



**Facultad de Humanidades**  
Instituto de Sociología  
Carrera de Sociología

**LA FORMACIÓN DE LA NOCIÓN DE *PRAXIS* EN EL PENSAMIENTO DE KARL MARX.  
Estudio sobre la construcción de su universo conceptual y su visión de mundo  
entre 1838 y 1846.**

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciada en Sociología y  
Título Profesional de Socióloga.

Lorena Fuentes Reyes

Profesor Guía:

Jaime Massardo

Valparaíso, abril de 2011

*En recuerdo de Ximena, mi madre.*

### Agradecimientos

Durante el largo proceso de elaboración de este trabajo, y expresándose de muy diferentes maneras, distintas personas me han ido brindado su apoyo. Todas ellas han contribuido y participado de alguna forma en esta investigación. Dedico estas líneas, entonces, a expresarles mi gratitud.

A Jaime, profesor guía de esta memoria, por sus innumerables orientaciones y certeros consejos. Agradezco, también, su completa disponibilidad para concertar cada una de nuestras reuniones, así como la dedicación y prontitud con que leyó cada una de las redacciones y avances que le fui entregando. Su entera disposición, sin duda, permitió no alargar todavía más este camino.

A Pierina, por haber realizado una minuciosa lectura del manuscrito de este trabajo, a pesar del estrechísimo margen de tiempo disponible que le dejan sus actuales ocupaciones. Sus comentarios han sugerido interesantes matices para introducir en diversos momentos del escrito que presentamos, mejorando, sin duda, su resultado final. Le agradezco, también, la generosidad de haber compartido con nosotros los materiales de su trabajo de memoria, y aquellas conversaciones que, durante el largo transcurrir de esta investigación, acompañaron el camino de nuestra propia aclaración.

A mi familia, especialmente a Andrés, mi padre, por su comprensión y paciencia con el ritmo de mi trabajo. A él y a mis abuelos, Raúl y Adriana, también mi cariño y gratitud por la formación que me han dado. Finalmente, a Ximena, mi madre, a cuya sensibilidad y espíritu debo mi más temprano interés por el pensamiento humano.

### Resumen

Esta investigación constituye un ejercicio de interpretación de los textos de Karl Marx que se propone reconstruir, al interior de su obra, el proceso de formación de los elementos que organizan una concepción filosófica que coloca en su centro a la noción de *praxis*. Con este objetivo, nos hemos preguntado por las circunstancias, hechos históricos, discusiones teóricas, preocupaciones filosóficas, políticas y sociales, que fueron suscitando en Marx una particular representación de la práctica humana. De esta manera, pudimos formalizar nuestro objeto de estudio como los momentos de elaboración teórica a través de los cuales se va instituyendo el estatuto de la *praxis* al interior de la obra de Marx.

La exposición de nuestros resultados cobra forma a través de diversos capítulos que buscan historizar y desentrañar el contenido de cada uno de estos momentos. Luego de una nota inicial dedicada a enunciar la perspectiva, objeto y método de esta indagación, redactamos un conjunto de capítulos que dan cuenta de nuestro recorrido por los textos de Marx. El primero de ellos lo dedicamos a la revisión de algunos escritos de la época de sus estudios doctorales, concretamente, el sexto de los «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica» y la segunda de las «Notas de Marx a la tesis doctoral». El siguiente, indaga en los artículos políticos de la *Anécdota* y la *Gaceta renana*. El tercero, examina la *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, y el cuarto los escritos publicados en los *Anales franco-alemanes* y las «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»», aparecidas en el *Vorwärts*. Un quinto capítulo se refiere a los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, y el sexto se entrega al estudio de *La sagrada familia*. Por último, nuestro punto de llegada corresponde a la revisión y análisis de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, momento fundamental en que Marx formaliza los lineamientos esenciales de una visión de la vida social y de una concepción filosófica articulada en torno a la noción de *praxis*.

**Palabras claves:** Karl Marx, *praxis*, filosofía de la *praxis*, concepción de la historia.

## Índice

<i>A modo de introducción. Sobre la construcción de nuestro objeto de estudio.</i> .....	6
Capítulo I	
La relación entre la filosofía y el mundo en el sexto de los cuadernos preparatorios y la segunda de las anotaciones a la tesis doctoral. ....	14
Capítulo II	
<i>Anécdota y Gaceta renana.</i> Los comienzos de la vida política.....	26
Capítulo III	
La síntesis de la <i>Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel.</i> ....	39
Capítulo IV	
Sobre las posibilidades de transformación social y el descubrimiento de la <i>praxis</i> revolucionaria. De los <i>Anales franco-alemanes</i> hasta el <i>Vorwärts.</i> .....	65
Capítulo V	
La actividad productiva como trabajo enajenado en los <i>Manuscritos económicos filosóficos de 1844.</i> .....	98
Capítulo VI	
<i>La sagrada familia</i> , un momento de construcción teórica ante el descubrimiento de la <i>praxis</i> revolucionaria. ....	118
Capítulo VII	
La noción de <i>praxis</i> y la filosofía que a partir de ella se construye. Las <i>Tesis sobre Feuerbach</i> y <i>La ideología alemana.</i> .....	129
<i>A modo de conclusión...</i> .....	167
Fuentes y referencias bibliográficas. ....	171
Apéndice.....	i

***A modo de introducción. Sobre la construcción de nuestro objeto de estudio.***

En 1888, Friedrich Engels publica su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*,<sup>1</sup> integrando como apéndice las *Tesis sobre Feuerbach*, un manuscrito que reúne once aforismos redactados por Marx entre marzo y abril de 1845, «muy probablemente en el curso de los trabajos preparatorios para *La ideología alemana*».<sup>2</sup> *Organizando una reflexión filosófica que pone en su centro a la noción de praxis* —vocablo griego que ha conservado la lengua alemana, y que significa *acción*—, estas tesis contienen, al decir del mismo Engels, «el germen genial de la nueva concepción del mundo»,<sup>3</sup> una «nueva concepción» que muestra la función creadora de la historia propia de los seres humanos y, de esta manera, coloca a la *praxis* de éstos en el núcleo de las posibilidades de transformación de la vida social.

A partir de las *Tesis...*, Marx, fruto de las adquisiciones alcanzadas en sus primeros años de formación política e intelectual, y alejándose tanto del idealismo joven hegeliano como del campo ideológico del materialismo francés, esboza los elementos fundamentales de una filosofía que coloca a la *praxis* humana *en el medio de toda relación del hombre con el mundo*, centralidad que, subyaciendo a una manera precisa de comprender la historia, permitirá una nueva lectura de la operación cognitiva, de las relaciones entre objeto y sujeto de conocimiento, entre teoría y práctica, y entre filosofía e historia.

Restableciendo el lugar de la *praxis* como el verdadero demiurgo de la historia, la concepción que encontramos en la base del pensamiento de Marx, comprende ésta como producto de la acción de los seres humanos, de la actividad mediante la cual ellos, durante el transcurso de sus existencias, e impelidos por la fuerza de la necesidad, van construyendo la vida social y transformándose también a sí mismos en el curso de este movimiento; esta idea de una historia hecha por los propios seres humanos, supone también una operación cognitiva, dimensión filosófica cuyo protocolo es enunciado en las *Tesis*.

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, J. H. Dietz, 1888), en C. Marx, F. Engels. *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, s/f, pp. 616-653.

<sup>2</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza* (*Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen*), edición al cuidado de Francisco Serra, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 296.

<sup>3</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., p. 615.

El lugar central que asume la *praxis* en la historia, entonces, conduce a Marx, a su vez, a colocar a esta misma actividad en el centro del problema de las posibilidades del conocimiento. La historia, *ergo*, el acaecer, el mundo sensible, el objeto, son producto de la acción de los hombres, de una actividad que, entendida como *praxis*, no puede ser ni puramente espiritual, ni simplemente material, ni, tampoco, meramente contemplativa, sino una verdadera «actividad humana sensible». <sup>4</sup> El corolario de esta concepción de la objetividad fundada en la *praxis*, de la unidad de objeto y sujeto de conocimiento, permitirá a Marx, en última instancia, definir su filosofía como la *filosofía de la transformación del mundo*. <sup>5</sup> «Que la realidad sea *praxis* —nos recuerda Michael Löwy— significa, a este nivel, que el presente es apprehendido como lo que ha ocurrido por acción de los hombres y señala una tarea; que el conocimiento de nuestro mundo no puede separarse del proyecto de transformarlo». <sup>6</sup>

De esta manera, en la obra de Marx —y más concretamente en las *Tesis...*—, encuentra su momento constitutivo esencial una riquísima propuesta filosófica, un pensamiento que, con diversos grados de desarrollo, incluso como una intuición, ha venido elaborándose y perfeccionándose a través de largas generaciones. Hunde, quizás, sus raíces más tempranas en el tradición humanista italiana, como en los escritos de acción política de Nicollò Machiavelli, <sup>7</sup> o la concepción de historia de Giambattista Vico, quien, aún sin denominarla explícitamente así, introduce la noción de *praxis* en la historia, y cuyos vínculos y momentos de continuidad con el pensamiento de Marx han sido sugeridos por diversos

---

<sup>4</sup> Recogemos aquí la traducción de la expresión alemana «*sinnlich menschliche Tätigkeit*», ocupada por Marx en sus *Tesis...*, como «actividad humana sensible», siguiendo en ella a Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 2355 / Giovanni Gentile, *La filosofía de Marx. Studi critici*, Pisa, Spoeiri, 1899, p. 68 / Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios históricos críticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 16. / Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 302. / Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México, Siglo Veintiuno, 1972, p. 171.

