



GEORG LUKÁCS

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



El presente ensayo, apareció por primera vez en 1954, en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie II* y fue reeditado por su autor en *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied, Lushterhand, 1967, pp. 506-592.

La traducción, de Gerda Westendorf, (con excepción de la traducción de la parte relativa a los manuscritos económico-filosóficos que estuvo a cargo de Ramón Pérez Mantilla), fue publicada por primera vez en la revista colombiana *"Ideas y Valores"*, en los números 38-39 y 40-41, correspondientes a los años 1971 y 1972, respectivamente.

Salvo en dicha publicación, este importante ensayo es prácticamente desconocido entre los lectores de habla hispana. Se transcribe tal y como apareció en la revista mencionada.

GEORG LUKÁCS

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

Desde los años veinte la evolución del joven Marx es asequible a la ciencia a través de la publicación de importantes manuscritos de su época de transición; sin embargo, nosotros los marxistas aún no hemos revisado minuciosa y detalladamente todos los caminos y fases de su desarrollo: desde el temprano hegelianismo hasta la fundación del materialismo dialéctico e histórico. Lo que hasta ahora falta sobre esto es una concienzuda monografía, en la que se presenten las diferentes etapas de la superación hecha por el joven Marx de la dialéctica idealista de Hegel. En nuestra tentativa de presentar un resumen, esta insuficiencia nos proporciona grandes dificultades. Asimismo este trabajo sólo puede resaltar algunos puntos esenciales que se deben tener en cuenta en el estudio de la historia del origen del Marxismo, en relación con los problemas filosóficos.

Desde la publicación de los escritos juveniles de Marx por el Instituto MEL en Moscú¹ ha sido visible su camino evolutivo por lo menos en sus rasgos fundamentales. Se nos presenta hoy mucho más clara y completa la fisonomía espiritual del joven Marx, de lo

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 Francfort, 1927 (Mega).

que había sido posible en base a la edición póstuma Mehringiana.² Vemos que en Marx los rasgos intelectuales de su carácter, que serán decisivos más tarde, sobresalen ya desde su temprana juventud: poderosa es, desde el principio, su ansia de apropiación universal y asimilación de los más altos tesoros de la ciencia de la época; incomparable la actitud crítica, con la que cada vez se enfrenta al material ideológico hallado. En esto lo destaca una decisión y rectitud en la captación de problemas de importancia central, los que pone de relieve entre un complejo de interrogantes complicados y confusos que sus predecesores dejaron sin esclarecer, en forma extremadamente rara de hallar en la historia del pensamiento humano. Al mismo tiempo le es propio un apasionado impulso de universalidad, una insaciabilidad faustiana en el esclarecimiento de todos los aspectos de los fenómenos, así como una infatigable actividad de investigación, que nunca se satisface, mientras el problema no se haya captado en toda su profundidad, clasificado y contestado correctamente.

A esto se añade el que en el joven Marx, la rápida y decidida forma como sobresalen estos rasgos del carácter intelectual, es muchísimo más que la sencilla precocidad de un gran genio. Hay pocas personalidades mundialmente históricas en las cuales se pueda observar, como en él, una coincidencia tan íntima entre su desarrollo individual y el social en general.

El proceso de superación del hegelianismo y de Feuerbach, del establecimiento de la Dialéctica materialista, coincide en su evolución con el paso de la democracia revolucionaria al socialismo consciente. Ambas líneas forman una unidad necesaria, pero todo el proceso se lleva a cabo —de ninguna manera casualmente— en aquel periodo de la historia alemana en el que, después de la sub-

² Obras póstumas de Carlos Marx y Federico Engels, 1841-1850, publicadas por Franz Mehring, Berlín y Stuttgart, 1902.

da al trono de Federico Guillermo IV en Prusia, después de un giro romántico-reaccionario de la política interna prusiana, comienza en Alemania una agitación general política e ideológica; el período preparatorio de la Revolución democrático-burguesa de 1848. Y aunque Alemania desde el punto de vista capitalista se había quedado en ese entonces aún muy atrás de Inglaterra y Francia, es este el período en el que estalla la primera centella del movimiento alemán revolucionario.

No es una coincidencia casual, el que el esclarecimiento y fortalecimiento de la cosmovisión socialista del joven Marx concuerde temporalmente con el primer levantamiento revolucionario del proletariado alemán, con el levantamiento de los tejedores de Silesia en 1844. Naturalmente este desarrollo se produce de acuerdo con las formas alemanas: también ideológicamente. Así en el fundador del Socialismo científico internacional aparece la cosmovisión de la Revolución proletaria primero bajo una forma nacional. Esto significa concretamente: que el punto de partida político es el radicalismo democrático-revolucionario anterior a la Revolución del 48, y que el camino ideológico comienza con la crítica y la transformación de la dialéctica idealista de Hegel y alcanza su meta en su inversión materialista. Esto al principio es algo que se produce dentro de la filosofía alemana; también el viraje hacia el materialismo se lleva a cabo bajo la influencia de un pensador alemán: Ludwig Feuerbach. Las otras dos fuentes del Marxismo³ destacadas por Lenin, surgen sólo en el curso posterior del desarrollo. En los comienzos de la crisis del democratismo revolucionario en el joven Marx —a partir de 1843—, primero repercute lo logrado por los historiadores de la restauración francesa, así como la fecundidad del pensamiento del socialismo utópico y las experiencias de su disolución, sobre todo en sus

³ V.I.Lenin, Obras escogidas, Moscú, 1946, Tomo I, pp. 61 y ss.

formas de aparición francesa. Sólo posteriormente, con la definitiva profundización y consolidación de la nueva cosmovisión —a partir de 1844—, empieza a producir sus efectos sobre él la economía clásica de Inglaterra.

Estos son los momentos relevantes, de importancia mundial, en la vida del desarrollo del joven Marx. Cómo llegó después de breve pero tenaz lucha, a la edad de 19 años, a apropiarse de la Filosofía hegeliana misma y a entrar en conexión con la Juventud Hegeliana radical, lo expuso en la importante carta a su padre del 10 de noviembre de 1837.⁴

El análisis de su filosófico-poético "*Sturm und Drang*" (tormenta e impulso), de su romántica búsqueda en la poesía y la literatura, del influjo pasajero que sobre él ejerce el Idealismo subjetivo de Kant y Fichte, pertenece a la tarea de una exposición biográfica de su vida. Su evolución filosófica en sí comienza sólo con la apropiación de la filosofía hegeliana. Es con esto como comienza su famosa carrera histórica.

I

La Disertación

Es característico de la personalidad de Marx el que encuentre esta base filosófica —la Teoría de Hegel— a una edad temprana, pero que la elaboración literaria de la cosmovisión recién adquirida le exija un largo período lleno de arduas luchas intelectuales. Ya a comienzos de 1839 Marx está trabajando en su tesis de doctorado. El manuscrito de este trabajo sin embargo lo encontramos en una

⁴ Mega, 1/2, pp. 213 y ss.

versión redactada dos años más tarde, a principios de 1841.⁵ La terminación de la Tesis se logra también esta vez más bien debido a presiones externas. El resultado —cosa de nuevo característica de Marx— sorprende al lector por su genialidad, aun hoy después de más de un siglo; al autor mismo sólo lo satisfizo parcialmente, de modo que no se decidió a publicarlo en esa forma. Del estricto sentido autocrítico de Marx es esto tanto más característico cuanto que por declaraciones muy posteriores (entre otras en algunas cartas a Lasalle) podemos deducir que aún en la época de madurez, él siguió considerando como correctas las líneas básicas de su disertación, el método de acercamiento a los problemas histórico-filosóficos en general empleado en ésta y la presentación de la cosmovisión de Epicuro en particular.⁶

La difícil y lenta formación de la tesis de Marx está estrechamente vinculada con la originalidad de su criterio, y con la desconcertante madurez y grandiosa fecundidad ideológica de su exposición. Koeppen, perteneciente a la Juventud Hegeliana, llama al joven Marx un "depósito de ideas",⁷ y ve en Marx al compañero que los influencia e inspira permanentemente a todos: Koeppen, Bauer, etc. Pero el joven Marx no supera a todos los demás hegelianos radicales únicamente por su fecundidad ideológica y su profundidad, sino sobre todo porque ya desde su primera actuación, va mucho más allá de sus contemporáneos, en cuanto al problema decisivo del desarrollo ideológico de la Alemania de entonces, a saber, la crítica de la Filosofía Hegeliana. Esto debe entenderse bajo un doble punto de vista: Marx supera a los otros miembros de la Juventud Hegeliana tanto políticamente, en el democratismo

⁵ Ibidem, 1/1, pp. 1 y ss.

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, pp. 123 y ss. Véase también Mega I pp. 121-122.

⁷ Carta de Koeppen a Marx del 3-VI-1841. Mega I, 1/2 p. 257.

radical, como también filosóficamente, por la profundidad con que logra, por el momento, un nuevo desarrollo crítico de la Filosofía Hegeliana.

Está en la línea general de la escuela de los Jóvenes Hegelianos radicales, el distinguir entre el Hegel esotérico, en el fondo ateo y revolucionario, y el Hegel exotérico, que lleva a cabo una acomodación con las fuerzas políticas de su tiempo. Este concepto lo formuló por primera vez en los años treinta Heinrich Heine,⁸ y a él hace referencia Engels en su *Ludwig Feuerbach*.⁹

La distinción entre el Hegel esotérico y el exotérico tiene una importancia extraordinaria en cuanto que debido a ella se produce y se pone en marcha una configuración diferente de la Filosofía Hegeliana, si bien se trata de algo superficial que no llega al meollo del asunto. Se desconoce en ella, que en la Filosofía Hegeliana como tal —en su Idealismo, en el aislamiento metafísico de su sistematización— desde el principio están contenidos los presupuestos ideológicos, que hicieron posible la adaptación de Hegel al Estado reaccionario prusiano; es más, que la hicieron necesaria por la índole de su sistema filosófico. Aquellos Jóvenes Hegelianos que se mantienen en esta evaluación superficial, no están en capacidad por eso mismo, de romper con los principios básicos del sistema hegeliano. Esto a su vez tiene como consecuencia que la totalidad de su oposición filosófico-política siga siendo imperfecta y que finalmente se agote —como entre los "Libres"— en las lamentaciones agitadas y presuntuosas de una pseudo-rebelión intelectual.

⁸ H. Heine. *En torno a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*; Obras completas, Berlín, 1953, Tomo V, pp. 191 y ss. Confesiones, Ibidem, pp. 479 y ss.

⁹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Berlín, 1946, p. 6.

Ya en los años 1840/41, el joven Marx va más allá del principio básico de apreciación de Hegel sostenido por los Jóvenes hegelianos. Sus contemporáneos y compañeros de lucha de esa época, entre otros Bruno Bauer y Koeppen, permanecen —naturalmente con muchas variaciones. Marx en su Disertación ya va mucho más lejos. El acepta en ella, que entre filósofos importantes, por lo tanto también en Hegel, puedan darse acomodaciones, incluso en forma consciente. Pero añade:

"Lo que él (el filósofo - G. L.) no tiene en su conciencia, es que la posibilidad de esta acomodación aparente tiene sus más profundas raíces en una deficiencia o captación deficiente de su principio mismo. Así, pues, si un filósofo se adaptara realmente, entonces sus discípulos tendrían que explicar por la toma de conciencia interna esencial de éste, aquello que para él mismo tuvo la forma de una toma de conciencia exotérica. De esta manera lo que aparece como un avance de la conciencia es al mismo tiempo un avance del saber. No se sospecha de la conciencia particular del filósofo, sino que se construye la forma esencial de su conciencia, se la clava a una determinada estructura y significado y, con ello, al mismo tiempo, se la supera".¹⁰

El joven Marx realzará mucho más de este modo la grandeza de Hegel que los Jóvenes Hegelianos, quienes explicaban la acomodación de éste, en forma que se podía llegar a sospechar de los motivos personales de Hegel. Pero por otra parte también se enfrenta en forma mucho más crítica que ellos a la Filosofía Hegeliana como tal, ya que fija en su deficiencia el fundamento ideológico necesario de la acomodación. Marx ve sin embargo al

¹⁰ Mega, I, 1/1, p. 64; Anotaciones a la sección 1, capítulo IV.

mismo tiempo la importancia histórico-sintomática de la oposición de los Jóvenes Hegelianos. En efecto inmediatamente después del pasaje citado dice:

"Yo considero además esta mutación no filosófica, de una gran parte de la Escuela Hegeliana, como un fenómeno que siempre acompañará el paso de las disciplinas a la libertad".¹¹

La divergencia entre Marx y los demás Jóvenes Hegelianos en la captación del problema, de cómo se podría emplear la Filosofía Hegeliana en interés del progreso, es pues ya aquí extremadamente grande. Bruno Bauer mismo, junto con los otros Jóvenes Hegelianos, se coloca en forma completamente acrítica frente a los principios fundamentales de la Filosofía Hegeliana; opina que bastaría con aprovechar el núcleo revolucionario esotérico de la Teoría de Hegel, descartando la corteza exotérica, o sea todo lo perteneciente a la acomodación, para tener así ya lista la Filosofía del nuevo periodo. Marx quiere él mismo descubrir y superar desde el comienzo la contradicción en Hegel. Esto muestra que en él ya existía en 1840/41 el germen de la superación crítica posterior de la Filosofía Hegeliana.

