, al mismo tiempo que, deduciendo ambos mo-

mentos de la dialéctica de sus fundamentos sociales e históricos, los explica.

Para dar aquí un ejemplo, Engels ve en 1844 en su "genial esbozo", como fue llamada por Marx su *Crítica a la Economía Política*<sup>151</sup>, un progresivo alejamiento de los economistas con respecto a su honradez, entre más se acercan al presente. Para él, Ricardo tiene así mayor profundidad que Smith<sup>152</sup>. Marx produce aquí la conexión histórica correcta al unir el desarrollo de la economía estrechamente con la esencia y el movimiento de la sociedad misma, logrando por eso hacer consciente el progresivo desarrollo del conocimiento que se cumple en este proceso. "No solo aumenta el cinismo de la Economía Política relativamente a partir de Smith pasando por Say hasta Ricardo, Mill, etc., en la medida en que a estos últimos se les ponen ante los ojos, de manera más desarrollada y llena de contradicciones, las consecuencias de la Industria; también positivamente van conscientemente cada vez más lejos que sus predecesores en el extrañamiento respecto del hombre, y esto únicamente porque su ciencia se desarrolla de manera más verdadera y consecuente. Al hacer de la propiedad privada en su forma activa un sujeto, esto es, al hacer simultáneamente del hombre una esencia, y del hombre como no-ser una esencia, la contradicción de la realidad, se corresponde plenamente con el ser contradictorio que han reconocido como principio. La desgarrada realidad de la industria confirma su principio desgarrado en sí mismo, lejos de refutarlo. Su principio es justamente el principio de este desgarramiento"<sup>153</sup>.

Al mismo tiempo Marx establece que Hegel se halla en el punto de partida de la Economía Política moderna<sup>154</sup>. ¿Qué punto de partida es éste? En sus extractos sobre James Mill, Marx da para ello la siguiente determinación: "Es un principio idéntico el que el hombre se aliene y el que la sociedad de ese hombre alienado sea la caricatura de su real ser social, de su verdadera vida genérica; que por lo tanto su actividad se le convierta en tormento, su propia creación le aparezca como un ser extraño y que él siendo el amo de su creación se convierta en su esclavo. La Economía Política concibe el ser comunitario del hombre, la realización de su esencia humana, su múltiple perfección en la vida genérica, en la verdadera vida humana, bajo la forma del trueque y del comercio. Se ve cómo la Economía Política fija la forma alienada del trato social como esencial y originaria y correspondiente a la determinación humana"<sup>155</sup>.

La Economía Política clásica es pues la expresión ideológica de la autoalienación humana dentro de la sociedad capitalista. Pero Marx no se queda en esta constatación. Reconociendo los aportes de Smith y de Ricardo concretiza la contradicción de la Economía Política en

el sentido de que si bien para los clásicos el trabajo lo es todo, reconduciendo todas las categorías económicas justamente al trabajo, al mismo tiempo estos clásicos muestran un mundo en el cual el portador del trabajo, el trabajador no es nada.

Partiendo de ahí, de esta penetración en la unidad contradictoria que reviste la significación del trabajo y al mismo tiempo su nulidad, investiga Marx ahora a la sociedad capitalista, trazando un grandioso cuadro del desgarramiento y la escisión del capitalismo. Muestra cómo el trabajo en el capitalismo hace ajeno al trabajador frente a su trabajo, como extraña al hombre de la naturaleza, de la especie humana y de los otros hombres; debido a que el hombre no puede reconocer al trabajo que, bajo las condiciones del capitalismo, es trabajo forzado; debido a que en él se siente desgraciado puesto que éste “no es la satisfacción de sus necesidades sino un simple medio de satisfacer necesidades exteriores”<sup>156</sup>, se siente “solamente libre en sus funciones animales como comer, beber y reproducirse y a lo sumo en la vivienda y el vestido, mientras que en sus funciones humanas (en el trabajo que constituye la esencia del hombre a diferencia del animal G. L.) se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”<sup>157</sup>. Marx agrega: “comer, beber y reproducirse, etc., son, es verdad, también funciones humanas, pero, en la abstracción que las separa del resto de las actividades humanas convirtiéndolas en metas autónomas, son animales”<sup>158</sup>.

Esta relación del trabajo consigo mismo, del trabajador con su trabajo y sus condiciones de trabajo, aparece ahora sin que hubiera sido reconocida en forma consciente por la economía, no como un estado de cosas fijo, sino como algo que se está constantemente reproduciendo por el trabajador. “El trabajo no solo produce mercancías sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía, dentro de un estado de cosas en que solo se producen mercancías. Partiendo de este supuesto es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión, cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda el hombre en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces ya no le pertenece a él sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador”<sup>159</sup>. “Es verdad que el trabajo produce obras maravillosas para los ricos pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas.

Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro y convierte en máquinas a la otra parte”<sup>160</sup>.

Así llega Marx a darse cuenta y a penetrar en la esencia de la lucha de clases, implacable dentro del capitalismo. “Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres”<sup>161</sup>. La lucha de clases que se da en la sociedad burguesa como forma central de la autoenajenación humana, es decir, como enemistad irreconciliable de los hombres entre sí se reproducirá permanentemente por el trabajo, tal como se da en las condiciones capitalistas, de la misma manera que el producto extrañado y que la enajenación del trabajador mismo. Cuando el trabajador “se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Mediante el trabajo enajenado no solo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción, como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con otros hombres. La relación del trabajador con su trabajo produce la relación del capitalista con el mismo”<sup>162</sup>.

De esta manera resulta clara la esencia de la sociedad capitalista: “La propiedad privada es pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”<sup>163</sup>. Se resuelve así la contradicción que se da en la economía política de que el trabajo es todo, al mismo tiempo que el trabajador no significa nada, problema al cual Proudhom, al que Marx ya aquí comienza a criticar, en vano había tratado de dar una solución. “Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhom en favor del trabajo y contra la propiedad privada. Nosotros sin embargo comprendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo y que la *Economía Política* simplemente ha expresado las leyes del trabajo enajenado”<sup>164</sup>.

Precisamente es esto lo que para Marx constituye la grandeza y la significación de la *Economía Política* clásica: el sacar a luz las contradicciones del capitalismo como obedeciendo a una regularidad. Marx ve los límites de la Economía clásica en el hecho de que ella no com-



prende las leyes del trabajo enajenado como lo que son y por lo tanto es incapaz de dar ya sea una deducción histórica, ya sea una deducción conceptual de sus categorías; las da simplemente por sentadas. "La *Economía Política* parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La *Economía Política* no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar" <sup>165</sup>.

Es completamente claro que esta incapacidad de ir más allá del horizonte capitalista, en concreto, la necesidad de la ideología burguesa de concebir al capitalismo como dado por naturaleza y a sus leyes en su facticidad empírica, como si fueran leyes eternas, condiciona la explicación misma del capitalismo. Y cuando la *Economía Política* trae a colación un imaginario estado original, ella no va más allá de la teología con el mito del pecado original.

Se comprende ahora por qué Marx dice que Hegel se halla a la altura de la economía moderna <sup>166</sup>. "Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es pues en primer lugar que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo" <sup>167</sup>.

Por lo demás, la categoría de la enajenación constituye un punto central de la *Fenomenología* hegeliana, en especial de la *Fenomenología del espíritu*. Feuerbach ha tomado de Hegel este concepto para sobre bases materialistas, caracterizar la relación en que se encuentra el hombre religioso con la divinidad: con el reflejo fantástico de su propia esencia, que él mismo ha creado, pero a la que rinde culto como si se tratara de un poder extraño y dominante. No obstante el cambio que Feuerbach hace de esta categoría al utilizarla en la lucha contra la religión, en él ella pierde, debido a las limitaciones metafísicas de su punto de vista antropológico, el amplio sentido social e histórico que tenía en Hegel, pese a su desfiguración idealista. Marx ya en sus escritos anteriores, desde *La Cuestión Judía*, hasta alcanzar su más alto nivel en la crítica de la economía clásica, dio a la categoría de la enajenación un sentido cualitativamente nuevo, es decir, histórico-social, y por primera vez concebido de una manera científica. El logró esto,

como vimos, en cuanto llevó a cabo una ruptura radical con el idealismo hegeliano y las limitaciones metafísicas de Feuerbach. Desde la altura de este nuevo punto de vista y, ahora sobre la base de sus nuevas concepciones económicas, vuelve Marx a retomar la tarea de hacer una superación crítica de Hegel, si bien conservando y desarrollando todo lo valioso (Lenin) de su filosofía, como crítica de la *Fenomenología* y como crítica de la enajenación en su forma idealista hegeliana.

Los *Manuscritos Económico - Filosóficos* de Marx son pues una superación central tanto del idealismo hegeliano, como de aquellas fallas lógicas que eran consecuencia del carácter idealista de la dialéctica hegeliana. Nosotros solo podemos destacar de entre la rica argumentación de Marx, solo algunos pocos pero fundamentales puntos de vista.