<sup>5</sup> «Los filósofos —escribe Marx en la onceava de sus tesis— se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*». Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* edición al cuidado de Néstor Acosta, traducción del alemán de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago, 1985, p. 668.

<sup>6</sup> C. Lefort, citado en Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 17.

<sup>7</sup> «Machiavelo escribió libros de «acción política inmediata» —indica Antonio Gramsci—, no escribió una utopía en la que se contemplara un Estado ya constituido, con todas sus funciones y elementos constitutivos. En su tratamiento, en su crítica del presente, manifestó conceptos generales, que por lo tanto se presentan en forma aforística y no sistemática, y expresó una concepción del mundo original, que podría también ella llamarse «filosofía de la praxis» o «neo-humanismo» en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en el sentido metafísico) sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad». Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel (Quaderni di carcere)*, Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, traducción de Ana María Palos, revisada por José Luís González, México, Ediciones Era, 1999, tomo 2, p. 342.

autores.<sup>8</sup> Asimismo, continuará desarrollándose a través de diversos intelectuales posteriores a Marx, generaciones de pensadores críticos que encontrarán en estos enunciados protocolares su inspiración fundamental, y entre los cuales Antonio Labriola, Antonio Gramsci y, en América latina, José Carlos Mariátegui, representan sus hitos más significativos.

Las lecturas de estos autores, constituyen los momentos principales de una línea interpretativa de los textos de Marx que logra romper con el carácter economicista y dogmático del marxismo que instaura la Internacional Socialista, fundada en julio de 1889, y que continuará la Internacional Comunista, de abril de 1919. «La mala suerte editorial de la obra de Marx»<sup>9</sup> —cuyos escritos se van publicando «conforme las circunstancias lo permitieron»,<sup>10</sup> fragmentariamente y la mayor parte después de su muerte, haciendo de su conocimiento, todavía hasta la primera mitad del siglo xx, «un privilegio de iniciados»,<sup>11</sup> y comportando también inevitables lagunas en el estudio de su universo conceptual—, permite la construcción de una lectura del marxismo «tributaria del clima cultural fuertemente positivista dominante durante la segunda parte del siglo xix y hasta la primera guerra mundial»,<sup>12</sup> un clima optimista que, implicando «una irrestricta confianza en los avances de las ciencias naturales pensadas como la «ciencia» por excelencia»,<sup>13</sup> fue dando forma «a una

<sup>8</sup> Cfr. Giorgio Tagliacozzo (compilador), *Vico y Marx, afinidades y contrastes (Vico und Marx: Affinities and Contrasts)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

<sup>9</sup> Umberto Cerroni, *Teoría política y socialismo, (Teoria politica e socialismo)*, Roma, Editori Riuniti, 1973), tercera edición, México, Era, 1984, pp. 16-17.

<sup>10</sup> Jaime Massardo, «Aspectos metodológicos de la recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina. Observaciones introductorias», en *Estudios latinoamericanos*, revista del Centro de Estudios latinoamericanos del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, año iii, n° 4, Viña del Mar, primer semestre del 2007, p. 52.

<sup>11</sup> Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía. Cartas a Georges Sorel*, prólogo de Manuel Sacristán, Madrid, Alianza, 1969, p. 41. La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, redactada en 1843, aparece por primera vez en 1927. «Yo mismo carezco de una recopilación de mis trabajos, los que fueron escritos en diferentes idiomas e impresos en diferentes lugares», dirá el propio Marx en octubre de 1868, en carta a Nikolái Frántsevich Danielson, traductor al ruso de *Das Kapital*. (Carta de Marx a Danielson, Londres, 7 de octubre de 1868, in *Karl Marx, Nikolái F. Danielson, Friedrich Engels, correspondencia 1868-1895*, compilación y presentación a cargo de José Aricó, México, Siglo Veintiuno, 1981, p. 3.). En efecto, los *Manuscritos económico filosóficos*, redactados en 1844 y el texto completo de *La ideología Alemana*, que Marx redacta en conjunto con Engels en 1845, se publican por primera vez en 1932. Asimismo, los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, los *Grundrisse* de 1857-58, aparecerá recién entre 1939 y 1941.

<sup>12</sup> Jaime Massardo, «Aspectos metodológicos de la recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina. Observaciones introductorias», en *Estudios latinoamericanos*, revista del Centro de Estudios latinoamericanos del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, ed. cit., p. 54.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

suerte de ideología de la ciencia y del progreso, donde el socialismo era pensado como el resultado de una evolución social «natural»». <sup>14</sup>

De esta mirada, justamente, se irán alejando aquellas generaciones que piensen al marxismo como filosofía de la *praxis*. En la perspectiva común de esta tradición, entonces, encontramos los elementos, el canon interpretativo, a partir de los cuales nos fuimos planteando nuestro objeto de estudio y dando los primeros pasos de esta investigación. Esta tradición, en definitiva, nos ha generado la primera inquietud por estudiar la noción de *praxis* en la obra de Marx, el pivote de una más fructífera lectura de sus textos. La constatación de un conocimiento insuficiente sobre la filosofía de la *praxis* en nuestro medio cultural local, reduciéndola muchas veces simplemente a una manera más de nombrar al marxismo, o quizás, como anota Labriola, a ese amplio «conjunto de doctrinas que se suele llamar marxismo», <sup>15</sup> ha sido para nosotros, además, una importante motivación. Las páginas que presentamos a continuación, entonces, pretenden contribuir a esta lectura de la obra de Marx que coloca en su centro a la noción de *praxis*, estudiar el estatuto de esta «actividad humana sensible» al interior de su producción teórica. <sup>16</sup>

Nuestro interés por realizar una investigación de los textos de Marx que tenga como eje articulador a la noción de *praxis*, por otra parte, halla también una motivación inicial en nuestro primer encuentro con la riqueza teórica, política y metodológica que albergan sus escritos. Proveídos, además, de la certeza de que restablecer la centralidad de la noción de *praxis* en su obra reviste un especial interés para la configuración de una manera específica de comprender las ciencias sociales y el pensamiento crítico en general, nos hemos convencido de la relevancia teórica y metodológica de realizar esta indagación.

Concretamente, entonces, concebimos nuestra investigación como un ejercicio de interpretación de los textos de Marx que busca reconocer los elementos que organizan una concepción filosófica que coloca en su centro a la noción de *praxis*, preguntándonos por las

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Antonio Labriola, *En memoria del manifiesto comunista*, Santiago de Chile, Quimantú, 1972, p. 319.

<sup>16</sup> No nos proponemos —conviene apuntar— abordar el contenido de las producciones teóricas de todos los diversos representantes posteriores del marxismo o de los pensadores a través de los cuales, con diversos grados de desarrollo, se ha continuado elaborando y perfeccionando la filosofía de la *praxis*. Lo que en esta investigación nos interesa, son los escritos de Marx.

circunstancias, hechos históricos, discusiones teóricas, preocupaciones filosóficas, políticas y sociales, que fueron suscitando en Marx la representación de la práctica humana que organiza dicha concepción. Una perspectiva metodológica, quizás la más importante de esta investigación, se encuentra en el origen mismo de las interrogantes que nos hemos planteado; no podíamos abordar el estudio de ese conjunto de elementos que organizan una nueva concepción de mundo, al margen de las condiciones que empujaron a Marx a producirlas. Dotados, de esta manera, de un punto de vista que no puede olvidar la naturaleza histórica de la génesis del problema que abordamos, nos hemos interrogado, entonces, por el encuentro de Marx con la noción de *praxis* y con la filosofía que a partir de ella se construye. Nos hemos preguntado, en definitiva, por el proceso de formación de esta determinada visión de mundo, pudiendo enunciar nuestro objeto de estudio como los momentos de elaboración teórica a través de los cuales se va instituyendo el estatuto de la *praxis* al interior de su obra.

La intuición viquiana de que «la naturaleza de las cosas no es sino su nacimiento en un tiempo determinado y con determinadas circunstancias»,<sup>17</sup> ha guiado en este sentido nuestra indagación. De esta manera, además, la historización de cada uno de esos momentos de elaboración teórica que conforman el itinerario de Marx hacia la construcción de una filosofía de la *praxis*, ha resultado aquí un procedimiento necesario y una orientación metodológica fundamental. Hemos buscado, entonces, dar cuenta en cada paso de las condiciones sociales, políticas, culturales e intelectuales en que Marx desarrolló sus trabajos.