Desde luego por lo pronto solamente el germen. La crítica contenida en la Disertación todavía no va dirigida contra la parte central de la filosofía hegeliana, ni contra el Idealismo, ni contra las contradicciones del método dialéctico-idealista. El problema central sólo se roza en la Disertación en forma completamente general; crítica concreta sólo se hace por lo pronto a algunos, aunque importantes momentos de la concepción histórica de Hegel.

La exposición de Marx sobre la Filosofía de Epicuro parte evidentemente de la "Historia de la Filosofía" de Hegel, pero cambia sin

¹¹ Idem.

embargo fundamentalmente la imagen y la ubicación histórica de Epicuro en relación con la concepción hegeliana. Aquí no es posible presentar ni remotamente esta divergencia con toda la riqueza histórica desarrollada por Marx. Nos vemos obligados a limitarnos a realzar algunos momentos en los cuales la novedosa posición de Marx se destaca en forma especialmente significativa.

La exposición de Hegel sobre la Filosofía de Epicuro está llena de antipatía contra el materialismo de la misma. Por ello Lenin habla con razón de “un modelo de tergiversación y difamación del Materialismo por un idealista”¹² cuando hace referencia al capítulo dedicado a Epicuro en la "*Historia de la filosofía*" de Hegel. En 1840/41 Marx todavía no es materialista. Sin embargo no se halla en él ninguna huella de ese prejuicio contra el materialismo, que los otros Jóvenes Hegelianos habían aprendido de su maestro.

Ya el hecho de interesarse por la herencia de Demócrito y Epicuro, los más grandes materialistas de la Antigüedad, es prueba de ello. Igualmente sin prejuicios y atrevido es el planteamiento histórico del Epicureísmo que hace Marx. Hegel ve, de acuerdo con su concepción histórico-filosófica, en la Stoa y en el Epicureísmo sólo momentos secundarios del desarrollo de la filosofía helenístico-romana, que solo alcanza en el escepticismo su síntesis real. Marx en cambio considera a Epicuro como negador de los dioses, como liberador de los hombres del temor a Dios, y lo coloca por ello en su análisis del final de la filosofía antigua, más alto que a los Escépticos.

Esta evaluación se da en la Disertación de doctorado con base en profundas investigaciones histórico-filosóficas de carácter substancial. Marx corrige sobre todo la suposición de Hegel de que la Atomística haya sido una teoría idéntica en Demócrito y en Epi-

¹² Lenin, Obra póstuma filosófica, Berlín, 1949, p. 231.

curo. Según ella Epicuro no habría dado fundamentalmente ningún paso importante más allá de Demócrito. Contra el antiguo y establecido prejuicio, que coloca en lo esencial al mismo nivel estas dos teorías de la Atomística, desata Marx una lucha polémica amplia y profundamente fundamentada. También es imposible presentar aquí aunque fuera sólo en parte, las fecundas, —y para la concepción de la Historia de la Filosofía, decisivas— exposiciones de Marx. Sólo resaltamos aquellos momentos en los cuales aparecen con especial vitalidad las tendencias de su propio desarrollo.

La gran obra histórico-filosófica que el joven Marx lleva a cabo aquí, consiste en que no se dedica solamente a estudiar la tradición materialista, sino que trata de seguir el rastro de los comienzos de la Dialéctica en la Teoría de uno de los más importantes representantes de la misma. Encuentra este germen en la Teoría Atomística de Epicuro, en contraposición a la de Demócrito, en la cual no hay aún ningún rastro de Dialéctica. Marx pone de relieve esta diferencia en todas las determinaciones de la teoría Atomística y la comprueba en base a la teoría Epicúrea de la declinación de los átomos, su repulsión, tamaño, figura, peso y cualidad. Pero tiene al mismo tiempo conciencia de la falta de solidez física de la Teoría de Epicuro, de su "ilimitada *nonchalance* (dejadez) en la explicación de los fenómenos físicos". Lo que sin embargo le importa —mostrando así una concepción dialéctica de la relación del error y la verdad en la Historia de la Filosofía— es realzar aquellos presentimientos filosóficos más profundos, que se esconden tras la aparición evidente de los errores físicos.

Marx muestra que Demócrito no conoce sino la necesidad estrictamente mecánica y por eso niega la casualidad, mientras que la Filosofía de Epicuro contiene atisbos de un concepto dialéctico de la casualidad, que le abre al hombre el camino hacia la libertad.

Igualmente aguda es la divergencia en lo relativo al Tiempo. En la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito, el Tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia. En Epicuro por el contrario el Tiempo es "la mutación de lo finito, en cuanto mutación, e igualmente es el Tiempo la forma real que separa el fenómeno de la esencia y lo pone como fenómeno, en cuanto lo relaciona con la esencia".¹³ Así es, pues, dice Marx, según Epicuro "*La sensualidad del hombre... El Tiempo materializado, la reflexión existente del mundo sensible en sí*".

Con estas diferencias se relaciona estrechamente el que Demócrito, como hace resaltar Marx, sólo creó una Filosofía de la Naturaleza, mientras que en Epicuro la Teoría Atomística presenta al mismo tiempo categorías que se refieren a determinaciones de la vida humana, de la vida social. Esto no es solamente válido por lo que hace al reflejo que se da del aislamiento de los individuos, en la época en que se desmoronaba la Antigüedad, en la Atomística Epicúrea, sino también para la interpretación de diferentes relaciones e instituciones de carácter concretamente social. Así la repulsión es interpretada por Epicuro en su forma más concreta políticamente, como contrato; socialmente, como amistad. Finalmente Marx hace resaltar, en relación con este enfrentamiento, el rígido empirismo de Demócrito, mientras que toda la Filosofía de la Naturaleza de Epicuro sólo sirve para alcanzar la beatitud propia del filósofo, la ataraxia. Para Epicuro, el significado de la comprensión de la naturaleza consiste en que sirve a la liberación del hombre. En la forma como Marx formula este punto de la culminación del Epicureísmo, aparece claramente su simpatía por el materialismo como ideología de la emancipación humana:

"En tanto que reconozcamos a la naturaleza como algo

¹³ Mega, *Ibidem*, p. 42; sección II, 4 Die Zeit.

*racional, deja de existir nuestra dependencia de ella. Deja de ser un terror de nuestra conciencia... Sólo en tanto se deje completamente libre la naturaleza de la razón consciente, y se la considere como razón en sí misma, es enteramente propiedad de la razón".*¹⁴

Los problemas esbozados aquí son mucho más que meras cuestiones de detalle de la Historia de la Filosofía Antigua. Se trata por una parte, en la apreciación de la diferencia entre Demócrito y Epicuro, de dar un paso significativo en la superación de las limitaciones del materialismo metafísico; de establecer por primera vez una conexión con los esbozos dialécticos de la tradición materialista misma; y por otra parte, de la elaboración de una concepción histórica general, que se desvía fundamentalmente de la de Hegel.

Desde el punto de vista de la primera cuestión, se puede considerar la *Disertación* como el germen de las ulteriores *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Respecto a la segunda cuestión, debe señalarse sobre todo que Marx, desde las apreciaciones del comienzo de la disertación, protesta contra el "final lánguido" que suele tener el desenlace de la Filosofía antigua para los historiadores, y también para Hegel.¹⁵ Marx insiste repetidas veces en forma polémica, en que sistemas como el Epicureísmo, y demás "filosofías de la autoconciencia", tienen históricamente una función de avanzada completamente determinada, y en efecto positiva. No casualmente aparecen después de sistemas sintéticos que pretenden una captación total del mundo, como en la Antigüedad lo fue la Filosofía de Aristóteles y en el más próximo pasado la de Hegel. Ellos son síntomas de puntos cruciales de la historia, de crisis mundiales y con ellas de la Filosofía. Las épocas en las que se

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁵ *Ibidem*, p. 13; sección 1, 1.

producen son tiempos duros, "felices cuando los marcan luchas de titanes".¹⁶

Aquí resalta en la forma más aguda la diferencia entre Hegel y el joven Marx. Ambos consideran a Epicuro como el filósofo de la época helenístico-romana, en la que la individualidad aislada se impone. Pero esta época es a los ojos de Hegel, el siglo de la prosa, de una privatización general de la vida, después de que la idea de la polis de la Antigüedad había sucumbido. Marx asume, hasta en la apreciación de la poesía romana, una posición completamente divergente. El ve en Lucrecio, el poeta romano del Epicureísmo, al auténtico poeta romano de los héroes; pues él canta la sustancia del espíritu romano; en lugar de las figuras alegres, fuertes y totales de Homero, tenemos aquí héroes de armaduras firmes e impenetrables, a quienes todas las demás cualidades les sobran; la guerra *omnium contra omnes*, la forma rígida del existir para sí mismo, una naturaleza ajena a Dios y un Dios ajeno al Mundo".¹⁷

La importancia de esta concepción divergente es tanto mayor, en cuanto que la crisis de la Filosofía ya contiene un acento claramente político en la concepción del primer escrito de Marx, con lo cual éste supera de nuevo a Bruno Bauer y a los otros jóvenes Hegelianos que, con excepción de Ruge, en lo esencial se contentaron con la crítica de la Religión. En determinadas consideraciones de su análisis de la crisis ya resaltan ideas, que preparan claramente aquella concepción del papel político, del papel revolucionario de la Filosofía de su negación como consecuencia de su realización, como más tarde lo expresará en los "Anales Franco-alemanes". "Lo que era luz interior", dice ahí, "se convierte en llama destructora, que se dirige hacia el exterior. Así resulta que el devenir filosófico del mundo sea al mismo tiempo el devenir

¹⁶ Ibidem, p. 132; cuaderno 6, Puntos nodales del desarrollo de la filosofía.

¹⁷ Ibidem, p. 126, cuaderno 4, Das Klinamen.

del mundo de la Filosofía, que su realización sea al mismo tiempo su pérdida, que aquello contra lo que ella lucha exteriormente, sea su propia deficiencia ulterior... Su liberación del mundo de la Antifilosofía, es al mismo tiempo su propia liberación de la Filosofía, que la esclavizó como un sistema determinado".¹⁸

A partir de esta concepción de la crisis filosófica de su época llega Marx a un rudo y despreciativo enjuiciamiento de todas las tendencias filosóficas con la única excepción de la Escuela de la Juventud Hegeliana. La subjetividad de la Filosofía de la autoconciencia de Bauer, la considera él como la expresión de la situación de crisis de la época, de su situación revolucionaria. Y es característico del espíritu de la *Disertación* el que Marx, de todas las corrientes existentes de la época, considera única y exclusivamente al partido político de avanzada, el liberalismo (del que todavía no se había separado en Alemania la Democracia radical), como la corriente con la cual la Filosofía podía hacer alianza.»¹⁹

II

El "Periódico Renano"

La época que va desde la terminación de la Disertación (abril 1841) hasta su toma de posesión como Director del "Periódico Renano" (octubre 1842) está colmada de estudios filosóficos y escritos periodísticos. Marx le ayuda a Bruno Bauer a publicar "El Clarín del juicio final sobre Hegel, el ateísta y anticristo", un folleto, en el que —en forma aparentemente polémica, desde el punto de vista de la ortodoxia protestante—, se hace notar el ateísmo

¹⁸ Ibidem, pp. 63/64; anotación a la sección I.

¹⁹ Ibidem, p. 65.

y anticlericalismo de Hegel de manera que los contemporáneos tomen conciencia de ello.