Marx reconoce como hemos dicho que la grandeza y la importancia de Hegel reside en el hecho de que él se halla a la altura de la Economía clásica, concibiendo al hombre como el resultado de su propio trabajo y a éste como un proceso de autogeneración del hombre. Pero Marx agrega que Hegel solo ve en el trabajo su lado positivo sin tener en cuenta los aspectos negativos que él cobra en la sociedad capitalista. Debido a ello surgen en Hegel falsas separaciones y falsas uniones de tipo filosófico, mistificaciones idealistas, que se muestran en el hecho de que "el trabajo que únicamente Hegel conoce y reconoce es el trabajo espiritual, abstracto"<sup>168</sup>. Presupuesto para la crítica materialista de estas mistificaciones resultantes de esta concepción unilateral del trabajo, es el descubrimiento de la dialéctica real del trabajo dentro del capitalismo. Marx ha adquirido este presupuesto enfrentándose con la economía clásica. Es partiendo de ahí, como puede descubrir las fallas decisivas de Hegel y la falsedad fundamental de sus principios.

Vamos a señalar solamente dos de esas fallas. En primer lugar, Hegel confunde la enajenación inhumana que se da en el capitalismo, con la objetividad en general, superando de manera idealista a ésta en lugar de aquélla. Esta mistificación se produce debido a que por ejemplo la riqueza, el poder político, etc., sólo son concebidas como poderes extrañados de la esencia humana, en cuanto formas de pensamiento, en cuanto seres pensados. "Toda la historia de la enajenación y la recuperación de esa enajenación" aparecen en consecuencia "como la historia de la producción del pensamiento absoluto y abstracto, del pensamiento lógico especulativo"<sup>169</sup>. "Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma inhumana en oposición a sí mismo, sino el que se objetive a diferencia de y en oposición al pensamiento abstracto"<sup>170</sup>. Bajo estos falsos presupuestos y teniendo en cuenta que

la enajenación real domina toda la sociedad capitalista, Hegel, cuya filosofía es la expresión de esta sociedad, no puede menos de concebir a la objetividad en general, es decir a la realidad objetiva que existe independientemente de la conciencia, como una enajenación del Espíritu, de la autoconciencia. "La cuestión fundamental es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia, o que el objeto no es sino la autoconciencia objetivada, la autoconciencia como objeto... La objetividad como tal, es una relación enajenada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana, a la autoconciencia. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene pues solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la objetividad" <sup>171</sup>.

Marx puede criticar en forma materialista dialéctica, es decir, contradecir objetivamente y al mismo tiempo aclarar en sus profundos motivos sociales, esta falsa identificación llevada a cabo por Hegel, debido a que con base en sus estudios económicos y partiendo del hecho de la vida real, puede trazar una clara frontera entre la objetivación en el trabajo como tal y la autoenajenación humana que se da en la forma especial del trabajo capitalista. Es pues la crítica socialista a la economía capitalista, con miras a la superación de la enajenación capitalista, la que le permite superar a Marx el falso e idealístico planteamiento y solución de Hegel, al tratar el problema de la enajenación. Es, con otras palabras, la nueva posición de clase proletaria, lo que le permite llevar a cabo su crítica materialista a la forma suprema de la dialéctica idealista.

A la mistificación hegeliana de la objetividad como enajenación de la autoconciencia Marx opone ahora una teoría materialista de la objetividad. El "hombre objetivo" es "el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales". El "actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Solo crea, solo pone objetos porque él está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae pues de su actividad "pura" en una creación del objeto, sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo... Ser objetivo, natural, sensible y al mismo tiempo tener fuera de sí objeto, naturaleza y sentido, o ser objeto, naturaleza y sentido para un tercero, es lo mismo... Un ser no objetivo es un no-ser, un absurdo" <sup>172</sup>.

Debido a que Hegel con base en su falsa teoría de la objetividad niega esto, pero no obstante concibe al trabajo como el proceso de

autogeneración del hombre y de la especie humana, no puede menos de llegar a la mistificación de un portador suprahumano de la historia universal y al absurdo de que éste sólo aparentemente hace la historia. "Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto solo aparece como resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el Dios, el Espíritu absoluto, la Idea que se conoce y se afirma. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de éste irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen así el uno con el otro, una relación de inversión absoluta, sujeto - objeto místico o subjetividad que trasciende del objeto, el sujeto absoluto como un proceso, como sujeto que se enajena y vuelve a sí de la enajenación, pero que al mismo tiempo la retoma en sí; el sujeto como este proceso; el puro e incesante girar dentro de sí" <sup>173</sup>.

La historia universal es pues en Hegel una historia aparente y su portador, construido por Hegel, no la hace, ya que él sólo es producido por ella como resultado y sólo se convierte en ser conciente en el momento en que termina, es decir en que no hay más historia. Poco después en la *Sagrada Familia*, Marx expresará esto en una formulación más madura así: "Hegel se queda por partida doble a mitad de camino, de una parte al explicar la filosofía como la existencia del Espíritu absoluto, negándose al mismo tiempo en cambio a explicar como el Espíritu absoluto al individuo filosófico, real; y de otra parte en cuanto que hace que el Espíritu absoluto, como tal Espíritu absoluto, haga la historia solamente en apariencia. En efecto, puesto que el Espíritu absoluto sólo *post festum* cobra conciencia en el filósofo como espíritu creador universal, su fabricación de la historia existe solamente en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, solamente en la imaginación especulativa" <sup>174</sup>.