Llegado a este punto, proveídos ya de la interrogante que se revelaría central en nuestra investigación, pudimos emprender la tarea de definir el cuerpo de escritos en base a los cuales trabajar. Los elementos relativos a la noción de *praxis*, o al universo de problemas que la rodean, se encuentran en la obra de Marx principalmente en sus primeros trabajos. La redacción de las *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845,<sup>18</sup> veíamos, se presenta como el momento en que Marx formaliza los lineamientos fundamentales de una visión de la vida social y concepción filosófica articulada en torno a la «actividad humana sensible». *La ideología*

---

<sup>17</sup> Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones (Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura della nazioni)*, traducción del italiano, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 124.

<sup>18</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., pp. 665-668.

*alemana*, escrita con Engels en esa misma época, y redescubierta en 1932, a su vez, representa un texto en su inspiración íntimamente ligado a ellas.<sup>19</sup> Otros aspectos relevantes, conjunto de pasos a través de los cuales se va conformando una filosofía de la *praxis*, aparecen esencialmente en el sexto de los «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica», que data muy probablemente del invierno de 1838-1839,<sup>20</sup> y la segunda de las «Notas de Marx a la tesis doctoral», cuyo manuscrito original se redacta entre 1840 y 1841.<sup>21</sup> Los artículos políticos de la *Anécdota*<sup>22</sup> y la *Gaceta renana*,<sup>23</sup> fechados entre enero de 1842, el primero de ellos, y marzo de 1843, el último. La *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, escrito entre marzo y agosto de 1843,<sup>24</sup> y su introducción, que se publica por primera vez al interior de los *Anales franco-alemanes*, en París, en febrero de 1844.<sup>25</sup> *Sobre la cuestión judía*, fechada en la misma época,<sup>26</sup> y las «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», aparecidas en el *Vorwärts* en agosto de 1844.<sup>27</sup> Los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844, publicados por primera vez en 1932<sup>28</sup> y *La sagrada familia*, escrito con Friedrich Engels entre septiembre y noviembre de 1844 y publicado por vez primera en febrero de 1845, en Frankfurt.<sup>29</sup> Sin pretender para nada visualizar aquí un Marx supuestamente «joven», separado de un Marx «maduro» o «marxista»,<sup>30</sup> el conjunto de estos textos, todos ellos fechados entre 1838 y 1846

<sup>19</sup> Karl Marx, *La ideología alemana*, ed. cit.

<sup>20</sup> Karl Marx, «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica» (Cuaderno vi), en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, prólogo y nota preliminar de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 130-131.

<sup>21</sup> Karl Marx, «Notas de Marx a la tesis doctoral», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 57-70.

<sup>22</sup> Karl Marx, «De la «Anécdota»», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 146-169.

<sup>23</sup> Karl Marx, «De la «Gaceta renana»», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 171-316.

<sup>24</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 319-438.

<sup>25</sup> Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 491-502.

<sup>26</sup> Karl Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 463-490.

<sup>27</sup> Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 63 y 64, de 7 y 10 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 505- 521.

<sup>28</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), pp. 557- 668.

<sup>29</sup> Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, traducción del alemán por Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1967.

<sup>30</sup> Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Cuarta edición, México, Siglo Veintiuno, 1969.

—insistamos—, son escritos de juventud y concretamente —subrayémoslo también— de un Marx que está reflexionando de manera explícita sobre la filosofía. Éste, constituye entonces el *corpus* de escritos en base a los cuales realizaremos nuestro trabajo interpretativo.

El material que presentamos a continuación da cuenta de nuestro esfuerzo exegético sobre este cuerpo teórico, ejercicio que hemos querido enriquecer, a cada paso, con un conjunto de referencias teóricas de diversos intérpretes, referentes entre los cuales las reflexiones de Mario Rossi y Michael Löwy nos otorgan los principales parámetros interpretativos.<sup>31</sup> Además, en diversos momentos al interior de este ejercicio hemos recurrido a las indicaciones de otros autores, como por ejemplo, Adolfo Sánchez Vázquez, Auguste Cornu, Ernst Bloch, Maximilien Rubel, Giovanni Gentile, Antonio Labriola, David Mc Lellan, Karl Löwith, Mihailo Markovic, Rodolfo Mondolfo, Wenceslao Roces, y Franz Mehring para los aspectos más propiamente biográficos.

Hemos dividido la exposición de este recorrido por la obra de Marx en siete capítulos. A lo largo de los seis primeros, queremos dar cuenta del proceso de desarrollo intelectual que fue preparando en Marx la formación de una filosofía fundada en la noción de *praxis*, señalando los elementos que nos permiten a cada paso dibujar una línea de coherencia en su pensamiento, es decir, indicando en cada uno de ellos las preocupaciones teóricas, políticas y sociales, así como los hechos y movimientos históricos que influyeron decisivamente en él durante el transcurso de tiempo en que tiene lugar este itinerario. Nuestro punto de partida lo hemos fijamos en la época de la redacción de la tesis doctoral, el primer trabajo de envergadura que Marx emprende y «el único documento de su hegelianismo casi sin reservas»,<sup>32</sup> en cuyos cuadernos preparatorios y anotaciones el problema de la relación entre la filosofía y el mundo —que, veremos, se vinculará con la cuestión de la *praxis*— encuentra su

---

<sup>31</sup> Conviene indicar aquí, que no nos hemos propuesto en ningún momento dar cuenta de las discusiones, afinidades y contrastes entre las lecturas de los textos de Marx que estos y otros autores realizan. Hemos cuidado, a pesar de la existencia de algunas diferencias en los énfasis que la literatura utilizada coloca en cada momento de su evolución intelectual, y que va acentuando diversamente sus cercanías y distancias con el universo del hegelianismo y del materialismo, situando así los principales momentos de ruptura de la obra de juventud de Marx en textos diferentes, que el conjunto de estos autores no difiera en su apreciación y reconocimiento de los elementos principales que organizan finalmente una filosofía de la *praxis*. Con todo —insistamos—, la literatura diferente a los escritos del propio Marx que hemos utilizado, tiene como objeto, únicamente, ayudarnos a realizar nuestro ejercicio de interpretación.

<sup>32</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón, 1971, tomo ii (*El joven Marx*), p. 29.

primer desarrollo. El término de este camino de experiencias preparatorias, en cambio, lo ubicamos en la redacción de *La sagrada familia*.

Reconstruidos estos pasos, un recorrido de constante transitar entre la vida pública y la introspección, entre la actividad política, social y la reflexión filosófica de Marx, tendremos reunidos todos los elementos disponibles para emprender el estudio de nuestro punto de llegada; a este momento hemos dedicado el séptimo y último capítulo de este trabajo. La revisión de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, donde la filosofía de la *praxis* se desarrolla por primera vez en todas sus dimensiones —y tal vez por única vez en la obra de Marx—, constituye el último momento de nuestro recorrido por sus escritos.

Por último, a modo de una breve conclusión, hemos dedicado algunas líneas a reflexionar sobre las limitaciones, interrogantes y perspectivas que esta investigación nos plantea. También, con el objeto tanto de contribuir a su conocimiento en nuestro medio local como de enriquecer nuestro propio trabajo, hemos agregado, además, un apéndice que contiene un extracto del valioso ejercicio que el filósofo francés Georges Labica dedica a las *Tesis...*,<sup>33</sup> concretamente los párrafos en que coteja la versión de estos enunciados publicada por Engels en 1888, con el original de Marx.

---

<sup>33</sup> Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France, 1987.

## **Capítulo I**

**La relación entre la filosofía y el mundo en el sexto de los cuadernos preparatorios y la segunda de las anotaciones a la tesis doctoral.**

## I

Marx se gradúa de bachiller, con 17 años de edad, en septiembre de 1835 en Tréveris, su ciudad natal, y en el otoño de ese mismo año se matricula en la Universidad de Bonn, donde comenzó estudios de jurisprudencia que más tarde, por disposición de su padre, continúa en la Universidad de Berlín. Su estadía en esa ciudad, que nunca agrado al joven Marx,<sup>34</sup> se extenderá desde 1837 hasta 1841, transcurso de tiempo en que se moverá en el ambiente doctoral que lo inició en la filosofía hegeliana, influyendo principalmente en él Bruno Bauer, por esta época docente de la Universidad de Berlín.<sup>35</sup>

El ambiente intelectual berlinés —y la filosofía del joven hegelianismo— enmarca sus primeros años de juventud, y un estudio biográfico exhaustivo tendría que dar cuenta de la totalidad de las relaciones de Marx con los principales representantes de este movimiento. A nosotros, que para esta investigación no nos hemos propuesto semejante nivel de profundidad en esta materia, nos bastará con señalar aquí algunas cosas fundamentales.