Junto con Bauer planea una segunda parte del "Clarín", dedicada a la Filosofía del Arte de Hegel y dirigida especialmente contra el Romanticismo. Con este objeto se dedica a extensos estudios sobre la Historia del Arte. Su trabajo se extiende a una serie de artículos contra el Romanticismo.²⁰ De todo este conjunto sólo se terminó y conservó el artículo sobre la Escuela Histórica del Derecho.²¹

Nuevamente tenemos que prescindir aquí de los detalles biográficos (la renuncia a su intención originaria de llegar a obtener una Docencia en Bonn, etc.). Importante para nuestra tarea es sin embargo el que Marx ya en 1842 lee la "Esencia del Cristianismo" de Feuerbach y reconoce instantáneamente la importancia de esta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la Filosofía alemana la irrupción del materialismo. Primero en el tono del Clarín, es decir, en forma de apelación a la autoridad ortodoxa de Lutero, Marx se coloca en la posición²² de Feuerbach respecto de la cuestión de la explicación del milagro —en contra de D. F. Strauss, a colaboración en las "Anekdotas"²³ de Ruge, donde sucede esto, ya contiene el juego de palabras que aparecerá de nuevo más tarde en la "Sagrada Familia" según el cual "Feuerbach sería el Purgatorio de la actualidad"—; obviamente por lo pronto en un sentido aparentemente invertido.

En las mismas "Anekdotas" de Ruge aparece también el desen-

²⁰ Carta de Marx a Ruge, 10-II, 5-III, 20-III, 27-IV-1842, Ibidem, 1/2, pp. 266 y ss.

²¹ Ibidem, 1/1, pp. 251 y ss.

²² Ibidem, pp. 174/75.

²³ Anekdotas, En torno a la más reciente filosofía y publicística alemana, Zürich y Winterthur, 1843. Publicadas por Arnold Ruge.

mascamiento del Reglamento de la Censura de Federico - Guillermo IV.²⁴, primer escrito espontáneamente político. Marx comienza pues a hacer efectivo el programa político de su disertación de doctorado, la anexión de la filosofía a la oposición liberal, en momentos en que cae bajo la influencia del materialismo de Feuerbach. Este encuentro presupone sin embargo —de nuevo típico para su desarrollo— desde el principio, también un ir más allá de Feuerbach; es decir, primero un avanzar de la sola crítica de la religión hacia la toma de partido directamente política a favor del progreso, y en segundo lugar, en conexión con esto, la intención de extender la crítica a Hegel de ahí en adelante también a los aspectos específicamente políticos de su sistema, sobre todo en lo referente a la Filosofía del Derecho y del Estado.

Ya el 5 de marzo de 1842 Marx le escribe a Ruge:

*"Otro artículo que había destinado igualmente para los Anales Franco-Alemanes, es una Crítica al Derecho Natural de Hegel, en cuanto trata de la Constitución Interna. Lo básico es la lucha contra la Monarquía constitucional como una forma ambigua que se contradice por completo y se anula".*²⁵

Con el reconocimiento de Feuerbach por una parte y por la otra con el plan de la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx tomó desde principios de 1842 la dirección que lo llevará en los años siguientes con rectitud incomparable a la fundación del materialismo dialéctico. Desde este momento ya nada puede detener el que supere bajo todos los aspectos los más altos resultados de la Filosofía alemana de entonces, pasando a través de Hegel al materialismo, a través de Feuerbach a la Crítica de la Política y

²⁴ Mega, 1, 1/1, pp. 151 y ss.

²⁵ Ibidem, 1/2, pp. 268/69.

con ello a la Crítica política de Hegel.

En esta misma época —a principios de 1842— empieza Marx su actividad de periodista en el "Periódico Renano", de cuya redacción se hace cargo en octubre. Con esto sin embargo se dilatan por un tiempo los planes filosóficos, pero en realidad se acelera su desarrollo filosófico al lanzarse ahora de la Revolución del 48.

Marx, que aún no cuenta 25 años, demuestra como Director una madurez extraordinaria. El "Periódico Renano" quiere lograr la reunión de todos los elementos progresistas de Alemania, en una oposición amplia, profundamente arraigada en la vida nacional, contra el régimen reaccionario de Federico Guillermo IV, con el propósito de la liquidación radical del absolutismo feudal alemán. El periódico, escribe Marx en un editorial, se ha fijado como principal objetivo: "Dirigir las miradas de muchos que, aún están pendientes de Francia, hacia Alemania, y proclamar en lugar de un Liberalismo francés, uno alemán..."²⁶

Esta tendencia de unificar todos los elementos progresistas de Alemania, esta aspiración de concentrar todas las fuerzas liberales en la lucha contra el absolutismo, lleva a Marx a la oposición contra sus antiguos amigos de Berlín, también contra Bruno Bauer. Ya antes de hacerse cargo de la dirección tiene serias objeciones contra "la manera irresponsable de considerar los grandes problemas, de atemorizar a la gente seria ante la lucha práctica y de poner inútilmente en peligro de clausura los órganos de publicidad avanzados, que ya de por sí tienen que aguantar una fuerte censura. Inmediatamente después de hacerse cargo de la redacción del periódico, se sucede la ruptura con Bauer y su círculo, los llamados "Berlineses Libres". Marx toma partido contra ellos y a favor de Ruge y Herwegh y denuncia públicamente en el "*Pe-*

²⁶ Carta de Marx a Von Schaper, 7-XI-1842. Ibidem, pp. 282.

riódico Renano" (Rh. Z.) su "romanticismo, afán de genialidad y ostentación", que "comprometen la causa y el partido de la libertad".²⁷

De las características que Marx critica en los hegelianos radicales de izquierda, hacemos notar dos de las más importantes, que tienen especial significado para nuestro trabajo. De un lado los Jóvenes Hegelianos tienen predilección a coquetear frívolamente con el Comunismo, introduciendo clandestinamente frases comunistas en críticas de teatro, etc. Marx no considera esto sólo como indigno de los importantes problemas sociales, sino que ve que debido a ello el "Periódico Renano" (Rh. Z.) puede llegar a verse envuelto en peligrosas controversias, que podrían traer consigo la destrucción del periódico. Como Director le tocó a él mismo enfrentarse en una controversia polémica de esta índole con el "Allgemeine Zeitung", periódico de Augsburgo. Allí confiesa abiertamente, que aún no tiene una posición firme respecto del Comunismo, pero exige y promete un serio estudio sobre este importante problema y después de esto una exposición concienzuda y fundamentada de las teorías comunistas. Al mismo tiempo desenmascara inteligente y agudamente la demagogia vacía, existente en las acusaciones del A. A. Z. (periódico de Augsburgo).

La inmadurez política de los Jóvenes Hegelianos se muestra por otra parte en que se estacionan en la Crítica de la religión, en la propagación del ateísmo y en esta forma descuidan los propósitos centrales de la lucha contra el Absolutismo feudal. También respecto de esto les hace Marx una crítica muy acerba. Que de esto surja su convicción de la función social del conocimiento religioso, que más tarde lo faculta para la superación histórico-materialista de la posición antropológica de Feuerbach, se ve por

²⁷ Periódico Renano, 29-XI-1842. Ibidem, 1/1, p. 319.

la carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842, en la que Marx expone los motivos para el rompimiento con los "Libres" de Berlín. Se refiere por lo pronto a la "introducción clandestina de dogmas comunistas y socialistas" y continúa explicando:

"Yo deseaba luego criticar la religión mediante la crítica de los sucesos políticos, y no los sucesos políticos mediante la crítica de la religión, puesto que la religión no tiene en sí un contenido, no vive del cielo sino de la tierra y se cae por sí misma, con la disolución de la realidad errónea, cuya teoría es".

En estas exposiciones, que en parte vuelven a aparecer al pie de la letra en los "Dutschfranzösische Jahrbücher"²⁸ (Anales Franco-Alemanes) de 1844, ya se encuentra el germen para la determinación histórico-materialista de la función de la Religión y de la "falsa conciencia" en general.²⁹

La actividad de Marx como Director está embargada por una lucha ininterrumpida contra la censura prusiana. Marx demuestra una facilidad extraordinaria y una gran fecundidad de inventiva para encontrar formas que hagan posible decir lo más radical dentro de la censura, de modo que no conlleve a la prohibición inmediata del periódico, para alcanzar así, por propaganda paciente y tenaz, la reunión de todos los elementos avanzados. Con esto realiza no sólo como Director, sino como escritor, cosas extraordinarias. Pero la presión del Gobierno, la amenaza de la supresión del periódico y la ayuda deficiente de los accionistas del mismo, pertenecientes a la alta burguesía, en apoyar eficazmente³⁰ la táctica tan atrevida como sutil de la Redacción, obligan a Marx a

²⁸ Periódico Renano, 16-X-1842. *Ibidem.*, pp. 260 y SS.

²⁹ *ibidem*, 1/ 2, p. 286.

³⁰ Engels, Escritos selectos de Karl Marx y Engels, Moscú, 1950, Tomo II, p. 145.

mediados de marzo de 1843) a dimitir de su puesto de Director. A pesar de esto, como él ya lo había previsto claramente, no fue posible salvar el "Rh. Z." (Periódico Renano).

El breve periodo en que Marx actúa en el "Rh. Z.", señala la cima de la publicidad democrático-burguesa alemana y al mismo tiempo un momento crítico en el desarrollo de Marx mismo. Marx se enfrenta, como muestran sus artículos, a todos los problemas como demócrata radical, como jacobino, y precisamente como uno de ellos, para quienes una dialéctica revolucionaria consciente ha tomado el puesto de las ideas del "Contrato Social"; como contemporáneo de lucha de clases, que están mucho más desarrolladas a escala internacional, de lo que lo estuvieron medio siglo antes, en la Revolución Francesa; de luchas de clases en que el proletariado empieza a apropiarse la ideología socialista. No es de admirarse que a Marx se le presenten en esto problemas, cuya dialéctica interior conduzca más allá del horizonte de la sociedad burguesa. En el comportamiento del joven Marx ante estos interrogantes se muestra, por una parte, la forma atrevida de ir hasta el fin en la investigación minuciosa de cada problema y, por otra parte, su trabajo científico y filosófico, característico en él, por lo concienzudo y profundo, que no le permite tomar una decisión antes de haber examinado el objeto en cuestión bajo todos los aspectos, para luego, sí, producir una decisión universal, fundamental y definitiva. El progreso del decidido jacobino desde la simpatía por las masas populares dolientes y oprimidas, hasta la comprensión del papel del proletariado como sujeto del cambio en la historia universal, es en el joven Marx idéntico al desarrollo filosófico, que va desde la tentativa de una ampliación radical-revolucionaria de la Dialéctica de Hegel, hasta el vuelco materialista de la misma.

En el primer plano de los artículos para el "Rh. Z." se encuentra la

lucha contra la reacción prusiana, contra el régimen de Federico Guillermo IV, en el campo ideológico con el matiz especial de poner en evidencia a ese Romanticismo apócrifo, bajo cuya consigna espiritual comete la reacción en Prusia sus actos más repugnantes. La lucha tiene como objetivo, como ya se dijo, la reunión de todas las fuerzas que deseen y estén capacitadas para llevar a cabo una liquidación radical del absolutismo feudal en Alemania. El publicista Marx utiliza cada pretexto de la política de actualidad poniendo en evidencia el régimen reaccionario, para acelerar y asegurar esta reunión de las fuerzas de avanzada. Marx combate en el campo político los proyectos de leyes sobre divorcio,³¹ las instrucciones de censura dadas por el Rey,³² la prohibición del "Leipziger Allgemeine Zeitung" (Periódico General de Leipzig),³³ las tendencias que surgieron en la reunión de los Estamentos,³⁴ etc.; publica artículos ideológicos, como aquellos que van dirigidos contra la Escuela histórica del Derecho,³⁵ emprende la lucha contra la reacción que impera también en el campo económico y social: p. ej. fijando su posición contra la *Ley contra el hurto de leña*, o en los artículos sobre la situación de los campesinos del Mosela.³⁶ Por lo general estos deslumbrantes trabajos son presentados en forma de lucha ideológica. Esto se explica en parte por el desarrollo ideológico de Marx en ese entonces, que tomaba como punto de partida la Filosofía. El motivo principal lo constituyen las condiciones de la censura prusiana. Con el desenmascaramiento de los Ideólogos, que defienden el sistema de Federico Guillermo IV, aparece —formalmente— el ataque como algo

³¹ Mega, I, 1/X, pp. 315 y ss.

³² Ibidem, p. 307, pp. 359 y ss.

³³ Ibidem, pp. 336 y ss.

³⁴ Ibidem, pp. 179 y ss.

³⁵ Ibidem; pp. 251 y SS.

³⁶ Ibidem, pp. 266 y ss.

indirecto, que no va necesariamente dirigido contra el Gobierno mismo.