A esta mistificación de Hegel y al absurdo que de ella se deriva opone Marx ya en los *Manuscritos Económico - Filosóficos*, si bien solo en sus líneas generales, la concepción de la historia del materialismo dialéctico e histórico. De esta manera supera también simultánea y definitivamente los límites de Feuerbach. En conexión inmediata con su crítica a la teoría hegeliana idealista de la objetividad, escribe Marx: "El hombre sin embargo, no es solo ser natural, sino ser natural humano, es decir un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos humanos son pues los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido humano tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente; es sensibilidad humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza

inmediatamente ante el ser humano en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la historia que sin embargo es para él una historia sabida y que por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre”<sup>175</sup>. En otros pasajes de los *Manuscritos* Marx concretiza estos pensamientos mediante profundos análisis de la conexión y la diferencia cualitativa existentes entre el hombre y el animal, entre el desarrollo de la naturaleza y el desarrollo social humano, etc.<sup>176</sup>. Con todo ello Marx prepara aquella madura y clásica elaboración del materialismo histórico que poco después se dará en la *Ideología Alemana* y en la *Miseria de la Filosofía*.

La segunda falta de Hegel criticada por Marx y con la cual nos vamos a ocupar aquí, reside en el hecho de que mientras Hegel pretende superar la enajenación mediante la negación de la negación, en realidad la confirma; de ahí viene el falso positivismo de Hegel, su criticismo solamente aparente, o lo que es lo mismo, la construcción de que el hombre “pretende estar junto a sí en su ser otro en cuanto tal”<sup>177</sup>.

Ya Feuerbach había mostrado que esto se daba en la filosofía de la religión de Hegel, como “posición, negación y restablecimiento de la religión o de la teología”<sup>178</sup>. Pero Marx dice que esto debe ser comprendido de una manera más general, en cuanto en Hegel “La razón está en sí en la sin-razón como sin-razón”<sup>179</sup>. En conexión con esto vuelve Marx a rechazar la idea de una pura acomodación de un Hegel esotéricamente revolucionario, si bien esta vez a un nivel mucho más alto de penetración respecto a los *Manuscritos* de la primavera del 43 o a la *Disertación*. “El hombre que ha reconocido que en el derecho, la política, etc., lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada en cuanto tal su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación en contradicción consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero saber y la vida verdadera. Así no puede hablarse más de una acomodación de Hegel a la Religión, al Estado, etc., pues esta mentira es la mentira de su principio”<sup>180</sup>. La filosofía hegeliana es así en cuanto tal por su esencia y por su principio una parte de la autoenajenación que encierra en cuanto ideología burguesa la justificación y la confirmación de la enajenación. No puede pues ser la filosofía de la emancipación del hombre y la superación de su autoenajenación.

Tiene una especial significación histórica y actual el hecho de que Marx muestra esto con base en la *Fenomenología del espíritu*, que, a diferencia de la *Filosofía del Derecho y del Estado* de Hegel, no es una obra correspondiente a la época del Hegel monárquico y conservador.

La subjetivización que los jóvenes hegelianos, en especial Bruno Bauer y Stirner emprenden por esta época de la filosofía de Hegel, se apoya fundamentalmente en la *Fenomenología* llevando a cabo una mistificación de su metodología idealista que va más allá del mismo Hegel. La aniquilación filosófica de esta ala izquierdista de la escuela hegeliana, que se pretendía revolucionaria, es un importante presupuesto no solo para la elaboración teórica del materialismo dialéctico, sino también para la consolidación y establecimiento de la ideología política de la revolución que se estaba preparando en Alemania.

De este modo la crítica a Hegel en los Manuscritos *Económico-Filosóficos* encierra ya una declaración de guerra “al idealismo agonizante de los jóvenes hegelianos”<sup>181</sup>, es decir el anuncio de aquella rendición de cuentas que se produciría después en la *Sagrada Familia*.

Marx está lejos de identificar a Hegel, con sus epígonos. Lo que él les reprocha a los jóvenes hegelianos es “haber disuelto todas las contradicciones dogmáticas en la única contradicción dogmática de su propia agudeza con la estupidez del mundo”; el haber probado “día tras día y hora tras hora su propia excelencia frente a la estupidez de la masa”, y “el no haber expresado ni siquiera la sospecha de tener que explicarse críticamente con su madre la dialéctica hegeliana”<sup>182</sup>. La *Filosofía de la Autoconciencia* de Bauer aparece así como una eliminación de la Filosofía hegeliana, como una particular decadencia de la grandeza de Hegel, que permanece no de manera casual adherida a su idealismo.