Durante los años que pasa Marx en Berlín, su universidad tenía la mejor reputación de Alemania, y su destacado clima intelectual es elogiado por los jóvenes hegelianos. La filosofía hegeliana, que elevaba al Estado a la encarnación de la idea moral y de la razón absoluta, era todavía considerada como la filosofía oficial del Estado Prusiano y, en opinión general, al menos durante los primeros años que sucedieron a la muerte de Hegel en 1831, se trataba de una filosofía definitiva, restando a sus discípulos tan sólo desarrollar sus implicancias en los campos que habían sido abordados superficialmente por el propio maestro. Su teoría política, que consideraba al Estado como supremo derecho frente a los individuos, cuyo deber superior era ser miembro de ese Estado, además, se había ganado el favor del rey, Federico Guillermo III, y el amparo del ministro de Instrucción prusiano, Karl Altenstein.

Por otra parte, inmediatamente después de la muerte de Hegel, sus discípulos continuaban formando un frente tan unido como durante la vida del filósofo. La cohesión de la escuela, sin embargo, durará hasta que, inevitablemente, aparezcan las primeras diferencias de opinión en

---

<sup>34</sup> «Desde luego —escribe Franz Mehring— no fue el mismo estudiante quien se decidió por Berlín, atendiendo a un deseo personal. Carlos Marx, amaba su soleada tierra natal y la capital de Prusia le repelió todos los días de su vida». Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 42.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 50.

su seno, discrepancias que tienen como hito el libro de David Friedrich Strauss, *La vida de Jesús (Das Leben Jesu)*, que aparece en 1835. En este momento los desacuerdos se hacen más evidentes y va tomando forma y acuñándose la distinción entre hegelianos de izquierda, derecha y centro, no obstante en este entonces las diferencias giren en torno a cuestiones religiosas, como la inmortalidad del alma y la personalidad de Dios, y las divisiones dentro del grupo no sean las mismas que permanecerán más tarde, cuando las cuestiones políticas adquieran mayor relevancia. En efecto, en cuanto a la izquierda o juventud hegeliana, nos dice David Mc Lellan, «es imposible hablar de «movimiento» antes de 1840, aproximadamente cuando la posición cada vez más radical de la *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, su órgano principal, les proveyó un punto de unión». <sup>36</sup>

Frente a este escenario, durante sus primeros años la escuela hegeliana en general, y Marx en particular, colocaban a la crítica literaria, teológica y filosófica entre sus principales intereses, en desmedro de una verdadera y enérgica preocupación política que sólo se irá instalando más tarde, cuando la intervención reaccionaria del Estado prusiano comenzara a prohibir sus publicaciones, situación seguramente propiciada porque «además del arte y de la literatura, la religión era el único campo en que eran posibles diferentes alineamientos y un debate relativamente libre». <sup>37</sup> El origen de la escuela, además, era filosófico y teológico. Al igual que Marx, tanto August Von Cieszkowski, Max Stirner, y Frederick Engels, como Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Bruno y Edgar Bauer, habían estudiado en Berlín, filosofía los primeros y teología los segundos, y esto determinaba el carácter escrupulosamente intelectual con que se apropiaban de los problemas en esta época, signo del que se desembarazarán Marx y Engels, dando a su crítica un carácter cada vez más concreto y político, pero al que otros, Bruno Bauer por ejemplo, permanecerán inexorablemente unidos durante el resto de su producción literaria.

Los principales representantes de la izquierda hegeliana, o al menos los que tuvieron mayor repercusión en la génesis de las ideas de Marx, fueron Bruno Bauer, Ruge y Feuerbach, con quienes mantendrá una asidua relación durante los primeros años de su formación, pero de

---

<sup>36</sup> David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Ediciones Martínez S.A., 1971, p. 18.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

quienes con el tiempo terminará por distanciarse definitivamente. Sin pretender desconocer las especificidades de cada uno de los miembros de este movimiento, podemos reconocer algunas ideas generales que comparten en sus puntos fundamentales, y que componen justamente la mirada de la que Marx se irá apartando con el paso de los años. Enfatizaban enérgicamente el papel y el poder de las ideas y de la teoría, incluso en sus expresiones más políticas. De esta manera, en cuanto a su representación de las posibilidades de transformación social, o de los elementos que intervienen activamente en dicha transformación, su idea de la primacía de la teoría se mantuvo, pretendiendo influir en las condiciones políticas y culturales de Prusia por medio de una revolución en el plano meramente filosófico. «A lo que los jóvenes hegelianos se comprometieron —anota por ejemplo en este sentido Mc Lellan— fue, precisamente, a un «alumbramiento del camino»». <sup>38</sup> Como veremos en el curso de esta investigación, Marx, que compartirá estas ideas en sus obras iniciales, desde la tesis doctoral de 1841 hasta los primeros de sus escritos de París, se irá alejando de esta perspectiva, colocando a la *praxis* en el centro de las posibilidades de transformación de la sociedad, y de esta manera acabará rompiendo definitivamente con sus amigos de Berlín. Sin embargo, en este momento de nuestro recorrido por su obra, Marx, que aún no sitúa a lo político y social entre sus principales preocupaciones, es todavía muy cercano a los jóvenes hegelianos, principalmente a Bruno Bauer.

En este ambiente, no es extraño que Marx proyectara seguir una carrera académica. Altenstein, ministro de Instrucción de Prusia hasta su muerte en 1840, y su consejero Johannes Schulze, habían enviado a Bruno Bauer como docente libre a la Universidad de Bonn, con la intención de nombrarle luego profesor en propiedad, abriéndose así para Marx óptimas perspectivas en cuanto a estos proyectos. Sin embargo, con la desaparición de Altenstein, viene a ocupar su puesto ministerial Johann Erichhorm, hombre reaccionario y ortodoxo, tornándose el ambiente hostil para Bauer y, por extensión, para su amigo Marx. <sup>39</sup> De esta manera, Marx decide terminar sus estudios en una institución más pequeña. Finalmente, se gradúa como doctor por la Universidad de Jena el 25 de abril de 1841, mediante la

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>39</sup> Erichhorm, nos cuenta Franz Mehring, «se apresuró a sacrificar a las intromisiones de la Iglesia la libertad de la ciencia, allí donde ésta aparecía más entroncada con la idea del Estado: en la libertad de cátedra». Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., p. 54.

presentación de una tesis sobre la *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*,<sup>40</sup> trabajo que constituía la primera parte de un proyecto muy amplio de estudios sobre el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, en relación con toda la filosofía griega. Más adelante, eso sí, un conjunto de preocupaciones políticas y filosóficas diversas lo apartaron de este magno proyecto, así como de la iniciativa de publicación de su tesis doctoral. De todas maneras, el conocimiento de este trabajo al interior del círculo de doctores de Berlín discípulos de Hegel, hace a Marx acreedor de la admiración y el respeto de sus cercanos.<sup>41</sup>

## II

El manuscrito original de esta tesis doctoral, elaborado entre 1840 y 1841, se ha perdido, conservándose sólo una copia incompleta en que Marx integró algunas correcciones, ediciones y citas. Estaba constituida por un prólogo y dos partes de cinco capítulos cada una. Le seguía un apéndice sobre la crítica de Plutarco y Epicuro, del que se conservan sólo pocas páginas. Además, se cuentan siete cuadernos preparatorios, que datan con mucha probabilidad del invierno de 1838-1839, y tres anotaciones mayores. «Un balance del primer periodo de la actividad filosófica del joven Marx —escribe Mario Rossi dando cuenta de la importancia de estos escritos— aparece como empresa bastante compleja; tendría que basarse en textos de extrema densidad que documentan un trabajo intensamente atormentado de autoclarificación. En el fondo —y esta impresión es la que queremos resaltar— hay que concluir que el trabajo más importante de estos años, la Disertación, es mucho menos importante que estas escasas páginas de intentos preparatorios o anotaciones».<sup>42</sup>

En estos últimos apuntes, específicamente en el sexto cuaderno y en la segunda de las anotaciones a la primera parte de la tesis, se encuentra un primer desarrollo del problema de la relación entre la filosofía y el mundo, y es por eso que aquí nos interesan.

<sup>40</sup> Karl Marx, *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 15-143.

<sup>41</sup> De la enorme fascinación que Marx causa en sus compañeros filósofos, dan cuenta, por ejemplo, las palabras que Moses Hess dirige a Berthold Auerbach, en carta del 2 de septiembre de 1841. «Esta persona de que te hablo —dice— ha causado en mí una impresión impotente... para decirlo en pocas palabras, disponte a conocer al más grande, tal vez al *único* verdadero filósofo viviente, que pronto, en cuanto se dé a conocer públicamente (en los libros y en la cátedra) atraerá sobre él las miradas de Alemania... El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante». Carta de Moses Hess a Berthold Auerbach del 2 de septiembre de 1841, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 696.

<sup>42</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii, (*El joven Marx*), p. 73.