El método de estos brillantes ataques publicitarios de Marx contra la Prusia reaccionaria ya se había destacado en la *Disertación*: es el método de ese particular hegelianismo radical, que había adquirido Marx durante el transcurso de sus años de estudio. Ya en la *Disertación* de doctorado dice que en los grandes momentos de crisis de la historia, la filosofía tiene que volverse práctica; "sólo la *práctica* de la Filosofía es *teórica* en sí misma. Es Crítica la que mide la existencia individual con el ser, la realidad particular con la idea".³⁷ ³⁸ Se observa que aún es un método hegeliano idealista Y este método se sigue manteniendo en lo esencial también en los artículos para el "Rh. Z." La adhesión a Feuerbach, que se había producido desde principios de 1842, aún se mantiene en el terreno de lo general, sin que tenga como consecuencia un cambio fundamental del método hegeliano. Los comienzos de una sustentación materialista de los problemas sociales (así en la crítica a los "Libres" de Berlín, respecto a la cuestión de la relación entre sucesos políticos y conciencia religiosa), aun siendo geniales, son por lo pronto sólo esporádicos durante el periodo del "Rh. Z."³⁹

Y sin embargo ya desde esta época existe, con base en el consecuente desarrollo ulterior de las tendencias de la *Disertación*, un inmenso distanciamiento entre el joven Marx y Hegel. Al concretizar Marx políticamente, como burgués demócrata, el programa de la *Disertación* "midiendo la existencia individual con el ser, la realidad particular con la idea", en primer lugar, el contenido de esta idea —es decir concretamente de la idea del Estado— es

³⁷ Ibidem, pp. 355 y ss.

³⁸ Ibidem, p. 64.

³⁹ Periódico Renano, 19-XII-142. Ibidem, p. 319.

completamente diferente del de Hegel, opuesto a la idea del Estado de Hegel. Tras el término "idea" se oculta en el joven Marx el estado democrático-revolucionario de los jacobinos de 1793. En segundo lugar la identificación entre idea y realidad, tiene en él como en Hegel un sentido idealista objetivo, que impide que la evaluación de la realidad por la idea desemboque, como en Kant y Fichte (y a menudo en los Jóvenes Hegelianos) en un deber ser abstracto. Marx saca sin embargo de esta identidad las deducciones metodológicas más opuestas, lo mismo que Hegel. Rechaza la forma hegeliana de la "Reconciliación" con la realidad existente. La otra faz, la faz revolucionaria de la identificación entre realidad y razón, motivo oculto (y a menudo desvirtuado) en Hegel, es decir, el pensamiento de que la realidad social existente, tal como es, no puede aspirar a tener una realidad universal en el sentido histórico-filosófico, surge aquí en Marx ahora en toda su concisión como crítica devastadora de la irracionalidad, del estado de animalidad de la realidad alemana feudal absolutista.

No es posible ilustrar aquí esta crítica valiéndonos de ejemplos aislados. Para esto habría que dar en todo caso un análisis más o menos detallado de la situación alemana de que se trata, para lo cual carecemos aquí de espacio; pues a pesar del punto de partida idealista, la crítica marxista sobre la situación alemana de su época, es de una concreción histórico-social extraordinariamente fuerte. La motivación de todas estas críticas y ataques, es el desenmascaramiento irreconciliable de todas las instituciones de posición feudal y absolutista de la Alemania de entonces, así como de los intentos de conciliación tendenciosos, ya sean bien intencionados, ya sean demagógico-románticos. A esta realidad alemana reprobable, le enfrenta Marx la razón del Estado, del Derecho y de la Ley, pero de tal forma que esta razón sólo existe en cuanto la ley sea la expresión consciente de la voluntad del pueblo, creada de acuerdo con esa voluntad y por esa voluntad.

En este sentido la crítica se dirige sobre todo contra los privilegios de las clases feudales. Marx muestra al tratar todas las cuestiones de la vida estatal y social, que tanto el absolutismo monárquico, como también las clases feudales, representan una caricatura reaccionaria repugnante del Estado y de la Sociedad, un obstáculo para el desarrollo de la humanidad, de su libertad, de su cultura. Ideológicamente esta lucha está enfocada principalmente contra aquel romanticismo resurrecto, que surge con la subida al trono de Federico Guillermo IV, cuyo símbolo es el nombramiento del viejo Schelling a la cátedra berlinesa de Hegel⁴⁰ y la toma de posesión de importantes cargos públicos, por representantes de la Escuela histórica del Derecho. Marx desenmascara este romanticismo de las postrimerías del periodo de la Restauración, en forma destructora. Lo caracteriza como una mezcla de "libertinaje y mística".⁴¹ Muestra que surgió del desarrollo ideológico del siglo XVIII, pero es a la Época del Iluminismo "lo que... la disolución del Estado francés en la corte licenciosa del Regente es a la disolución del Estado francés en la Asamblea Nacional".⁴²

Marx desenmascara ahora, desde este punto de vista, no sólo el repugnante egoísmo de clases, que se oculta bajo la túnica centelleante del Romanticismo, sino que muestra sobre todo también la amalgama de explotación feudal y capitalismo existente en los románticos "Intentos de Reforma" de Federico Guillermo IV. En todos estos planteamientos se encuentra el joven Marx a la cabeza de los mejores intelectos de Alemania, que quieren salvar a su patria de la vergüenza del estancamiento feudal absolutista.

Especiales formas reviste la Crítica allí donde Marx lucha por los

⁴⁰ Contra esto se dirigen al mismo tiempo las polémicas del joven Engels. *Mega* I, 2, pp. 13 y ss.

⁴¹ *Ibidem*, 1/1, p. 213.

⁴² *Periódico Renano*, 9-VIII-1842. *Ibidem* p. 253.

derechos de las clases oprimidas —naturalmente *aún como democrata radical y todavía no como socialista*—. Aquí resalta especialmente aguda la diferencia entre su concepción, aún idealista en ese entonces, del Estado y del Derecho, y la de Hegel.

También aquí volvemos a valernos sólo de un ejemplo metodológico muy importante. Cuando Marx lucha contra la concepción asocial y antisocial de la Ley contra el hurto de la leña, destaca el contraste agudo que existe entre el "Derecho consuetudinario de los pobres"⁴³ y los privilegios de los propietarios de bosques, basados formalmente también en el derecho consuetudinario. Los últimos privilegios, según lo demuestra él, son usurpaciones manifiestas. "Si los privilegiados no aceptan el Derecho positivo alegando derechos consuetudinarios, exigen así —en lugar del contenido humano—la configuración animalesca del Derecho, que queda reducido a ser una pura máscara animal."⁴⁴ Por el contrario los "derechos consuetudinarios de la pobreza" son anticipación del derecho venidero, se basan en "que cierta propiedad tiene un carácter fluctuante, que no la marca decididamente como propiedad privada, pero tampoco decididamente como propiedad común... Existe pues en estas costumbres de la clase indigente, un sentido instintivo del Derecho, su raíz es positiva y legítima y la forma del Derecho consuetudinaria es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuanto que la sola subsistencia de la clase indigente misma, hasta ahora es sólo una costumbre de la sociedad burguesa, que no ha encontrado aún un sitio adecuado en el círculo de la estructura estatal consciente".⁴⁵

El joven Marx aún no conoce, en esa época, la historia económica de la usurpación de la propiedad común (bosque, pradera, etc.) en

⁴³ Periódico Renano, 25-X-1842. Ibidem, p. 271.

⁴⁴ Idem. Ibidem, p. 272.

⁴⁵ Periódico Renano, 27-X-1842, Ibidem, p. 26,

el periodo de la transición del Feudalismo al Capitalismo. Él lucha contra las exigencias capitalistas de la clase feudal y de la burguesía como jacobino político radical y filosófico idealista. Pero el jacobinismo plebeyo obtiene en estas polémicas suyas —consideradas desde el punto de vista histórico universal— la más alta forma teórico-literaria, que éste pueda alcanzar jamás: se coloca aquí de inmediato teóricamente ante el punto de transición al Socialismo consciente. Durante su corta actividad como Director del "Rh.Z", recorre Marx de 1842/43 teóricamente aquel desarrollo, por el que pasó cincuenta años antes el jacobinismo francés prácticamente de Marat hasta Babeuf. Sin embargo, de acuerdo a las circunstancias históricas que se siguieron desarrollando entre tanto, esto se sucede ahora a escala mucho más elevada: socio-económicamente en el periodo del triunfo definitivo de la Revolución industrial, por consiguiente a la altura de las luchas de clase, que se desataron a mediados del siglo xix, e ideológicamente, después de que la Filosofía alemana alcanzó y sobrepasó su punto de culminación. En tanto que en Babeuf sólo pudo producirse un comunismo burdamente abstracto, ascético, el joven Marx cae hacia 1843 en una crisis teórica, de la que surge después, en tiempo desconcertantemente breve, el Socialismo científico, junto con su fundamento de cosmovisión, el Materialismo dialéctico e histórico. Con razón interpreta Marx más tarde, en el prólogo de la obra "Crítica de la Economía Política",⁴⁶ estas contribuciones para el Periódico Renano "Rh. Z.", como el primer impulso de su evolución al Socialismo. Allí anota que, precisamente a consecuencia del surgimiento de éste, para él, nuevo y gran problema, le había agradado dedicarse de nuevo a sus estudios particulares, retirándose de la Dirección, a lo que fue obligado, si bien no por completo, contra sus deseos.

⁴⁶ Berlin, 1947, p. 12.

III

Crítica de la Filosofía Hegeliana del Estado y del Derecho

Al abandonar el "Rh. Z.", y ante la necesidad de comprender teóricamente los problemas sociales, con los que se había enfrentado como periodista, vuelve a presentarse, como punto céntrico del interés de Marx, ante la urgencia de un análisis de sus propios fundamentos filosóficos, la Filosofía Hegeliana. Después de su renuncia del cargo de Director, vuelve al plan concebido un año antes, de escribir una Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho y del Estado. En la ejecución de la misma, se ocupa intensamente durante el tiempo de marzo hasta agosto de 1843.

Ya hemos mencionado el pasaje de la carta a Ruge de marzo de 1842, en el que Marx habla de que en su Análisis de Hegel, el objeto principal de la Crítica lo constituirá el carácter híbrido de la Monarquía constitucional.⁴⁷ En una segunda carta de la misma época se encuentra luego la explicación preciosísima, de que considera "el tono del Clarín" como un "molesto aprisionamiento dentro de la exposición de Hegel" y que en lugar de esto querría hacer un planteamiento más libre y fundamental.⁴⁸ Esto muestra que Marx, ya desde entonces —principios de 1842— tenía la intención de criticar los principios de la Filosofía Hegeliana. Puesto que "El Clarín" consistía en una recopilación y un comentario irónicamente periodístico de los enunciados hegelianos bajo el supuesto, típico de los Jóvenes Hegelianos, de que sólo importaba hacer tomar conciencia del contenido revolucionario de las opi-

⁴⁷ Mega, I, 1/2, p. 269.

⁴⁸ Carta de Marx a Ruge, 20-III-1842. Ibidem, p. 272.

⁴⁹ Ibidem, 1/1, p. 61

niones de Hegel, que hasta ese momento había permanecido esotérico, debido al encubrimiento que sobre él había producido la acomodación exotérica, era imposible hacer una crítica fundamental y revolucionaria de la Filosofía Hegeliana en el "Tono del Clarín", por el carácter del mismo. Por lo tanto Marx ya ha superado antes de hacerse cargo de la Dirección del "Rh. Z." esta etapa de los Jóvenes Hegelianos; ya en esta época se siente capacitado para sacar las consecuencias de las reservas que expuso en la Disertación, frente a la explicación de los Jóvenes Hegelianos en relación con la acomodación de Hegel.⁴⁹ Lo que le importa a él es algo fundamentalmente nuevo: quiere descubrir la "deficiencia del principio mismo" de la Filosofía Hegeliana.