Marx logra precisamente apreciar la grandeza de Hegel, y hacer fructíferos sus logros, debido a que él lleva a cabo la más radical ruptura con el idealismo de Hegel. Precisamente la grandeza de Hegel se hace visible a través de la crítica implacable de las desfiguraciones idealistas de la dialéctica, grandeza consistente en haber reconocido y elaborado la función y la significación del trabajo como autogeneración del hombre dentro de la enajenación.

Y aquí reside la profunda afinidad entre Hegel y la Economía clásica. Aquí se iluminan recíprocamente ambas corrientes de tal suerte que el materialismo histórico puede partir de la superación de las fallas y de las unilateralidades de clase de estas dos corrientes que lo preceden. A partir de esta superación materialista dialéctica de ambas tendencias puede Marx decir ahora que “la historia de la industria y la existencia que se ha hecho objetiva de la industria son el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales, la sicología humana abierta a los sentidos”. Esta historia “no había sido concebida hasta ahora en su conexión con la esencia del hombre, sino solo en una relación externa de utilidad porque moviéndose dentro del extrañamiento solo se sabía

captar como realidad de las fuerzas humanas esenciales y como acción humana genérica, la existencia general del hombre, la religión o la historia en su esencia general y abstracta, como política, arte, literatura, etc. En la industria material ordinaria tenemos ante nosotros, bajo la forma de objetos sensibles, extraños y útiles, bajo la forma de la enajenación, las fuerzas esenciales objetivadas del hombre. Una sicología para la que permanece cerrado este libro, es decir, justamente la parte más sensiblemente actual y accesible de la historia, no puede convertirse en una ciencia real con verdadero contenido”<sup>183</sup>.

Desde este punto de vista desarrolla Marx el conocimiento de que por una parte la historia es un aspecto de la historia natural y por otra, la historia universal es la producción del hombre mediante el trabajo humano. Y agrega: “como para el hombre socialista toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente e irrefutable, de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de originación. Al haberse evidenciado práctica y sensiblemente el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser extraño, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El ateísmo en cuanto negación de esta carencia de esencialidad carece ya totalmente de sentido pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma mediante esta negación la existencia del hombre... El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro como emancipación y recuperación humanas”<sup>184</sup>.

Con base en esto, la superación de la enajenación adquiere una nueva perspectiva materialista. En la superación de la enajenación de Hegel se trata de superar una apariencia, de una superación pensada. Es “una superación del ser pensado, a la manera como la propiedad privada pensada se supera en el pensamiento de la moral”<sup>185</sup>. Marx por el contrario, lleva a cabo debido a la superación del idealismo de Hegel, una superación real. “Para superar el pensamiento de la propiedad privada para eso basta el comunismo pensado. Para superar la propiedad privada real, para eso se requiere una acción comunista real”<sup>186</sup>. La superación real de la propiedad privada solo puede darse en el campo de la economía real, pues toda otra alienación solamente pensada sea ella de carácter religioso o filosófico “trascurre solo en el dominio de la conciencia, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real”<sup>187</sup>.

De esta manera se formula con toda precisión la prioridad del ser material ante la conciencia, del ser económico-social ante la conciencia social. El materialismo que aquí se proclama, es en oposición al de Feuerbach, histórico y dialéctico. Refleja la dialéctica de las fuerzas reales que impulsan el desarrollo de la humanidad y con base en ello, la dialéctica de la acción comunista real, de la revolución del proletariado. En cuanto el trabajador produce su autoenajenación en el trabajo bajo condiciones capitalistas, se produce al mismo tiempo a sí mismo en cuanto parte de la sociedad que sufre esta enajenación en la forma más insoportable, como una fuerza revolucionaria creciente que se verá forzada a liberar a la sociedad de la enajenación.