«En la filosofía —apuntaba allí Marx—, del mismo modo que hay puntos nodulares que se elevan en sí mismos a la concreción, que captan los principios abstractos en una totalidad y rompen, así, la trayectoria de la línea recta, hay también momentos en los que la filosofía vuelve los ojos al mundo exterior, pero no ya para comprenderlo, sino a la manera como una persona práctica trama intrigas con el mundo, sale del reino translúcido de Amentes y se lanza al corazón de la sirena del universo. Es la fiesta del carnaval de la filosofía, ya sea vista ésta con el traje perruno, como el cínico, con la sotana del sacerdote, como el alejandrino, o se envuelva en una doble túnica raída, como el epicúreo. Lo importante para ella es ponerse la máscara de un personaje. Así como se nos cuenta que Deucalión, cuando creó al hombre, fue arrojando piedras tras sí, así también la filosofía va arrojando tras sí ojos (los huesos de su madre son ojos relucientes), cuando siente que su corazón es lo bastante fuerte para crear un mundo; pero, al igual que Prometeo, que, habiendo robado el fuego del cielo, se dispuso a construir casas y comenzó a instalarse en la tierra, la filosofía que se ensancha hasta convertirse en el mundo se vuelve contra el mundo tal como se manifiesta. Así, ahora, la filosofía hegeliana».<sup>43</sup>

El problema planteado y articulado por Marx en estos escritos, sugerido por la realidad de su época, por la condición de la filosofía de su tiempo, es el de las grandes crisis del pensamiento de un periodo. Marx, que ha conocido a la filosofía hegeliana como una filosofía definitiva, «en sí total», como dirá en otro lugar, se ha enfrentado también a su puesta en cuestión, por lo que, el motivo de este párrafo así como de otros que citaremos más adelante, es no sólo comprender las crisis cíclicas de la historia de la filosofía, sino también aquella crisis de la filosofía hegeliana de la que, probablemente, él mismo se siente parte. Así enmarcado, en este párrafo pleno de imágenes mitológicas, el problema general se extiende también hacia la relación entre la filosofía y el mundo, pero estimado en el sentido del «despliegue mismo de la historia de la filosofía y del sucederse de sus momentos críticos»,<sup>44</sup> es decir, en el «sentido de la postura que la filosofía asume frente al mundo en su ser expresión, o mejor dicho, autoconciencia de la realidad».<sup>45</sup> Representa, así, el movimiento mediante el cual la filosofía —«autosuficiente, ideal y cerrada en sí misma teórica sistemática»—,<sup>46</sup> establece relación con el mundo, «vuelve los ojos al mundo exterior». La historia del pensamiento, desde la perspectiva que plantean estos párrafos, está determinada por un doble movimiento en que,

<sup>43</sup> Karl Marx, «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica» (Cuaderno vi), en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 130-131.

<sup>44</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii, (*El joven Marx*), p. 46.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

por momentos, la filosofía se consolida teóricamente,<sup>47</sup> «capta los principios abstractos en una totalidad», manteniéndose encerrada en sí misma, y otros en los cuales ella sale del reino de las puras ideas para dirigirse al exterior, al mundo, e influir sobre él, «para hacer vivir los principios en la realidad y adaptar ésta a sí».<sup>48</sup>

«En cuanto que la filosofía se encierra dentro de un mundo acabado y total —anota Marx más adelante—, tenemos que la determinabilidad de esta totalidad se halla condicionada por su desarrollo en general, del mismo modo que es la condición de la forma que asume al trocarse en un comportamiento práctico hacia la realidad, y, de este modo, la totalidad del mundo en general se dirime en sí mismo, y además, este desdoblamiento se lleva hasta su punto extremo, pues la existencia espiritual se ha liberado, se ha enriquecido hasta la generalidad. El latido del corazón se ha convertido en sí mismo en la diferencia de un modo concreto, que es el organismo todo. El desdoblamiento del mundo sólo es total cuando sus lados son totalidades. El mundo es, pues, un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía de suyo total. La manifestación de la actividad de esta filosofía es también, por ello, una manifestación desgarrada y contradictoria; su generalidad objetiva se trueca en las formas subjetivas de la conciencia singular en las que vive. Pero esta tempestad que desencadena una gran filosofía, una filosofía del mundo, no debe inducirnos a error. Las arpas corrientes vibran bajo cualquier mano; el arpa de Eolo sólo vibra cuando sopla en ella la tempestad».<sup>49</sup>

La filosofía, entonces, es una totalidad, una «totalidad sistemática»,<sup>50</sup> cuyo carácter, «el modo de su organización»,<sup>51</sup> junto a estar condicionado por su propio desarrollo, condiciona «la forma que asume la intervención del sistema sobre el mundo, su práctico invertirse, cuando, precisamente, la filosofía se ha decidido a salir del «reino de las sombras»».<sup>52</sup> De estas líneas se infiere, además, que la filosofía es —y esto retengámoslo— parte de una totalidad mayor, real, que es el mundo. Pero, una vez que ella se convierte en totalidad sistemática, es decir, cuando «la existencia espiritual se ha liberado, se ha enriquecido hasta la generalidad», se produce un desgarramiento en esa totalidad real en que la filosofía se inserta. En otras palabras, «la totalidad real del mundo se escinde en dos totalidades contrapuestas y puesto que

<sup>47</sup> En *La génesis del materialismo histórico*, de Mario Rossi, la traducción de las primeras líneas de este extracto del cuaderno vi que hemos citado está apuntada de la siguiente manera; «Así como en la filosofía existen puntos cruciales, que la inducen a consolidarse en sí misma (*zur konkretion*), que comprenden los principios abstractos en una totalidad, quebrando así la dirección de la línea recta, del mismo modo existen momentos...». «*Konkretion* —agrega Rossi—, no significa concretez, sino, más bien concreción, *consolidación*». *Ibidem*, p. 47. (cursivas nuestras)

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Karl Marx, «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica» (Cuaderno vi), en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 131.

<sup>50</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 49.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

la universalidad se reivindica sólo por una de ellas, o sea, por la totalidad ideal, por la filosofía sistema, sólo esta última es una totalidad; lo que se le contrapone, el mundo carente de espiritualidad, sigue siendo algo internamente desgarrado y falto de unidad»;<sup>53</sup> «el latido del corazón se ha convertido en sí mismo en la diferencia de un modo concreto», leíamos en Marx.

«El otro lado —escribe también—, el más importante para el historiador de la filosofía, es que este trueque de unos filósofos en otros, su transustanciación en carne y sangre difiere según la determinabilidad que una filosofía en sí total y concreta presente con la marca de su nacimiento. Lo cual es, al mismo tiempo, una réplica para quienes creen que, porque Hegel considera justa, es decir, necesaria la condena de Sócrates y porque Giordano Bruno tuviera que expiar el fuego de su espíritu con el fuego humoso de la hoguera, se puede deducir de aquí, con unilateralidad abstracta, que la filosofía hegeliana, por ejemplo, se condena a sí misma. En el terreno filosófico es importante, sin embargo, destacar este aspecto, ya que, partiendo del modo determinado de estos cambios bruscos, podemos retrotraernos a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal del discurrir de una filosofía. Lo que antes se manifestaba como crecimiento es ahora determinabilidad, lo que era en sí negatividad como ente, se ha tornado en negación. Es como si tuviéramos aquí ante nosotros el *curriculum vitae* de una filosofía en su meollo subjetivo, a la manera como de la muerte de un héroe se puede inferir la historia de su vida».<sup>54</sup>

La segunda de las anotaciones a la tesis doctoral complementa estos oscuros razonamientos con una exposición más accesible.

«Es una ley psicológica —escribe allí— el que el espíritu teórico, cuando se hace libre, se convierta en energía práctica, saliendo del reino de las sombras de Amentes como *voluntad*, para volverse contra la realidad secular, existente sin él. (Pero, es importante, en sentido filosófico, especificar más estos aspectos, porque, partiendo del modo determinado de este trueque, es posible retrotraerse de nuevo a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal de una filosofía. Veamos aquí, al mismo tiempo, de un modo muy ceñido y proyectado subjetivamente, su *curriculum vitae*.) Pero la *praxis* de la filosofía es de por sí *teórica*. Es la crítica la que tiene que medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea. Sin embargo, esta *realización inmediata* de la filosofía entraña, en su médula más esencial, una serie de contradicciones, y esta esencia se plasma y pone su impronta en el fenómeno».<sup>55</sup>

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>54</sup> Karl Marx, «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica» (Cuaderno vi), en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 132 (cursivas de Marx).

<sup>55</sup> Karl Marx, «Notas de Marx a la tesis doctoral», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 60 (cursivas de Marx).

La filosofía, «el espíritu teórico», dice Marx, se vuelve energía práctica, sale del «reino de las sombras de Amentes», del espacio de las puras ideas, y se dirige al mundo secular, real. Pero la *praxis* de la filosofía en la manera en que es considerada aquí por Marx —y esto es importante— es «de por sí *teórica*», es la crítica que mide la «existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea», se presenta siempre como una operación solamente teórica y, de esta manera, la relación que establece la filosofía con el mundo es siempre una relación de juicio, crítica.

Esta «inversión práctica de la filosofía», esa «*realización inmediata*», agrega Marx en la última línea, entraña «en su médula más esencial» contradicciones inherentes...