Ahora, durante la primavera y el verano de 1843, después de sus experiencias como Director, después de las primeras discusiones sobre problemas socio-económicos, sobre los interrogantes de la pobreza y la explotación, vuelve Marx a este tema en un estadio mucho más maduro de su desarrollo. Pero sin embargo persiste la continuidad de su crítica a Hegel: tanto después como antes le importa a él, como demócrata revolucionario, combatir la monarquía constitucional y la justificación, de la misma a través de Hegel. Pero como punto céntrico de su interés se le presenta ahora el problema básico de la Filosofía Hegeliana del Derecho: la relación entre sociedad civil y Estado. Y en la discusión de este problema llega ya la distancia frente a Hegel, la crítica a éste dentro del proceso de formación de la concepción marxista, a un punto crucial cualitativo. En los manuscritos de la primavera y el verano de 1843, ya no se trata de un perfeccionamiento radical ulterior, sino de una Crítica fundamental y revolucionaria de la Filosofía Hegeliana del Derecho, y (como se manifiesta claramente en algunos sitios) en conexión con ella, de una Crítica a la Filosofía

⁴⁹ Ibidem, 1/1, p. 61

Hegelian en general.⁵⁰ Así, aunque el plan original se conserva en extensas observaciones críticas, el nuevo punto de partida sin embargo, lo sobrepasa con creces.

El asunto filosóficamente más importante en este punto de cualitativa importancia en el desarrollo de Marx, es la transición al materialismo. El primer encuentro con "La Esencia del Cristianismo" desató en Marx, como hemos demostrado, a principios de 1842 por lo pronto, sólo una adhesión a Feuerbach en forma general. La metodología de las colaboraciones al "Periódico Renano" siguió siendo luego, en lo esencial, la de una Dialéctica idealista, de tipo democrático-revolucionario. Ahora también se produce en este aspecto un cambio fundamental. Al emprender de nuevo la Crítica a Hegel, lo hace bajo la influencia de las "Tesis Provisionales a la Reforma de la Filosofía" de Feuerbach, que habían sido publicadas en las "Anekdotas" de Ruge de 1843, junto con los artículos de Marx sobre el Reglamento de la Censura prusiana y sobre Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach.⁵¹

En las "Tesis Provisionales", Feuerbach pone en evidencia a los sistemas panteístas de Spinoza y en especial al Idealismo objetivo de Hegel, como última manifestación de la Teología bajo apariencia de Filosofía, y se expresa con toda claridad respecto a su posición materialista. Después de haber mostrado en "La Esencia del Cristianismo" que los seres superiores, que crea nuestra fantasía, sólo son una enajenación fantástica y el reflejo de nuestro propio ser, del ser humano, explica en las "Tesis": "Así como la Teología desune y enajena al hombre, para luego volver a identificarlo consigo mismo, así multiplica y dispersa Hegel la sencilla, y consigo misma idéntica esencia de la naturaleza y del hombre, para luego volver a reconciliar violentamente, lo que antes había separado

⁵⁰ Ibidem, pp. 403 y ss. Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.

⁵¹ Feuerbach, Escritos filosóficos breves (1842/45), Leipzig, 1950, pp. 47 y ss.

con violencia".⁵² El "Espíritu Absoluto" de Hegel no es otra cosa, según Feuerbach, que el así llamado "Espíritu Abstracto finito, desvinculado de sí mismo, como el Ser Infinito de la Teología, no es otra cosa, que el Ser Finito Abstracto."⁵³ De esto resulta que: "el que no abandona la Filosofía Hegeliana, no abandona la Teología"⁵⁴ y que "todas las ciencias deben basarse en la Naturaleza. Una teoría es sólo una hipótesis, en tanto no haya encontrado su base natural... La Filosofía tiene que volver a conectarse con las Ciencias Naturales y las Ciencias Naturales con la Filosofía".⁵⁵

En una carta a Ruge del 13 de marzo de 1843, Marx anuncia su aprobación a las *Tesis de Feuerbach*, salvo en un aspecto importante. Dice: "En lo único en que no estoy de acuerdo con los Aforismos de Feuerbach, es en que señalan demasiado hacia la Naturaleza y muy poco hacia la Política. Pero este es el único lazo de unión por el cual la Filosofía actual puede llegar a ser una verdad".⁵⁶ y de nuevo, como en 1841 al hacer la crítica a la explicación de los Jóvenes Hegelianos respecto de la acomodación de Hegel, interpreta ahora esta deficiencia, como algo solamente provisorio, como un momento de transición históricamente necesario hacia un peldaño más elevado de la nueva Filosofía, añadiendo a sus reservas: "sin embargo sucederá como en el siglo xvi, que a los entusiastas de la Naturaleza, corresponderá un número igual de entusiastas del Estado".⁵⁷

Es claramente manifiesto que Marx se refiere con esta última ob-

⁵² Ibidem, p. 58.

⁵³ Idem..

⁵⁴ Ibidem; p. 2.

⁵⁵ Ibidem p. 78.56 Mega I

⁵⁶ MEGA, I, 1/2, p. 308

⁵⁷ Idem..

servación a su propósito de llevar a cabo la Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. A esto corresponde, pues, el que su Crítica, que da un vuelco completo a Hegel, contenga como continuidad indisoluble también la superación de Feuerbach, o sea la extensión de la Crítica materialista a la Teoría Social de Hegel, la ampliación de la explicación cósmico-materialista de la Naturaleza a las relaciones sociales, el pasar de la Crítica de la Religión a la Crítica de la Política, la superación del abstracto antropológico de Feuerbach "el hombre" y —como propósito más elevado de todo esto, desde el punto de vista de la concepción metodológica— la creación de la Dialéctica materialista. Si el Materialismo dialéctico de Marx representa pues algo cualitativamente nuevo respecto de la Filosofía anterior, inclusive de la de sus inmediatos antecesores —Hegel y Feuerbach—, si su creación es una verdadera revolución en la Historia de la Filosofía, un salto cualitativo, entonces esto ya se anuncia en la propiedad con que Marx aborda —desde el principio en forma crítica— tanto a Hegel como a Feuerbach. Respecto a Hegel ya lo pudimos comprobar con base en la Disertación. Que esto también sea válido para la relación de Marx con Feuerbach, lo muestra la manera como interpreta sus "Tesis Provisionales".

El fundamento para sus reservas al respecto, es la práctica del periodista democrático-revolucionario, por la que había pasado Marx, en el momento en que bajo la influencia de Feuerbach se había colocado definitivamente en la posición del Materialismo. Es por esto que rechaza como una ingenuidad, el único aforismo de las "Tesis", que hace referencia a cuestiones políticas. Feuerbach califica allí al Estado como "la realidad, y, explícita totalidad del ser humano". Aclara, que en el Estado "se realizan las cualidades o las actividades esenciales del hombre en estamentos particulares, pero que en la persona del Jefe del Estado, retornan de

nuevo a la Identidad".⁵⁸ Establece en forma completamente abstracta, sin tener en cuenta las verdaderas luchas políticas de la época, que: "El Jefe del Estado debe representar a todos los estamentos sin distinción, ante él todos son igualmente necesarios, tienen igualdad de derechos. El Jefe del Estado es el representante del hombre universal".⁵⁹ Si esto hay que tomarlo como una caracterización de las relaciones de hecho, entonces se deja de lado la realidad social, por así decirlo, embelleciéndola a lo Hegel; pero si tiene el sentido de un postulado democrático-revolucionario, entonces significa un retroceder de la posición de Hegel hacia la abstracción del deber-ser de Kant y Fichte.

Es claro que Marx, que acaba de salir de la lucha periodística contra el Absolutismo prusiano, pero que ha recorrido así teóricamente el camino de Marat a Babeuf —a un nivel histórico-universal más elevado— no puede contentarse con una concepción de esta índole. El reconoce poco después, que Feuerbach —de acuerdo a su carencia de orientación política— ha permanecido idealista en relación con las cuestiones sociales; aún más: que ha retrocedido frente a la Filosofía de la Historia y del Derecho de Hegel, en las cuales ya desde luego en forma mistificada, y con base en los principios del Idealismo absoluto que desfiguran los verdaderos problemas, se captaba el concepto de una legalidad y una necesidad históricas, y se descubrían y se expresaban rasgos importantes de la sociedad burguesa. Marx emprende ahora, por una parte la crítica con que da el vuelco completo a la Dialéctica mistificada e idealísticamente desfigurada de Hegel, y por otra parte la aplicación del Materialismo, superando a Feuerbach, a los problemas de la Política y de la Historia. Sólo así puede simultáneamente elevar, en forma creativa, a un nivel más elevado cuali-

⁵⁸ 58 Feuerbach, Escritos filosóficos breves, P. 78. "

⁵⁹ 59 Idem,

tativamente, todo lo que se encuentra de fructífero y de progresista en Hegel y en Feuerbach. Y el primer paso en este sentido es la discusión políticamente radical, filosóficamente influenciada por Feuerbach, sobre la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel.

Con especial evidencia surge la importancia de los puntos de vista de Feuerbach en la Crítica de Marx a la Monarquía constitucional, en esa parte de los manuscritos, en la cual se lleva a cabo el plan ya concebido a principios de 1842, pero ahora a un nivel más alto en cuanto a la visión histórico-política. Marx trata de dar aquí a la lucha democrática de oposición al régimen prusiano un fundamento teórico nuevo, que supere las deficiencias, de la Teoría de los Jóvenes Hegelianos, al mostrar que el despotismo dominante de hecho en Prusia tiene su raíz en los despropósitos lógicos que permiten a Hegel justificar la Monarquía constitucional estamental. Ya en 1842, como hemos visto, Marx había calificado a la concepción hegeliana de la Monarquía constitucional, como "un producto híbrido, cuyas contradicciones lo anulan".⁶⁰ Con esto ya está completamente claro desde entonces, el camino que quiere seguir: la Crítica del Derecho Natural de Hegel tiene que superar este tema como tal, y descubrir fundamentalmente la contradicción lógica de la Dialéctica idealista. Apoyándose en las Tesis de Feuerbach, logra ahora Marx llevar a cabo ese programa sobre la única base entonces posible desde un punto de vista teórico: en cuanto asume y desarrolla la crítica materialista de Feuerbach a Hegel, puede mostrar que es el Idealismo de Hegel el causante de las arbitrarias construcciones conceptuales, que le permiten probar de manera aparentemente dialéctica, pero en verdad especulativa, la "necesidad" de la Monarquía estamental.

Ya en las "Tesis" de Feuerbach se critica acerbamente esta mane-

⁶⁰ Mega, T, 1/2, p. 269.

ra arbitraria de construir de Hegel. Feuerbach hace notar especialmente, que Hegel suele trastocar la relación entre Sujeto y Predicado, en una forma que constituye un desprecio por las circunstancias reales. Dice:

"El método de la Crítica tendiente a reformar la Filosofía especulativa en general, no se distinguen del empleado ya en la Filosofía de la Religión (en La Esencia del Cristianismo, G. L.). No tenemos sino que convertir siempre el Predicado en Sujeto convirtiéndolo así en objeto y principio, es decir, sólo tenemos que invertir la Filosofía especulativa, para obtener la pura verdad sin mácula".⁶¹

Feuerbach aplica luego este principio especialmente al aspecto primordial de la Filosofía, al problema de la relación entre el Ser y el Pensamiento: "La verdadera relación entre el Pensamiento y el Ser es sólo la siguiente: el Ser es el Sujeto, el Pensamiento el Predicado. El Pensamiento surge del Ser, pero el Ser no surge del Pensamiento", etc.⁶²

Marx aprovecha precisamente este criterio para su Crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado Hegeliano. En Hegel (§ 267) se dice: "La necesidad dentro de la idealidad es el desarrollo de la idea dentro de sí misma; ella es como sustancialidad subjetiva la actitud política, y como sustancialidad objetiva, a diferencia de la del organismo del Estado, el Estado verdaderamente político y su Constitución".⁶³ Marx observa:

"Esto es demasiado alemán: la actitud política es la sustancia subjetiva, la Constitución política es la sustancia objetiva del Estado. El desarrollo lógico que va de la fa-

⁶¹ Feuerbach, Ibídem, p. 56.

⁶² Ibídem, p. 73.

⁶³ Mega, I, 1/1, p. 410.

milia y la sociedad civil al Estado, es pues sólo una ficción: porque no se muestra cómo se relacionan la actitud familiar, la actitud civil, la institución de la familia y las instituciones sociales como tales, con la actitud política y la Constitución política y cómo pueden convivir con ellas... Lo importante es que Hegel convierte en todas partes la Idea en Sujeto y el propio y verdadero Sujeto, la 'actitud política', en Predicado. El desarrollo se produce siempre del lado del Predicado".⁶⁴

De la misma manera procede Marx ahora en la discusión del § 279, en el que Hegel demuestra la necesidad del Monarca. Marx escribe:

"Si Hegel hubiera partido de los Sujetos verdaderos como bases del Estado, no tendría necesidad de que el Estado se subjetivizara de manera mística. 'Pero la Subjetividad', dice Hegel, 'es su verdad sólo el Sujeto, la Personalidad, sólo como persona'. También esto es una mistificación. La Subjetividad es una determinación del Sujeto, la Personalidad es una determinación de la persona. En vez de tomarlos sólo como Predicados de sus Sujetos, Hegel independiza los Predicados y luego hace que se conviertan en forma mística en sus Sujetos".⁶⁵

Esta mistificación idealista no tiene pues ningún otro motivo, que el de la justificación de una Institución reaccionaria, en forma sutil y especulativamente construida. Marx escribe: lo que en el idioma del "hombre común" sería la simple constatación de un factum brutum empírico, es decir, el hecho de que: "el Monarca tiene el poder soberano, la Soberanía, y la Soberanía hace lo que

⁶⁴ ídem.