Esta concreción alcanzada por Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* del punto de vista revolucionario, sólo se expresa en este período en algunos breves ensayos publicados en el "Vorwärts" de París. Especialmente importante es entre ellos su toma de posición frente a su antiguo camarada de lucha, Ruge, que si bien había publicado con él los *Anales Franco-Alemanes*, había quedado prisionero sin remedio del punto de vista liberal-burgués. Marx hace en estos ensayos del año 44<sup>188</sup>, un profundo análisis de la rebelión de los tejedores de Silesia<sup>189</sup>, y caracteriza la primera salida de Weittling como una imponente manifestación de la creciente toma de conciencia del proletariado alemán<sup>190</sup>. Mientras Ruge en su exposición de la rebelión de los tejedores y de la posición tomada por el régimen prusiano frente a éste, primer y poderoso movimiento del proletariado alemán, proclama la concepción liberal de una "revolución social con alma política", Marx da precisas determinaciones tanto sobre la revolución en general como en particular sobre el carácter de la revolución alemana que se preparaba. "Toda revolución", dice él, "disuelve la antigua sociedad; en este sentido es social. Toda revolución derrumba el viejo poder; en este sentido es política"<sup>191</sup>. La revolución social aun cuando sólo se dé en una única rama de la industria, representa el punto de vista de la totalidad, de la humanidad, "porque ella es una protesta de los hombres contra la vida deshumanizada"<sup>192</sup>, mientras que una "revolución de alma política" como la que pide Ruge, "de acuerdo con el carácter limitado y escindido de esa alma, organiza un sector dominante de la sociedad a costa de la sociedad"<sup>193</sup>. De este modo la diferenciación establecida por Marx en los *Anales Franco-Alemanes* entre el aspecto político y el aspecto humano de la revolución se concretiza ahora nuevamente con base en sus conclusiones de tipo económico-filosófico, en su estudio de la revolución francesa y en su profunda penetración en la significación del movimiento revolucionario del proletariado.

Marx llega ahora a decir: "una revolución social con un alma po-



lítica”, o es un sinsentido, en el caso de que Ruge bajo la revolución “social” comprenda la revolución en oposición a la revolución política y no obstante le insufla a la revolución social en lugar de un alma social, un alma política; o “una revolución social con un alma política” no es nada distinto de una paráfrasis de aquello que normalmente se considera como una “revolución política” o una “revolución” sin más. Así como la concepción de Ruge es o algo carente de sentido o una pura paráfrasis, “así de racional es una revolución política con un alma social. La revolución en general o sea el derrumbamiento del poder existente y la disolución de las antiguas condiciones, es un acto político. Sin revolución el socialismo no puede producirse. Necesita de este acto político, en cuanto le son necesarias la destrucción y la disolución. Pero cuando su actividad organizada comienza, cuando encuentra su meta propia, entonces arroja lejos de sí, su envoltura política”<sup>184</sup>. Aquí ya se muestra claramente la perspectiva de *El Manifiesto Comunista*, la perspectiva de una revolución democrático-burguesa, que se transforma en una revolución socialista proletaria<sup>185</sup>. Con la superación definitiva en clave materialista de la dialéctica hegeliana, Marx ha encontrado al mismo tiempo, su firme posición como revolucionario socialista proletario. De ahora en adelante, comienza en compañía de Engels, y en permanente y activa participación en la lucha internacional del proletariado como clase, a construir el edificio del materialismo histórico y dialéctico y de la economía política marxista.

(Traducción de doña GERDA WESTENDORP DE NÚÑEZ, con excepción de la parte relativa a los manuscritos económico-filosóficos, que estuvo a cargo de RAMÓN PÉREZ MANTILLA).

## NOTAS

1. Edición completa histórico - crítica de las obras, escritos y cartas de Carlos Marx y Federico Engels; edición alemana aparecida en el archivo Marx - Engels de Francoforte, 1927 (Mega).
2. Obras póstumas de Carlos Marx y Federico Engels, 1841 - 1850, publicadas por Franz Mehring, Berlín y Stuttgart, 1902.
3. V. I. Lenin, Obras escogidas, Moscú 1946, Tomo I, pág. 61 y sgs.
4. MEGA, I, 1/2, pág. 213 y sgs.
5. Ibídem, 1/1, pág. 1 y sgs.
6. Carta de Marx a Lasalle del 22-II-1858 y del 3-IV-1858: Cartas escogidas de K. Marx y F. Engels, Berlín 1953, pág. 123 y sgs. Véase también Mega I, 5 págs. 121 - 122.
7. Carta de Koeppen a Marx del 3-VI-1841. Mega I, 1/2 pág. 257.
8. H. HEINE. En torno a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania; Obras completas, Berlín 1953, Tomo V, págs. 191 y sgs. Confesiones, Ibídem, págs. 479 y sgs.
9. F. ENGELS: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Berlín 1946, pág. 6.
10. MEGA: I, 1/1, pág. 64; Anotaciones a la sección I, capítulo IV.
11. Idem.
12. LENÍN: Obra póstuma filosófica, Berlín 1949, pág. 231.
13. MEGA: Ibídem, pág. 42; sección II, 4 Die Zeit.
14. Ibídem, pág. 43.
15. Ibídem, pág. 13; sección I, 1.
16. Ibídem, pág. 132; cuaderno 6, Puntos nodales del desarrollo de la filosofía.
17. Ibídem, pág. 126; cuaderno 4, Das Klinamen.
18. Ibídem, págs. 63/64; anotación a la sección I.
19. Ibídem, pág. 65.
20. Carta de Marx a Ruge, 10-II, 5-III, 20-III, 27-IV-1842, Ibídem, 1/2, págs. 266 y sgs.
21. Ibídem, 1/1, págs. 251 y sgs.
22. Ibídem, págs. 174/75.
23. ANEKDOTA: En torno a la más reciente filosofía y publicística alemana, Zürich y Winterthur 1843. Publicadas por Arnold Ruge.
24. MEGA: I, 1/1, págs. 151 y sgs.
25. Ibídem, 1/2, págs. 268/69.
26. Carta de Marx a Von Schaper, 7-XI-1842. Ibídem, pág. 282.
27. Periódico Renano, 29-XI-1842. Ibídem, 1/1, pág. 319.
28. Periódico Renano, 16-X-1842. Ibídem, págs. 260 y sgs.
29. Ibídem, 1/2, pág. 286.
30. ENGELS: Escritos selectos de Karl Marx y Engels, Moscú 1950, Tomo II, pág. 145.
31. MEGA: I, 1/1, págs. 315 y sgs.
32. Ibídem, pág. 307, págs. 359 y sgs.