«Al volverse la filosofía, como voluntad, contra el mundo fenoménico —continúa inmediatamente—, el sistema desciende a una totalidad abstracta, es decir, se convierte en un aspecto del mundo, al que se enfrenta otro. Su relación con el mundo es una relación de reflexión. Al infundirse en ella el impulso de realizarse, entra en tensión con el todo. Se rompe la autarquía y la cerrazón interiores. Lo que antes era luz interior se convierte, ahora, en llama devoradora, proyectada hacia afuera. Por donde se llega a la consecuencia de que la filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida, de que lo que combate hacia el exterior es su propio defecto interior, de que es precisamente en la lucha donde ella misma causa daño, de que, a la inversa, combate este daño y de que sólo llega a superarlo al caer en él. Lo que a ella se enfrenta y lo que combate es siempre lo mismo, lo que ella misma es, aunque con factores invertidos».<sup>56</sup>

Esta «médula esencial» afecta de contradicciones, «se plasma y pone su impronta en el fenómeno». La consecuencia de la «filosofización del mundo», leemos ahora claramente, es que la «mundanización de la filosofía», «su realización es, al mismo tiempo, su pérdida», «lo que combate hacia el exterior es su propio defecto interior», siendo así «precisamente en la lucha donde ella misma se causa daño», un daño que «sólo llega a superarlo al caer en él».

Dedicarnos a una interpretación más extensa y rigurosa de estos y muchos otros párrafos de los cuadernos preparatorios y las anotaciones que bien podríamos citar aquí, constituye una tarea de compleja envergadura, y a la que han dedicados amplios análisis

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

Auguste Cornu y Mario Rossi (difiriendo, eso sí, entre ellos en sus conclusiones).<sup>57</sup> Hemos citado y propuesto una interpretación de los extractos que hemos creído ineludibles y, dispensándonos de la tarea de continuar ocupados en ello, intentaremos proponer algunos razonamientos conclusivos del significado general de estas líneas en el itinerario intelectual de Marx.

«La primera constatación que se nos impone —escribe Rossi en *La génesis del materialismo histórico*— es que el joven Marx, al afrontar el problema de la relación de la filosofía con la realidad mundana extrafilosófica, parece acentuar mucho más la condicionalidad determinante de la filosofía y no viceversa»,<sup>58</sup> esto es, que es la filosofía la que condiciona la realidad, la historia, y no al contrario, esta última a la filosofía. Marx, en esta época, entonces, teniendo como problema capital la relación de la filosofía con el mundo, aparece todavía muy lejos de plantear una condicionalidad mutua entre ambos términos de la relación. Por el contrario, en esta «primera actividad, puramente especulativa del estudiante de Berlín»,<sup>59</sup> se exalta justamente la oposición entre filosofía y mundo, y no su identidad. Se agrega, como hemos visto, que la «inversión práctica de la filosofía» es entendida, aquí, como una operación puramente teórica. Además, en general, Marx está muy alejado de una orientación hacia lo concreto de los hechos históricos.

A pesar de todo, el análisis del problema, tempranamente planteado aquí, de la «inversión práctica» de la filosofía, permite introducir ciertos matices. En los términos expuestos, esta «inversión práctica» de la filosofía, por supuesto, dista todavía ampliamente de lo que conoceremos en sus desarrollos posteriores, como por ejemplo, con el problema de la

---

<sup>57</sup> Cfr. Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, edición al cuidado de Floreal Mazia, Buenos Aires, Editorial Platina y Editorial Stilcograf, 1965. / Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008. / Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*). Las conclusiones de Cornu se diferencian de las de Rossi, fundamentalmente, en el grado de hegelianismo que confieren a los escritos doctorales de Marx. Al igual que Rossi, Cornu reconoce el idealismo de Marx en esta primera época, pero mientras para el primero los escritos doctorales representan «el único documento de su hegelianismo casi sin reservas», Cornu, por el contrario, se esfuerza por extender la separación existente entre estos trabajos y los postulados del maestro; «al encarar el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo —escribe éste—, fundamental para la determinación de la actividad humana, Marx toma posición tanto contra la solución hegeliana de este problema, como contra la que habían dado los Jóvenes Hegelianos». (Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, ed. cit., p. 218). Por otra parte, en clara oposición con Rossi y con la postura que aquí hemos adoptado, Cornu cree que en Marx, «el carácter de sus primeras obras, que, aunque en apariencia muy alejadas de los problemas del día, tendían en realidad a darles una solución nueva mediante la unión de la filosofía crítica y la acción práctica». (*Ibidem*).

<sup>58</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 73.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 143.

«inversión de la *praxis*» que abordaremos en nuestro estudio sobre las *Tesis sobre Feuerbach* y sobre *La ideología alemana*, redactadas en 1845-1846. No obstante, en los términos aquí planteados, el problema de la «inversión práctica» de la filosofía entraña ya la posibilidad de horizontes más amplios para sus desarrollos venideros. «Podría parecer —escribe Rossi en este sentido— que Marx, aquí..., está más lejos que nunca de sus futuras posiciones, y que sus preferencias se volcasen hacia el sistema total y acabado, que «no tejiese intrigas» con la mundanidad; es decir, que también aquí entiende la filosofía como puro y especulativo desinterés. Sin embargo, y a pesar de todas las apariencias, la cosa no está en estos términos y Marx ya ha planteado el problema de modo que, cuando menos, no impide en absoluto futuros y muy distintos desarrollos. Porque Marx... entiende aquí la «inversión práctica» de una filosofía, no como la arbitraria actitud de algunos filósofos individuales, *sino como una necesidad connatural al mismo desarrollo de la filosofía*». <sup>60</sup>

Por otra parte, desde la perspectiva de estos escritos, la filosofía, siendo ella totalidad sistemática, forma parte de una totalidad mayor que es el mundo, lo que en otras palabras y extendiendo un poco más el razonamiento, quiere decir que la filosofía es *parte* de la realidad, no la realidad *absoluta, toda*, y entonces, fuera de ella, más allá de ella, queda el mundo sensible, real, no filosófico, un mundo que —aunque Marx todavía no lo crea así— podría llegar a tener sus propios medios para condicionar a la filosofía, y no sólo dejarse condicionar por ella. En definitiva, el condicionamiento recíproco entre ambos términos de la relación —filosofía y mundo— no es parte de la mirada de Marx aún, pero tampoco está enteramente excluido del horizonte de sus posibilidades futuras, o, como dice Rossi, si bien «una concepción de la totalidad como ésta sea, *formalmente*, todavía hegeliana, implica ya, en la sustancia, una consecuencia que podrá ser mucho menos hegeliana». <sup>61</sup>

Esta constatación nos sitúa en el comienzo de un recorrido por el pensamiento de Marx en el cual, lejos de existir una suerte de materialismo natural, instintivo en el joven estudiante,

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 65 (cursivas nuestras).

<sup>61</sup> *Ibidem* (cursivas de Rossi). Cornu avanza en sentido similar cuando escribe: «De este modo llegó a una primera concepción, en verdad todavía idealista, de la acción y la reacción del medio sobre el hombre y de éste sobre aquél, que le permitió superar el idealismo hegeliano, puesto que concebía al mundo como una realidad existente en sí, independiente del espíritu, aunque su transformación estuviese, aún, en esencia, determinada por éste». Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, ed. cit., p. 219.

será necesario un complejo proceso de elaboración teórica que lo encamine a sus perspectivas posteriores. En este sentido, coincidimos con la orientación del trabajo de Rossi cuando, discutiendo la interpretación de estos escritos que Cornu realiza, anota que, un punto de partida así concebido, es decir, sin forzar la existencia desde ya de una especie de idea materialista innata en el joven pensador, «en letargo sólo en el principio» y «con el exclusivo propósito de hacerse cada vez más clara y distinta»,<sup>62</sup> nos ofrece una referencia inicial para considerar su proceso, «cuyo curso podrá ser mucho más claramente distinguido y calibrado;... garantía de futuros desarrollos mucho más válida que un mero y casi empírico gusto por lo concreto, por la historia política»,<sup>63</sup> un gusto que, si bien aparecerá en los próximos años, en el marco de sus trabajos como articulista para la *Gaceta renana*, Marx por el momento no parece poseer.

---

<sup>62</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), pp. 73-74.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 74.

## **Capítulo II**

***Anécdota y Gaceta renana. Los comienzos de la vida política.***

## I

La muerte de Federico Guillermo III, en la primavera de 1840, y de su ministro Altenstein, un poco más tarde ese mismo año, o más precisamente el advenimiento del nuevo rey, vienen a jugar un papel importante en el giro político de los jóvenes hegelianos, entre ellos Marx. Federico Guillermo IV, que en un principio se había mostrado a favor de la libertad de prensa, no tardó en dejar ver su perfil reaccionario, desplegando una dura censura que comenzará a prohibir sus revistas y a cerrarles las puertas de las universidades. Estas políticas contribuirán a apartarlos de sus tradicionales intereses teológicos y filosóficos, empujándolos hacia preocupaciones cada vez más políticas. Fue en torno a los *Anales de Halle* y de su sucesora, los *Anales alemanes*, donde se configuró un primer punto de reunión de las nuevas inquietudes.