⁶⁵ Ibidem, p. 425.

ella quiere", se convierte en Hegel en la construcción pseudológica de una necesidad presunta:

"La Soberanía del Estado es el Monarca. La Soberanía es la autodeterminación abstracta, y por lo tanto sin fundamento de la voluntad, en la cual reside la instancia última de toda decisión".

Marx añade a esto:

"Todos los atributos del Monarca constitucional en la Europa actual, los convierte Hegel en la absoluta autodeterminación de la voluntad. El no dice: la voluntad del Monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el Monarca. La primera frase es empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico. Hegel confunde los dos Sujetos, la Soberanía "como subjetividad consciente de sí misma" y la Soberanía' como inmotivada autodeterminación de la voluntad, como voluntad individual, para sacar de esto, la construcción de la 'Idea' como 'Un Individuo'".

Se comprende que esta subjetividad consciente de sí misma también debe poder querer realmente, también como unidad, como Individuo, tiene que querer. ¿Pero quién ha dudado jamás, de que el Estado actúa por medio de individuos? Si lo que Hegel quiere decir es que el Estado tiene que tener un Individuo como representante de su unidad individual, para ello no tendría necesidad de traer a cuento al Monarca".⁶⁶

Este comienzo de la Crítica de Marx a la Dialéctica idealista, tiene una inmensa importancia tanto histórica como sistemático-

⁶⁶ Ibidem, pp. 428/29.

filosófica. Marx muestra así, en primer lugar, la relación que existe entre el principio de la cosmovisión de Hegel y los aspectos político-reaccionarios de su Teoría Social. Prueba que en último término es el Idealismo el que hace posible y tiene como consecuencia esas construcciones conceptuales pseudo-rationales y místicas, de las que depende la justificación del sistema de la Restauración prusiana. Aclara en forma irrefutable, que los argumentos de esta justificación se anulan tan pronto como se destruye su principio filosófico. Con esto queda demostrado que la acomodación de Hegel no es nada externo y casual de modo que el verdadero sentido esotérico de su teoría quedaría incólume, sino que tiene sus raíces en la "deficiencia misma de su Principio": el Idealismo.

La Crítica de Marx contiene además un segundo lugar, y sobrepasando en mucho la importancia de su propósito inmediato, los fundamentos de una superación general, universal, de toda forma de Idealismo conceptual. Pues la separación y confusión de Predicado y Sujeto, la hipótesis de las determinaciones predicativas convirtiéndolas en sustancias aparentemente subsistentes en sí mismas no es únicamente propia de la forma hegeliana del Idealismo. Se encuentra también en Platón, en otra forma, o sea en la Hipótesis del Eidos, en un lugar trascendente más allá de la realidad, y de nuevo, en otra forma, bajo aspecto subjetivo, también en Kant, para quien las Categorías del mundo real (casualidad, pluralidad, etc.) separadas de la materia, cuyas determinaciones más generales son, aparecen, como "meros conceptos de la razón". Así encuentra Marx de inmediato el punto preciso, en que concuerdan las fundamentaciones más diversas del Idealismo, tanto del Idealismo subjetivo como del objetivo, sólo contrarios si se los considera superficialmente, sobre la base de que estas fundamentaciones no argumenten sólo en forma sensualista-escéptica (como Berkeley), sino partiendo de una interpretación errónea, especu-

lativa, del reflejo conceptual de lo realmente universal.

La continuación posterior de esta Crítica del Idealismo de Marx, su importancia para la total elaboración de la Dialéctica materialista que se lleva a cabo en "El Capital", y en la "Obra Póstuma Filosófica" de Lenin, no puede ni siquiera insinuarse aquí. En este lugar sólo mencionaremos que las partes metodológicas centralmente importantes de "La Sagrada Familia" (cuya apreciación está fuera del marco de nuestro trabajo), representan el peldaño inmediatamente superior de esta importante faz de la Crítica del Idealismo de Marx.

"Si yo me formo, dice Marx allí, la concepción general 'fruto', con base en manzanas, peras, fresas, almendras reales, si sigo adelante y me figuro que mi concepción abstracta sacada de las frutas reales: 'el fruto', es un ser que existe fuera de mí, y que es en efecto la verdadera esencia de la pera, de la manzana, etc., entonces estoy considerando —expresado en forma especulativa— 'al fruto', como la sustancia de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Yo digo, pues, que lo esencial en estas cosas no es su existencia verdadera, visiblemente sensible, sino la esencia abstraída por mí, la esencia de mi representación, 'el fruto'... Tan fácil como es crear con base en las frutas reales la concepción abstracta 'el fruto', así será de difícil crear con base en la concepción abstracta 'el fruto', frutas reales".

El filósofo especulativo vuelve a desechar por esto la abstracción "el fruto", pero la desecha en forma especulativa, mística, o sea, en apariencia, como si no la desechara... Razona más o menos como sigue: Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa, en realidad no son otra cosa que "la sustancia", "el fruto", entonces se plantea el interrogante de cómo es que "el fruto" se me presenta

tan pronto como la manzana, tan pronto como pera, tan pronto como almendra; ¿de dónde proviene esa apariencia de diversidad, que contradice tan manifiestamente mi concepción especulativa de la unidad, de la sustancia, del fruto? "Esto proviene, contesta el filósofo especulativo, de que 'el fruto' no es un ser muerto, indistinto, sino un ser vivo, con movimiento, que se distingue en sí", etc.⁶⁷ Esta Crítica de Marx a la independización conceptual, a la conversión idealista de las abstracciones en esencialidades independientes, empieza pues en la Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho y del Estado, hecha en 1843. Es la base para que el Marxismo haya podido comprender la unidad de lo general y lo particular en forma dialéctico-materialista, es decir, por primera vez, en forma científica.

Con esto se insinúa el tercer punto importante que hay que tener en cuenta en relación con el comienzo de la Crítica de Marx a Hegel: ya los manuscritos de 1843 muestran muy claramente que el Materialismo dialéctico es todo menos que una síntesis ecléctica de la Dialéctica hegeliana y el Materialismo de Feuerbach; que más bien la inversión, el darle el vuelco completo a la Filosofía de Hegel, cambia fundamental y cualitativamente la Dialéctica como tal. Con el surgimiento del Marxismo no se trata de hecho de extirpar sencillamente la mistificación del "Espíritu Universal", y otros conceptos de la Filosofía hegeliana, pero manteniendo por lo demás el método de ésta, uniéndolo en todo caso eclécticamente con un fundamento científico natural o con análisis económico-sociales y asuntos por el estilo, sino que hay que desarrollar un método nuevo que se halle en una contra-posición de principio con la Dialéctica de Hegel.⁶⁸

⁶⁷ Mega, I, 3, pp. 227 y ss. 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 pos-ratio a la II ed. de El

Por cierto que este método no existe aún en 1843. En esa época sólo se ha dado un primer paso, aunque decisivo, para su creación. Pero dentro del marco de los manuscritos correspondientes, esta conquista metodológica del joven Marx, sin tener en cuenta su formidable importancia filosófico-histórica, está aún completamente supeditada a la Crítica democrático-revolucionaria de la Teoría Social de Hegel, y si bien es cierto que ya en ello los aspectos materialistas juegan un papel primordial, todavía falta la base más importante: el punto de vista proletario de las clases.

La Crisis de Marx se dirige, de acuerdo con el plan original, por lo pronto contra la situación reaccionaria de Prusia, que en la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel se encuentra justificada. Esto se expresa en forma especialmente clara en la crítica demolidora a la Mística Hegeliana, a su deducción aparentemente dialéctica, en verdad puramente especulativa, respecto a la Monarquía, a la Cámara de los Pares, al Mayorazgo, a los privilegios de cuna, relacionados con ello, etc. En la forma antes descrita se une Marx metodológicamente a las "Tesis Provisionales" de Feuerbach. Resume sus observaciones irónicamente de la manera siguiente:

"A la cabeza del Estado político está por todas partes el nacimiento, que convierte a determinados individuos en incorporaciones de los asuntos más elevados del Estado. Las actividades más altas del Estado coinciden con el individuo por nacimiento, así como el puesto del animal, su carácter, manera de vivir, etc., le son innatos de inmediato, etc. El Estado en sus más altas funciones adquiere una realidad animal. La naturaleza se venga de Hegel a causa del desprecio de que ha sido objeto. Si la materia ya no

Capital, Berlín, 1947, pp. 17 y ss.

fuera nada en sí frente a la voluntad humana, entonces la voluntad humana aquí ya no se quedaría con nada en sí, fuera de la materia... La naturaleza hace en este sistema de inmediato Reyes, hace de inmediato Pares, etc., así como hace ojos y narices. Lo que llama la atención es ver, como producto inmediato de la especie física, lo que sólo es producto de la especie consciente... Si el nacimiento, a diferencia de las otras determinaciones, da al hombre inmediatamente una posición, entonces su cuerpo lo convierte en este determinado funcionario social. Su cuerpo es el Derecho social. En este sistema aparece la categoría corporal del hombre o la categoría del cuerpo humano... de manera que, categorías determinadas o sea las más elevadas socialmente, son las categorías de cuerpos determinados, predestinados por el nacimiento".⁶⁹

Se observa aquí de nuevo claramente, el propósito acentuadamente materialista que muestra esta Crítica contra el Idealismo hegeliano. Después de que ha sido desenmascarada la mística irracional de la Metodología idealista hegeliana, se muestra ahora que el reverso de este Idealismo es una franca apología biológica de los privilegios de cuna, que desmiente la particularidad cualitativa del hombre, su dependencia social como "producto de la especie consciente". Pero el contenido de esta Crítica aún no es proletario-socialista en este punto. Todavía se produce la Crítica en este punto con base en la posición de la Democracia revolucionaria y se dirige principalmente contra las organizaciones estamentales feudales.

En el mismo sentido se encuentran las declaraciones, en las que Marx critica el papel exagerado que le concede la Filosofía hege-

⁶⁹ Mega, I, 1/1, p. 526, § 307.

liana del Estado a la burocracia, con menosprecio simultáneo de la opinión pública. "Es característico, dice Marx, el que Hegel, que tiene un respeto tan grande por el espíritu del Estado, por el espíritu ético, por la conciencia del Estado, lo desprecie formalmente, precisamente cuando aparece en su verdadera presencia empírica. Este es el enigma del Misticismo. La misma abstracción fantástica, que reconoce la conciencia del Estado en la forma impropia de la burocracia, en una jerarquía del saber, y toma por la existencia verdadera sin crítica, como totalmente válida, esta existencia absurda, esa misma abstracción mística confiesa, en forma igualmente despreocupada, que el verdadero espíritu empírico del Estado, la conciencia pública es sólo un potpourri de 'pensamientos y opiniones de los muchos'. Así como le asigna a la burocracia una esencia extraña, así le deja a la esencia verdadera la absurda forma de la apariencia; Hegel idealiza la burocracia y convierte en empírica la conciencia pública".⁷⁰ En otro lugar observa Marx irónicamente: "A Hegel no le disgustaría del todo, convertir la Cámara Alta en Cámara de empleados del Estado jubilados".⁷¹

En todo esto se trata de la protesta de una conciencia de ciudadano clara y decidida contra el Estado jerárquico reaccionario y contra su ideología.

El ataque central contra la concepción del Estado hegeliano está fundamentado históricamente. Marx trata extensamente la diferencia entre los estamentos medioevales y modernos. En la Edad Media, dice, "los estamentos de la sociedad civil en general y los estamentos en sentido político eran idénticos".⁷² Necesariamente el desarrollo histórico tiene que superar esta identidad. Ya durante la Monarquía absoluta se perturba esta identidad, pero "sólo la

⁷⁰ Ibidem, p. 473, § 301.

⁷¹ Ibidem, p. 548, § 310.

⁷² Ibidem, p. 487, § 303.