33. *Ibidem*, págs. 336 y sgs.
34. *Ibidem*, págs. 179 y sgs.
35. *Ibidem*, págs. 251 y sgs.
36. *Ibidem*, págs. 266 y sgs.
37. *Ibidem*, págs. 355 y sgs.
38. *Ibidem*, pág. 64.
39. Periódico Renano, 19-XII-1842. *Ibidem*, pág. 319.
40. Contra esto se dirigen al mismo tiempo las polémicas del joven Engels. *Mega* I, 2. págs. 173 y sgs.
41. *Ibidem*, 1/1, pág. 213.
42. Periódico Renano, 9-VIII-1842. *Ibidem*, pág. 253.
43. Periódico Renano, 25-X-1842. *Ibidem*, pág. 271.
44. *Idem*. *Ibidem*, pág. 272.
45. Periódico Renano, 27-X-1842. *Ibidem*, pág. 276.
46. Berlín 1947, pág. 12.
47. *MEGA*: I, 1/2, pág. 269.
48. Carta de Marx a Ruge 20-III-1842. *Ibidem*, pág. 272.
49. *Ibidem*, 1/1, pág. 64.
50. *Ibidem*, págs. 403 y sgs. Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.
51. FEUERBACH: Escritos filosóficos breves (1842/45), Leipzig 1950, pág. 47 y sgs.
52. *Ibidem*, pág. 58.
53. *Idem*.
54. *Ibidem*, pág. 72.
55. *Ibidem*, pág. 78.
56. *MEGA*: I, 1/2, pág. 308.
57. *Idem*.
58. FEUERBACH: Escritos filosóficos breves, pág. 78.
59. *Idem*.
60. *MEGA*: I, 1/2, pág. 269.
61. FEUERBACH: *Ibidem*, pág. 56.
62. *Ibidem*, pg. 73.
63. *MEGA*: I, 1/1, pág. 410.
64. *Idem*.
65. *Ibidem*, pág. 425.
66. *Ibidem*, págs. 428/29.
67. *MEGA*: I, 3, págs. 227 y sgs. El secreto de la construcción especulativa.
68. Véanse para esto, las declaraciones de Marx sobre la relación de su método dialéctico con la dialéctica idealista de Hegel en el post-facio a la II ed. de *El Capital*, Berlín 1947, págs. 17 y sgs.
69. *MEGA*: I, 1/1, pág. 526. § 307.
70. *Ibidem*, pág. 473. § 301.
71. *Ibidem*, pág. 548. § 310.

72. *Ibidem*, pág. 487. § 303.
73. *Ibidem*, pág. 497. § 306/07.
74. *Ibidem*, pág. 489. § 303.
75. *Idem*.
76. *Idem* y también pág. 490.
77. *Ibidem*, pág. 407. § 262.
78. *Idem* y también pág. 408.
79. *Ibidem*, págs. 509/10. § 307.
80. *Idem*.
81. *Ibidem*, pág. 506. § 307.
82. *Capital* I, primera sección, tercer capítulo, 2ª ed. Berlín 1947, pág. 109.
83. *MEGA*: I, 1/1, págs. 555, 621.
84. *Ibidem*, págs. 151 y sgs.
85. *Ibidem*, pág. 173.
86. *ENGELS*: Karl Marx, Marx - Engels, Escritos escogidos, Moscú 1950, tomo II, pág. 145.
87. *MEGA*: I, 1/2, pág. 294.
88. *Ibidem*, 1/1, pág. 557.
89. *Ibidem*, págs. 558/59.
90. *Ibidem*, pág. 561.
91. *Idem* y también pág. 562.
92. *Idem*, pág. 565.
93. "Los comunistas dirigen hacia Alemania su principal atención porque Alemania se encuentra en vísperas de una revolución burguesa y porque esa convulsión se lleva a cabo en condiciones más avanzadas de la civilización europea en general y con un proletariado mucho más desarrollado que en la Inglaterra del siglo XVII, o en la Francia del siglo XVIII, de tal suerte que la revolución burguesa alemana sólo puede ser el inmediato preludio de una revolución proletaria".
94. Véase también para esto ante todo J. W. Stalin: *Sobre los fundamentos del leninismo. Cuestiones de Leninismo*, Moscú 1947, págs. 9 y sgs.
95. *MEGA*: I, 1/1, págs. 573 y sgs.
96. *Ibidem*, pág. 576.
97. *Ibidem*, pág. 577.
98. *Ibidem*, pág. 582.
99. *Idem*.
100. *Ibidem*, pág. 583.
101. *Idem* y también pág. 584.
102. *Filosofía del derecho de Hegel*, 1ª ed. pág. 346. Citada por Marx; *Ibidem*, pág. 584.
103. *Ibidem*, pág. 584.
104. *Idem*.
105. *Ibidem*, pág. 585.
106. *Ibidem*, págs. 592 y sgs.