Los *Anales de Halle*, órgano de difusión de los jóvenes hegelianos, que en sus orígenes fue concebido con objetivos muy amplios, progresivamente va dando un vuelco político que los imprimió de criticismo.<sup>64</sup> Los editaban Arnold Ruge y Theodoro Echtermeyer desde 1838 en Leipzig, pero hacia junio de 1841 los acosos del Estado provocaron su suspensión. Ruge se traslada a Dresde para reanudar ahí la edición, ahora con el nombre de *Anales alemanes*, a partir de julio de ese mismo año. El periódico será definitivamente suprimido en 1843, sólo un poco antes de que se decretara también su «sentencia de muerte»<sup>65</sup> a la *Gaceta renana*.

El 10 de febrero de 1842 Marx envía a Ruge, como colaboración para su revista, un artículo titulado «Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura»,<sup>66</sup> pequeña redacción que, discutiendo la situación de la prensa en Prusia, *marca el comienzo de su vida política*. La censura impide que este escrito primerizo de Marx, firmado «por un Renano», se incluyese en los *Anales alemanes*, revista a la que había sido destinado

<sup>64</sup> «El hecho que impulsó este cambio —nos cuenta David Mc Lellan— fue un conflicto que enfrentó al arzobispo de Colonia con el Gobierno prusiano en una cuestión de matrimonios mixtos. Las opiniones vertidas en la revista sobre este episodio coloca a la revista en la oposición al Estado prusiano. Ya a finales de 1839 la revista comienza a favorecer ensayos de carácter directamente político, «un paso que estaba implícito en la lógica de la situación, porque un ataque a la religión ortodoxa era, por lo menos a los ojos del Gobierno prusiano, una ataque contra el «estado cristiano»». David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., p. 27.

<sup>65</sup> Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, introducción de Umberto Curi, vigésimo sexta edición, México, Siglo Veintiuno, 2004. p. 66.

<sup>66</sup> Karl Marx, «Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura», *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publistik*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 149-169.

originalmente. Encontrará ocasión de ser publicada sólo en marzo 1843, junto a un conjunto de otros artículos que también habían sido prohibidos y que Ruge reúne en Zurich en una colección de dos volúmenes que llevaba el nombre de *Anécdotas en torno a la nueva filosofía y publicística alemanas*. Entre los documentos ahí congregados se encontraban también escritos de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen y del propio Ruge, además de un segundo artículo de Marx titulado «Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach». <sup>67</sup>

«Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura» constituye una crítica al edicto sobre la censura en Prusia que Federico Guillermo IV promulgara con fecha 24 de diciembre de 1841. Esta instrucción, que venía a sustituir al antiguo edicto del 18 de octubre de 1819, presentaba una serie de contradicciones que, a fin de cuentas, mostrando en apariencia una disminución de la censura, no hacían más que agravarla. La crítica de Marx se dirigía a mostrar que estas «disposiciones en apariencia liberales», <sup>68</sup> «no servían más que para disfrazar la incompatibilidad fundamental entre la libertad de prensa y la censura», <sup>69</sup> censura que, en conclusión, «no era preciso atenuarla o transformarla, sino suprimirla». <sup>70</sup>

«La verdadera *cura radical* de la censura —escribe allí— sería su *supresión*, pues se trata de una institución mala, y las instituciones tienen mayor fuerza que los individuos. Pero, sea acertado o equivocado nuestro punto de vista, lo que sí puede afirmarse es que los escritores prusianos nada salen *ganando con la nueva Instrucción* ni en cuanto a *progreso real* ni en cuanto a *progreso ideal*, a *conciencia*». <sup>71</sup>

Sin embargo, a pesar de esta primera incursión en los asuntos materiales, Marx, recién doctorado por la Universidad de Jena, se veía todavía inevitablemente atraído hacia la actividad académica, universitaria. Su sobresaliente trabajo de tesis doctoral lo había distinguido entre sus amigos de Berlín, condición que todavía le permitía proyectar, junto a la publicación de esta investigación, un posible puesto como docente en la Universidad de Bonn,

<sup>67</sup> Karl Marx, «Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach», *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publistik*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 147-148.

<sup>68</sup> August Cornu, *Karl Marx, El hombre y la obra. Del Hegelianismo al Materialismo Histórico*, traducción de Pedro Geoffroy Rivas, México, Editorial América, 1938, p. 91.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Karl Marx, «Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura», *Anekdotas...*, *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 169 (cursivas de Marx).

donde impartía cátedra Bruno Bauer. Las circunstancias no tardarán en echar por tierra sus planes, favoreciendo su definitiva inmersión en la literatura política...

Desde 1841, año en que Bruno Bauer publica su *Crítica de los Evangelios Sinópticos* (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*),<sup>72</sup> el gobierno prusiano había emprendido una persecución en su contra, persecución que ya en octubre de ese año lograba su destitución de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bonn, y que en marzo de 1842 alcanzaba la revocación de su *licentia docendi*, su expulsión definitiva de las Universidades del reino. Este hecho —al que «los jóvenes hegelianos dieron la importancia de un acontecimiento histórico y de un símbolo de la política reaccionaria del Estado prusiano»—,<sup>73</sup> junto con complicar los proyectos académicos de Marx, quien con la destitución de Bauer veía oscurecer sus propias perspectivas de conseguir un puesto de docente en Bonn, lo desvía definitivamente de los meros intereses teológicos o estéticos y lo arroja definitivamente hacia la lucha política, convirtiéndose la *Gaceta renana* en la tribuna privilegiada para esta actividad.

## II

La «*Gaceta Renana de política, comercio e industria*» (*Rhenische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*), se funda en Colonia el 1 de enero de 1842, como fruto de una breve alianza entre la izquierda hegeliana y la burguesía liberal renana, unidos en oposición al absolutismo prusiano. La decisiva colaboración de Marx con el periódico data de abril de ese mismo año, aunque había participado desde septiembre de 1841 en las discusiones preliminares a su fundación.

Marx, que es nombrado redactor jefe del periódico en octubre de 1842, escribió para éste un sinnúmero de artículos, comunicados de redacción y otras notas menores, y proyectó también gran cantidad de escritos que no llegaron a aparecer, algunos de ellos al ser suprimidos por la censura y otros porque Marx abandonara finalmente su redacción. La libertad de prensa, la representación política en las dietas provinciales, la parcelación de la tierra, la situación de los campesinos de Mosela, el comunismo, etc., temáticas todas de los

<sup>72</sup> Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, 1841-2.

<sup>73</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 38.

artículos redactados por Marx para la *Gaceta*..., nos permiten hacernos una idea acerca del conjunto de asuntos que lo preocuparon durante este periodo y de su repercusión en la evolución de su pensamiento.

En julio de 1842, los días 10, 12 y 14, aparece en tres entregas «El editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*»,<sup>74</sup> el segundo artículo de Marx publicado en la *Gaceta renana*, siendo especialmente importante para nosotros la última de ellas. Karl Henrich Hermes, periodista a sueldo del gobierno prusiano y en esa fecha director de la *Gaceta de Colonia* (*Kölnische Zeitung*), periódico conservador que aparecía en esta ciudad desde 1802, había publicado un artículo a fondo criticando a la *Gaceta renana*, exigiendo un endurecimiento de la censura contra la prensa radical, y otorgando así a Marx la ocasión de satisfacer, en esta redacción, su deseo de ocuparse del «hermesianismo».

En la tercera entrega de este artículo, Marx vuelve sobre el problema de la relación de la filosofía con el mundo, segundo despliegue de una problemática que tuvo ya un primer desarrollo en los cuadernos preparatorios y las anotaciones a la tesis doctoral, contribuyendo a dibujar una línea de coherencia en el pensamiento de Marx, una línea que nos irá dirigiendo lentamente hacia los posteriores desarrollos de su noción de *praxis*.

«La filosofía —anota allí—, especialmente la filosofía alemana, muestra cierta tendencia a la soledad, al retiro sistemático, a la desapasionada introspección, se enfrenta de antemano como algo extraño al carácter abierto y decidido, el cual sólo goza comunicándose. La filosofía, captada en su desarrollo sistemático, es impopular y su trama secreta en sí misma se le revela al ojo del profano como una manipulación tan exagerada como poco práctica; es algo así como un profesor en artes de magia, cuyas conjuraciones suenan a algo solemne porque no se las comprende».<sup>75</sup>

En esta réplica a Hermes y a la *Gaceta de Colonia*, en julio de 1842, Marx continúa, esta vez, enfatizando un elemento que en los escritos anteriores había quedado sobreentendido: «la filosofía misma pertenece a esta totalidad de la vida real de la que se ha extrañado»,<sup>76</sup> o, como indicábamos en el acápite precedente, la filosofía no es la realidad toda, sino que se ha escindido de una totalidad mayor que es el mundo.

<sup>74</sup> Karl Marx, «Del número 179 de la *Gaceta renana*», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 220-236.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>76</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, tomo ii, *El joven Marx*, ed. cit., p. 94.