Revolución Francesa completa esta transformación de los estamentos políticos en sociales y hace de las *diferencias de estamentos* de la sociedad civil, sólo diferencias *sociales*, diferencias de la vida privada, que no tienen importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil se completó así".⁷³ Hegel fue el primero que vio esta separación. Esto es lo acertado, lo profundo de su Filosofía Social; Hegel es importante sobre todo porque siente como contraste la separación de la sociedad civil y de la vida política, del Estado político. "El ha enfrentado el carácter universal del Estado al interés y a la necesidad de la sociedad civil. En una palabra, él expuso en todo momento el *conflicto* de la sociedad civil y del Estado... Hegel sabe de la separación de la sociedad civil y del Estado".⁷⁴

El error central de la concepción de Hegel consiste sin embargo, en que se contenta ante este antagonismo insoluble, con la apariencia de una solución. Como él

*"no quiere una separación entre la vida civil y política, se olvida que él ha establecido aquí un antagonismo y convierte por esto los estamentos civiles como tales, en estamentos políticos, pero sólo desde el punto de vista del poder legislativo, de manera que su efectividad misma, es la demostración de la separación".*⁷⁵

Todo este error consiste en que Hegel emprende la interpretación de una cosmovisión antigua, en el sentido de una nueva, con lo que obligatoriamente produce una forma híbrida, un complejo de contradicciones absurdas. El falso fundamento de la cosmovisión lleva pues necesariamente a absurdos lógicos. Marx dice:

⁷³ Ibidem, p. 497, § 306/07.

⁷⁴ Ibidem, p. 489, § 303.

⁷⁵ Idem.

"El (Hegel - G. L.) convierte el *elemento estatal* en expresión de *separación*, pero al mismo tiempo quiere que sea el representante de una identidad, que no existe. Hegel sabe de la separación de la sociedad civil y del Estado político, pero él quiere que dentro del Estado esté expresada la unidad del mismo, o sea que esto debe llevarse a cabo en tal forma, que los estamentos de la sociedad civil formen al mismo tiempo como tales, el elemento estamental de la sociedad legislativa".⁷⁶

Como se ve, un imposible lógico.

En este punto se muestra de nuevo claramente el antagonismo irreconciliable existente entre Hegel y el joven Marx. En Hegel los estamentos significan la realidad plena del desarrollo moderno del Estado, para Marx significan sólo su primer comienzo. Según Hegel representan una síntesis entre el Estado y la sociedad civil, aunque sea el precio de una construcción lógica insostenible, que sólo se cubre aparentemente con el mismo misticismo de la Dialéctica idealista; según Marx son la contradicción legal entre el Estado y la sociedad civil. Así la concepción total de Hegel es conservadora, la de Marx de oposición y revolucionaria.

Sin embargo, con todo esto no ha terminado ni mucho menos la inversión crítica de la Teoría Social de Hegel, que se lleva a cabo aquí. Marx profundiza en la cuestión fundamental de la relación entre la sociedad civil y el Estado y comprueba que Hegel ha invertido aquí la relación fundamental. "La familia y la sociedad civil se convierten por sí mismas en Estado. Son la parte activa. Según Hegel por el contrario son *hechas* por la Idea real; es el curriculum vitae de la idea, que las ha discernido de sí; y por lo tanto son lo finito de la idea; ellas deben su existencia a otro espí-

⁷⁶ Idem. y también p. 490.

ritu que el propio", etc.,⁷⁷ y Marx saca —también metodológicamente en conexión con las "Tesis Provisionales" de Feuerbach— las consecuencias filosóficas de esta comprobación:

"El Estado político no puede ser sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil; ellas son para éste una conditio sine qua non; pero la condición es colocada (por Hegel - G. L.) como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo que produce como el producto de su producto; la "idea real" sólo se rebaja a lo finito de la familia y de la sociedad civil, para gozarse y producir mediante su superación, su infinitud... En este párrafo (262 - G. L.) se encierra todo el misterio de la Filosofía del Derecho y de la Filosofía Hegeliana en general.⁷⁸

Al invertir Marx en esta forma la Filosofía Social hegeliana, poniéndola sobre sus pies, su ejecución está en íntima relación con su concepción revolucionaria del desarrollo histórico. Y aquí, en la forma corno capta la idea del desarrollo histórico, se encuentra el punto, en el cual sobrepasa por primera vez, la exigencia democrático-radical de que el Estado de estamento feudal-absolutista debe ser aniquilado, el punto en que ya empieza a divisar las insolubles contradicciones de la Democracia civil desarrollada y su Estado político. En la Crítica que hace al desvalimiento teórico de Hegel, a las contradicciones internas, que existen entre la parte acertada de la concepción de Hegel respecto de la relación entre la sociedad civil y el Estado y su interpretación mística, carente de crítica de las propias opiniones acertadas, dice Marx en relación con el problema de la Asamblea legislativa, sobre el que Hegel no había sido capaz de tener un pensamiento claro: "El poder legislativo es la totalidad del Estado político, por ello mismo la contradicción del mismo revestida de una apariencia. Por eso es también

⁷⁷ Ibidem, p. 407, § 262.

⁷⁸ Ibidem, y también p. 408.

la disolución legal del mismo. Principios muy diversos tienen un choque en él... Realmente es la antinomia del *Estado político* y de la Sociedad civil... El poder legislativo es la revuelta legal".⁷⁹

El error primordial de Hegel reside aquí, como añade Marx, en que no ve —o no quiere darse cuenta— de las contradicciones esenciales que aquí se dan, como, por ejemplo, la autocontradicción del Estado político consigo mismo; y considera sin embargo solamente lo que ve de estas contradicciones "como una contradicción de la apariencia", que encuentra su "unidad en la esencia, en la idea".⁸⁰

Pero la Crítica desatada aquí contra Hegel sigue más adelante, hasta los problemas decisivos de la Doctrina dialéctica de la contradicción. Hemos visto que Marx, al tratar de los estamentos, rechaza el papel de intermediarios que Hegel les asigna y coloca en su lugar la controversia, el conflicto. Al divisar aquí extremos reales, contradicciones reales y el choque necesario de éstos, ya empieza a combatir la forma hegeliana de superar las contradicciones, no solo en la esfera de la Filosofía Social. Dice y en ello se expresa claramente su concepción revolucionaria del desarrollo:

"Este sistema de mediación (el hegeliano - G. L.) se lleva a cabo en forma tal, que el hombre que quiere azotar a su contrincante, tiene por otra parte que proteger al mismo de otros contrincantes, y así en esta doble ocupación, no llega a la realización de su empresa... Los extremos reales no pueden ser mediados entre sí, por lo mismo que son extremos reales, ni necesitan de ninguna mediación, pues son seres contrarios. No tienen nada común entre sí, no se

⁷⁹ Ibidem, pp. 509/10, § 307,

⁸⁰ Idem.

desean mutuamente, no se complementan mutuamente. El uno no tiene en su seno la nostalgia, la necesidad, la anticipación del otro".⁸¹

Con ello el joven Marx inicia un camino que lleva al desarrollo de una nueva forma de la Dialéctica materialista, en que no sólo queda destruido el Idealismo hegeliano, sino que también categorías particulares esenciales de la "Lógica" hegeliana, como por ejemplo la categoría de la superación de las contradicciones, sufren una reelaboración cualitativa fundamental, en su inversión materialista. En "El Capital" establece Marx, que la manera para solucionar las contradicciones reales, no reside en la forma abstracto-lógica de su anulación, sino en que se cree la forma "dentro de la cual puedan moverse... en la cual estas contradicciones se realizan tanto como se solucionan".⁸²

Naturalmente este pensamiento aún no se nos presenta en su plena madurez en los manuscritos de 1843; sin embargo, es claramente evidente que Marx en su superación de la dialéctica idealista hegeliana, ya da aquí el primer paso en este sentido.

IV

De la Democracia Revolucionaria al Socialismo Proletario

⁸¹ Ibidem, p. 506, § 307.

⁸² Capital I, primera sección, tercer capítulo, 2a. ed. Berlín, 194, p. 109.

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 los artículos: "*La Cuestión Judía*" (octubre de 1843) y "*La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción*" (principios de 1844)⁸³ 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 de la "Gaceta Renana". 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 proletario. Con esta alcanza Marx definitivamente la posición de clase, que lo faculta para la creación del materialismo dialéctico e histórico.

⁸³ Mega: I, 1/1, pp. 555, 621.

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.⁸⁴

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 la *Conciencia*"⁸⁵

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 rela-

⁸⁴ Ibídem, pp. 151 y sgs.

⁸⁵ Ibídem, p. 173.

ción 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 de la *Gaceta*. Ya el comportamiento de los accionistas de la "*Gaceta Renana*", 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 la '*Renana*' y cuyos editores hubieran prescindido de unos cuantos taleros 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 la '*Gaceta Renana*' sostenía la lucha solo".⁸⁶

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 jacobismo de Marat hasta el de Babeuf y al hacer causa común con las masas populares desvalidas. La evidencia de la incapacidad de la burguesía alemana para la revolución, tiene

⁸⁶ Engels: Karl Marx, Marx-Engels, Escritos escogidos, Moscú, 1950, t. II, p. 145.

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 de la "Gaceta Renana" le escribe Marx a Ruge en enero de 1843:

"Yo veo en la interdicción de la Gaceta Renana un *adelanto* del conocimiento político y por ello renuncia... 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."⁸⁷

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 "Anales 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".⁸⁸

Ruge contesta a esta carta en forma profundamente pesimista. Cita las amargas palabras del "Hyperion" de Holderlin sobre Alemania y declara que los alemanes jamás llevarán a cabo una

⁸⁷ Mega, I, 1/2, p. 294.

⁸⁸ Ibídem, 1/1, p. 557.

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 están en venta allí", etcétera, etcétera.⁸⁹

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 Holderlin, 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."⁹⁰

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 traspasa la situación deplorable del filisteo a la totalidad del pueblo alemán y por esto mismo se desespera (en último término es esta desesperación el preludeo prematuro de su capitulación posterior ante Bismarck), Marx, al captar la incapacidad de la burguesía alemana para la revolución, empieza a orientarse

⁸⁹ Ibídem, pp. 558/59.

⁹⁰ Ibídem, p. 561.

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."⁹¹

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 industrias 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 perso-

⁹¹ Ídem y también p. 562

nas 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 éste ni sana, ni crea, sino que sólo 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."⁹²

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 después, 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 democrática-burguesa y la expansión de esta revolución hacia la socialista-proletaria. Por lo pronto sólo 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";⁹³ pero desde el principio

⁹² Ídem, p. 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

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).⁹⁴

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 son 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 de 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, Feuerbada y Bakunin. Marx exige allí sobre todo una aclaración ideológica completa, una —según la terminología de Feuerbach—

européa 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 prelude de una revolución proletaria".

⁹⁴ Véase también para esto ante todo J. W. Stalin: Sobre los fundamentos del leninismo. Cuestiones de Leninismo, Moscú, 1947, pp. 9 y sgs.

"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, etcétera; el propósito de la revista es aclararles a sus lectores de 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 sólo 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..."⁹⁵

Del programa metodológico general de los "Anales Franco-Alemanes" se desprende pues que Marx rechaza la dogmatización abstracta de los "Socialistas", 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

⁹⁵ Mega: I, 1/1, pp. 573 y sgs.

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-Simón, Fourier y de sus discípulos europeo-occidentales y alemanes, pero luego también su estudio y su elaboración crítica de la economía política clásica inglesa.

V

Los Anales Franco-Alemanes

Con esto nos hemos anticipado al desarrollo filosófico, que es evidente en los "Anales 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 sólo se viene a expresar en el artículo "La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción" y también aquí todavía sólo en la forma específica filosófi-

co-alemana del "Humanismo real" de Feuerbach, desde luego radicalizado al máximo. El adentrarse en la concepción científica definitiva del socialismo proletario, lo logra Marx sólo 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 la 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 "autoenajenación 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 aun 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 sólo conoce privilegios. Si "los judíos quieren emanciparse del Estado cristiano, están exigiendo con ello que el Estado cristiano deseche un prejuicio religioso" ⁹⁶

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." ⁹⁷ 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 su puesto 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". ⁹⁸ "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

⁹⁶ *Ibidem*, p. 576. « *Ibidem*, p. 577.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 582.

⁹⁸ *ídem*

ser un Estado libre, sin que por ello el hombre sea un hombre libre." ⁹⁹

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 sólo no prescinde, sino que hasta da por supuesta la propiedad privada". ¹⁰⁰

Aquí expresa Marx la clara convicción de que la emancipación política (es decir la revolución burguesa) sólo 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, esta mentó, 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, se siente como Estado político y hace valer su universalidad sólo en oposición a éstos, sus elementos". ¹⁰¹

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 consti-

⁹⁹ *Ibidem*, p. 583.