107. Ibidem, pág. 596.
108. Idem.
109. Pág. 597.
110. Idem.
111. Ibidem, pág. 598.
112. Ibidem, pgs. 603.
113. Ibidem, pág. 586.
114. Ibidem, pág. 599.
115. Ibidem, pág. 587.
116. Idem.
117. Ibidem, pág. 590.
118. Ibidem, pág. 603.
119. Idem.
120. Idem.
121. Ibidem, pág. 591.
122. Ibidem, pág. 603.
123. Ibidem, pág. 606.
124. Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Ibidem, págs. 607 y sgs.
125. Ibidem, pág. 607.
126. MEGA: I, 5, pág. 535.
127. MEGA: I, 1/1, págs. 607/08, 610, 614/15.
128. Ibidem, pág. 610.
129. Ibidem, pág. 608.
130. Idem y también pág. 609.
131. Ibidem, pág. 611.
132. Ibidem, pág. 614.
133. Ibidem, pág. 612.
134. Idem.
135. Ibidem, pág. 615.
136. Ibidem, pág. 613.
137. Idem.
138. Idem.
139. Ibidem, pág. 616.
140. Ibidem, pág. 617.
141. Ibidem, pág. 618.
142. Idem y también pág. 619.
143. Idem.
144. Ibidem, págs. 619/20.
145. Ibidem, págs. 620/21.
146. Esbozo de una crítica de la economía política. Mega I, 2, págs. 369 y sgs.
147. MEGA: I, 3, págs. 173 y sgs.
148. Ibidem, págs. 409 y sgs.

149. *Ibidem*, págs. 37 y sgs.
150. LENÍN: Obras filosóficas póstumas, Berlín, pág. 249.
151. Prefacio a la crítica de la economía política, Berlín 1947, pág. 14.
152. MEGA: I, 2, pág. 381.
153. MEGA: I, 3, págs. 108/09.
154. *Ibidem*, pág. 157.
155. *Ibidem*, págs. 536/37.
156. *Ibidem*, pág. 86.
157. *Idem*.
158. *Idem*.
159. *Ibidem*, págs. 82/83.
160. *Ibidem*, pág. 85.
161. *Ibidem*, pág. 90.
162. *Ibidem*, pág. 91.
163. *Idem*.
164. *Ibidem*, pág. 92.
165. *Ibidem*, pág. 81.
166. *Ibidem*, pág. 157.
167. *Ibidem*, pág. 156.
168. *Ibidem*, pág. 157.
169. *Ibidem*, pág. 154.
170. *Ibidem*, pág. 155.
171. *Ibidem*, pág. 157.
172. *Ibidem*, págs. 160/61.
173. *Ibidem*, págs. 167/68.
174. *Ibidem*, pág. 258.
175. *Ibidem*, pág. 162.
176. Véase entre otros: *Ibidem*, págs. 87 y sgs.
177. *Ibidem*, pág. 164.
178. Véase "Tesis provisionales", en especial págs. 56 y sgs.
179. MEGA: I, 3, pág. 164.
180. *Idem*.
181. *Ibidem*, pág. 151.
182. *Idem*.
183. *Ibidem*, págs. 121/22.
184. *Ibidem*, pág. 125.
185. *Ibidem*, pág. 166.
186. *Ibidem*, pág. 134.
187. *Ibidem*, pág. 115.
188. Glosas críticas al artículo: El rey de Prusia y la reforma social. *Ibidem*, págs. 5 y sgs.
189. *Idem*.
190. *Ibidem*, pág. 18.

191. *Ibidem*, pág. 22.
192. *Ibidem*, págs. 21/22.
193. *Idem*.
194. *Ibidem*, págs. 22/23.
195. Véase especialmente el Manifiesto Comunista, Berlín 1948, págs. 48 y sgs.