¹⁰⁰

¹⁰¹ *ídem* y también p. 584.

tuye como universalidad por encima de los elementos especiales.¹⁰²

"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."¹⁰³

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."¹⁰⁴

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 jor-

¹⁰² Filosofía del derecho de Hegel, 1ª edición, p. 346. Citada por Marx* ibídem, p. 584.

¹⁰³ Ibídem, p. 584.

¹⁰⁴ ídem.

nalero y el hombre como súbdito del Estado, entre el proletario 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."¹⁰⁵

Bauer emprende una polémica sobre la manifestación religiosa de esta escisión, pero deja que sigan subsistiendo las oposiciones fundamentalmente mundanas 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.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ Esto quiere decir que: mientras siga subsistiendo el sistema capitalista, la revolución política (burguesa), aun cuando tienda durante su periodo 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 sólo 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

¹⁰⁵ ibídem, p. 585.

¹⁰⁶ Ibídem, pp. 592 y sgs.

¹⁰⁷ Ibídem, p. 596.

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". ¹⁰⁸

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". ¹⁰⁹ 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". ¹¹⁰

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 auto-enajenación del hombre a escala mayor. Y con base en esta naturaleza contradictoria resulta ahora el carácter de la emancipación política, la liberación, como sólo 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 la indus-

¹⁰⁸ ídem.

¹⁰⁹7 Página 597.

¹¹⁰ ídem.

tria". ¹¹¹

El quebrantamiento y desgarramiento del hombre no sólo no fueron separados 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". ¹¹² Sólo con la superación de estas condiciones de existencia se produce la emancipación del hombre.

"Sólo 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, sólo entonces se llevará a cabo la Emancipación humana". ¹¹³

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." (Gaceta Renana). 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 nin-

¹¹¹ Ibídem, p. 598.

¹¹² ibídem, p. 603.

¹¹³ íbídém, p. 586.

guna manera es la realización estatal del Cristianismo",¹¹⁴ 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".¹¹⁵ 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".¹¹⁶

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".¹¹⁷

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".¹¹⁸ Pero el dinero es "el Dios más celoso

¹¹⁴ íbidem, p. 599.

¹¹⁵ íbidem, p. 587.

¹¹⁶ ídem.

¹¹⁷ íbidem, p. 590

¹¹⁸ íbidem, p. 603.

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".¹¹⁹

¿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 irrefutable del judaísmo, por eso es que la Emancipación política misma no es la emancipación humana."¹²⁰

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 sólo 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 aburgue-

¹¹⁹ ídem.

¹²⁰ ídem.

samiento 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".¹²¹

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:

¹²¹ Ibídem, p. 591.

*"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".*¹²²

Esta crítica al materialismo limitado antropológicamente, vuelve a surgir mas 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: 1) A abstraer del devenir histórico y fijar el sentimiento religioso en sí, y a presuponer un individuo humano — aislado—; 2) 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".*¹²³

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 propi-

¹²² Ibídem, p. 603. +

¹²³ Ibídem, p. 606.

ciar 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".¹²⁴

¹²⁴ Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. *Ibidem*, pp. 607 y sgs.

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 revolución 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".¹²⁵ 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".¹²⁶

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

¹²⁵ *Ibidem*, p. 607.

¹²⁶ *Mega*: I, 5, p. 535.

terror y otra porque no lo sintieron".¹²⁷ 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".¹²⁸ 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".¹²⁹ 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 desarrollando, 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 en la actualidad considera como: *that is the question*".¹³⁰ Haciendo referencia a Hegel esto quiere decir: "Lo que en los

¹²⁷. Mega: I, 1/1, pp. 607/08, 610, 614/15

¹²⁸ Ibídem, p. 610.

¹²⁹ Ibídem, p. 608

¹³⁰ ídem y también p. 609.

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".¹³¹ 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.¹³²

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".¹³³ 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.¹³⁴

Con ello llega Marx al convencimiento de que el Idealismo de Hegel se debe a 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

¹³¹ Ibídem, p. 611.

¹³² Ibídem, p. 614.

¹³³ Ibídem, p. 612. .

¹³⁴ ídem.

siguiente: *cree que puede realizar la Filosofía sin superarla*".¹³⁵ 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".¹³⁶ 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, sólo de acuerdo con los intereses de su propia esfera".¹³⁷ Por ello "le falta... a cada clase especial en Alemania, no sólo 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 sólo sea momentáneamente, con el espíritu del pueblo, esa genialidad, que le lanza al adversario la consigna arrogante: *Yo no soy nada y debería*

¹³⁵ *Ibidem*, p. 615.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 613.

¹³⁷ *ídem*.

serlo todo".¹³⁸

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".¹³⁹

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 XVIII 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 mezquinidad de esta clase, su cobardía, su disposición al compromiso con los antiguos poderes reaccionarios. "Hasta la dignidad 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

¹³⁸ *ídem*. 57

¹³⁹ *Ibidem*, p. 616.

ella, se encuentra mezciada en la lucha con la que está por debajo de ella".¹⁴⁰

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 (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".¹⁴¹

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

¹⁴⁰ Ibídem, p. 617.

¹⁴¹ Ibídem, p. 618.

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".¹⁴²

VI

Los Manuscritos Económico-Filosóficos

De los *Anales Franco-Alemanes* sólo 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 profundizaron 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*¹⁴³ 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, En-

¹⁴² ídem y también p. 619.

¹⁴³ ídem.

gels, 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.¹⁴⁴

Como documentos literarios de esta rica época de trabajo de Marx nos quedan fuera de algunos extractos,¹⁴⁵ tres cuadernos que encierran en parte una crítica de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, a saber, los *Manuscritos Económico-Filosóficos*.¹⁴⁶ Marx profundiza aquí el genial estímulo al 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 sólo 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

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 619/20.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 620/21

¹⁴⁶ Esbozo de una crítica de la economía política. *Mega*, I, 2, pp. 369 y sgs.

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 sólo en la 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".¹⁴⁷ 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 momentos de la dialéctica de sus fundamentos sociales e

¹⁴⁷ *Mega*: I, 3, pp. 173 y sgs.

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*,¹⁴⁸ 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.¹⁴⁹ 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 sólo aumenta el cinismo de la Economía Política relativamente a partir de Smith pasando por Say hasta Ricardo, Mili, etcétera, 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 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."¹⁵⁰

Al mismo tiempo Marx establece que Hegel se halla en el punto de partida de la economía política moderna.¹⁵¹ ¿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

¹⁴⁸ 66 *Ibidem*, pp. 409 y sgs.

¹⁴⁹ 67 *Ibidem*, págs. 37 y sge

¹⁵⁰ Lenin: Obras filosóficas póstumas, Berlín, pág. 249.

¹⁵¹ Prefacio a la crítica de la economía política, Berlín 1047, pág. 14.

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."¹⁵²

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",¹⁵³ se siente "solamente libre en sus funciones animales como

¹⁵² Mega: I, 2, pág. 381.

¹⁵³ 71 Mega: I, 3, págs.108-109.

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".¹⁵⁴

Marx agrega: "comer, beber y reproducirse, etcétera, 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."¹⁵⁵

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 sólo produce mercancías sino que se produce a sí mismo y al trabajador como mercancía, dentro de un estado de cosas en que sólo 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 de sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto 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."¹⁵⁶

¹⁵⁴ TM *Ibidem*, p. 157.

¹⁵⁵ 73 *Ibidem*, págs. 536-537.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 86

"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."¹⁵⁷

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 sólo 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."¹⁵⁸

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 sólo 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

¹⁵⁷ *ídem*

¹⁵⁸ *ídem*

trabajador con su trabajo produce la relación del capitalista con el mismo."¹⁵⁹

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".¹⁶⁰

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 Proudhon, al que Marx ya aquí comienza a criticar, en vano había tratado de dar una solución.

"Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon 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".¹⁶¹

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 comprende 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 va-

¹⁵⁹ *Ibidem*, págs. 82-83.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pág. 85.

¹⁶¹ *Ibidem*, pág. 90.

lor 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".¹⁶²

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 ha halla la altura de la economía moderna.¹⁶³

"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".¹⁶⁴

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

¹⁶² *Ibidem*, pág. 81.

¹⁶³ *idem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pág. 92.

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 enajenación un sentido cualitativamente nuevo, es decir, histórico-social, y por primera vez concebido de una manera científica. Él 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 sólo podemos destacar de entre la rica argumentación de Marx, sólo 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 sólo 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, abstrac-

to".¹⁶⁵

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, etcétera, sólo son concebidos 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".¹⁶⁶ 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."¹⁶⁷

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 auto-

¹⁶⁵ *Ibidem.*, pág. 81.

¹⁶⁶ *Ibidem.*, pág. 157.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, pág. 156.

conciencia 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".¹⁶⁸

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 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". Él "actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Sólo crea, sólo pone los 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

¹⁶⁸ Ibídem, pág. 157.

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".¹⁶⁹

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 sólo 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 este 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".¹⁷⁰

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 consciente 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,

¹⁶⁹ Ibídem, pág. 154.

¹⁷⁰ sIbídem, pág. 155.

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".¹⁷¹

A esta mistificación de Hegel y al absurdo que de ella se deriva opone Marx ya en los Manuscritos Económico-Filosóficos, si bien sólo 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 sólo 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".¹⁷²

En otros pasajes de los *Manuscritos* Marx concretiza estos pen-

¹⁷¹ Ibídem, pág. 157.

¹⁷² Ibídem, págs. 160-161.

samientos 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, etcétera.¹⁷³

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 en 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."¹⁷⁴

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".¹⁷⁵ 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."¹⁷⁶

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, etcétera, lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada en cuanto tal su verdadera vida humana. La autoafirmación, la auto-confirmación en contradicción consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto,

¹⁷³ Ibídem, págs. 167-168.

¹⁷⁴ Ibídem, pág. 258.

¹⁷⁵ Ibídem, pág. 162

¹⁷⁶ Véase entre otros: Ibídem, págs. 87 y sgs.

es el verdadero saber y la vida verdadera. Así no puede hablarse más de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etcétera, pues esta mentira es la mentira de su principio".¹⁷⁷

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 de 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 este ala izquierdista de la escuela hegeliana, que se pretendía revolucionaria, es un importante presupuesto no sólo 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",¹⁷⁸ 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

¹⁷⁷ Ibídem, pág. 164.

¹⁷⁸ Véase "Tesis provisionales", en especial pág. 56 y sgs.

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".¹⁷⁹

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 psicología humana abierta a los sentidos".

Esta historia "no había sido concebida hasta ahora en su conexión con la esencia del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad porque moviéndose dentro del extrañamiento sólo 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, etcétera. En la industria material ordinaria

¹⁷⁹ 27 Mega: I, 3} pág. 164

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".¹⁸⁰

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".¹⁸¹

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

¹⁸⁰ 98 ídem.

¹⁸¹ Ibídem, pág. 151.

pensada. Es "una superación del ser pensado, a la manera como la propiedad privada pensada se supera en el pensamiento de la moral".¹⁸²

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".¹⁸³

La superación real de la propiedad privada sólo puede darse en el campo de la economía real, pues toda otra alienación solamente pensada sea ella de carácter religioso o filosófico "trascurre sólo en el dominio de la conciencia, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real".¹⁸⁴

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 auto-enajenación 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 periodo 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,

¹⁸² Ídem.

¹⁸³ Ibídem, págs. 121-122.

¹⁸⁴ Ibídem, pág. 125.

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 44,¹⁸⁵ un profundo análisis de la rebelión de los tejedores de Silesia,¹⁸⁶ y caracteriza la primera salida de Weittling como una imponente manifestación de la creciente toma de conciencia del proletariado alemán.¹⁸⁷ 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".¹⁸⁸

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",¹⁸⁹ 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".¹⁹⁰ 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

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. y sgs.

¹⁸⁹ *idem*.

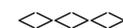
¹⁹⁰ *Ibidem*, pág. 18.

su profunda penetración en la significación del movimiento revolucionario del proletariado.

Marx llega ahora a decir:

"una revolución social con un alma política", 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 insuffle 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".¹⁹¹

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.¹⁹² 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.



¹⁹¹ *Ibidem*, pág. 22.

¹⁹² *Ibidem*, págs. 21-22.

Traducción de Gerda Westendorf de Núñez,
con excepción de la parte relativa a los
manuscritos económico-filosóficos,
que estuvo a cargo de
Ramón Pérez Mantilla