«La filosofía —prosigue Marx inmediatamente— como corresponde a su carácter, no ha sido nunca el primer paso encaminado a trocar el ascético manto del sacerdote por el ligero ropaje convencional de los periódicos. Pero los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sino que son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible circula en las ideas filosóficas. Es el mismo el espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos y el que tiende los ferrocarriles por las manos de los obreros. La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago; pero es cierto que la filosofía se halla con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de intuir que también la «cabeza» es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza».<sup>77</sup>

Marx ahora, subraya el origen mundano de la filosofía con un énfasis no apreciable en sus escritos precedentes, en que parecía más bien preocupado de acentuar la oposición entre filosofía y mundo. «La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago», explicita, en cambio, ahora.

En cierto sentido, y a pesar de los nuevos acentos puestos por Marx y de lo materialista que a primera vista parece la frase «los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sino que son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible circula en las ideas filosóficas», este párrafo podría parecer, como anota Rossi, «un replegamiento a posiciones más hegelianas, sensible, sobre todo, en la conclusión del párrafo inicial, en el que se dice que «este mundo es el mundo de la cabeza», es decir, en forma idealista, que la realidad no existe sino en cuanto reflejada en el pensamiento».<sup>78</sup> No obstante, y esto lo reconoce Rossi también, el problema de la necesaria inversión práctica de la filosofía vuelve a aparecer inmediatamente...

«Toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo —escribe Marx— y, así, llegará necesariamente el día en que la filosofía se mantenga en contacto y en intercambio con el mundo real de su tiempo, no sólo interiormente, por su contenido, sino también exteriormente, por su modo de manifestarse. La filosofía dejará, entonces, de ser un determinado sistema frente a otros, para

<sup>77</sup> Karl Marx, «Del número 179 de la *Gaceta renana*», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 230.

<sup>78</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, tomo ii, *El joven Marx*, ed. cit., pp. 94-95. Según Michael Löwy, incluso, la afirmación que «los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sino que son los frutos de su tiempo y de su pueblo...» es en realidad una idea cara a Hegel que escribió en la *Filosofía del derecho*: «En lo que concierne al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; así también la filosofía resume su tiempo en el pensamiento». Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 55.

convertirse en la filosofía en general frente al mundo, en la filosofía del mundo actual». <sup>79</sup>

«Los elementos formales demostrativos de que la filosofía ha alcanzado esta significación —dice también—, de que es el alma viva de la cultura, de que la filosofía se ha hecho mundana y el mundo se ha hecho filosófico, han sido en todos los tiempos los mismos; cualquier libro de historia que abramos pondrá ante nuestros ojos, repetidos con estereotípica fidelidad, los más sencillos ritos que marcan con rasgos indelebles su entrada en los salones y en los despachos de los párrocos, en las salas de redacción de los periódicos y en las antecámaras de las cortes, en el odio y en el amor de los hombres de su tiempo. La filosofía es introducida en el mundo por el griterío de sus enemigos, que delatan la infección interior con su llamada angustiosa de auxilio contra el incendio de las ideas. ».<sup>80</sup>

Así, a propósito de la entrada de la filosofía en «los salones y en los despachos de los párrocos, en las salas de redacción de los periódicos y en las antecámaras de las cortes», Marx se refiere al «intercambio» de la filosofía «con el mundo real de su tiempo», como una suerte de «reciprocidad de acción» por la que la filosofía se hace mundana y el mundo se hace filosófico.

Conviene recordar entonces las afirmaciones de Michel Löwy, en el sentido de que estos párrafos, que debemos analizar nutriéndonos también del desarrollo de la teoría de las relaciones entre filosofía y mundo presente en los trabajos preparatorios a la tesis doctoral, son expresión, ciertamente, todavía de un «idealismo» hegeliano de izquierda, que considera que la «actividad práctica de la filosofía tiene un carácter teórico, que está constituida por la crítica que mide toda existencia individual por su esencia, toda realidad particular por la Idea». <sup>81</sup> Así, podemos extender nuestro análisis hacia el terreno inmediato de las relaciones entre teoría y práctica, esquema que también, podemos agregar, condiciona la comprensión que Marx tendrá por esta época de las relaciones entre el pensamiento y el campesinado en sus escritos más políticos y sociales.

El 16 de octubre de 1842, un día después de que Marx asumió la dirección de la *Gaceta*, se publicó el artículo «El comunismo y la gaceta general de Augsburgo», <sup>82</sup> respuesta a un escrito publicado en ese periódico en el cual se acusa a la *Gaceta renana* de comunista. A

<sup>79</sup> Karl Marx, «Del número 179 de la *Gaceta de Colonia*», *Rheinische Zeitung*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 230.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 55.

<sup>82</sup> Karl Marx, «El comunismo y la gaceta general de Augsburgo», *Rheinische Zeitung*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 244-247.

través de esta redacción podemos informarnos no sólo sobre la posición de Marx frente al comunismo en esa época, sino también, percibir la expresión aquí de este esquema de relaciones entre teoría y práctica.

«Tenemos el firme convencimiento —escribe en el último párrafo de esta redacción— de que no es en el *intento práctico*, sino en el *desarrollo teórico* de las ideas comunistas donde está el verdadero *peligro*, pues los intentos prácticos, aunque sean *intentos en masa*, cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los *cañones*, pero las *ideas* que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos. Pero probablemente la *Gaceta de Augsburgo* no ha llegado a conocer nunca esa *angustia de la conciencia* provocada por la rebelión de los deseos subjetivos del hombre contra las convicciones objetivas de su propio intelecto, por la sencilla razón de que *no tiene ni intelecto propio, ni propias convicciones, ni tampoco una conciencia propia*». <sup>83</sup>

Independiente de la expresión «angustia de la conciencia», que nos sugiere que Marx no tenía una disposición completamente hostil hacia el comunismo en esa época, e incluso, que poseía tal vez una cierta simpatía provocada por esos «deseos subjetivos del hombre», nos interesa este párrafo en la medida en que muestra que Marx ve el comunismo, sobre todo, como un sistema de dogmas, como un conjunto de ideas o una visión de mundo, importante en cuanto postulados *teóricos*, pero no tanto en cuanto «*intentos prácticos*», dejando traslucir, como en este sentido apunta Löwy, «la tesis de los jóvenes hegelianos de la hegemonía de la «actividad del espíritu» sobre la «práctica material grosera», que encontramos tanto en Bruno Bauer... como en Ruge, y sobre todo en el «comunismo filosófico» de Hess». <sup>84</sup>

Entre los escritos de Marx para la *Gaceta renana* se cuentan también tres artículos sobre la Sexta Dieta provincial renana, reunida en Dusseldorf desde el 25 de mayo al 25 de junio de 1841, dos de los cuales, el primero y el tercero, pudieron ser publicados. El primero de ellos, que apareció en seis entregas durante el mes de mayo de 1842, continuaba con el tema de la libertad de prensa en el que ya se había iniciado con el artículo destinado a los *Anales alemanes*. El segundo artículo, que versaba sobre los debates acerca de la cuestión del arzobispo de Colonia, fue suprimido por la censura y quedó inédito, no obstante que Ruge se

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 247 (cursivas de Marx).

<sup>84</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 55.

ofreciera a integrarlo en su *Anécdota*. El tercero —que es especialmente interesante por ser su primera aproximación a un tema social— trata de la ley sobre los robos de leña, y se publicó en la *Gaceta* entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. Aquí Marx, en lo que es también el primer documento de una recién insipiente crítica del Estado y la sociedad moderna, se dedica a denunciar las consecuencias de la oposición entre intereses públicos y privados, pero dejando ver las categorías neohegelianas con que interpreta aún el problema.

«La Dieta, por tanto —nos dice allí—, *ha cumplido plenamente con su misión*. Ha defendido, y para eso fue creada, un determinado *interés especial*, considerándolo un fin en sí. Y si para ello ha tenido que pisotear el derecho, eso no es más que la *simple consecuencia de su misión*, ya que el interés es por su misma naturaleza ciego, desmedido, unilateral; en una palabra, un instinto natural ajeno a toda ley, y mal puede dar leyes lo que no las tiene. El interés privado no adquiere la capacidad de legislar por el hecho de sentarse en el trono del legislador, como no adquiere la capacidad de hablar el mudo porque se le ponga en la mano un tubo acústico de enorme longitud... Hemos seguido de mala gana este aburrido debate carente de todo ingenio —señala también—, porque considerábamos nuestro deber demostrar a la luz de un ejemplo lo que puede esperarse de una *asamblea de estamentos representante de intereses particulares* a la que se le encomienda la misión de legislar. Repetimos que nuestra Dieta ha cumplido con el cometido que tenía asignado, pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que la justifiquemos. El renano debiera triunfar en ella sobre los estamentos, el hombre debiera imponerse al propietario de bosques. A la Dieta no le está encomendado por la ley solamente el interés particular, sino el de la colectividad y, siendo estos intereses incompatibles entre sí, cuando choquen y se excluyan no debería dudarse un momento en sacrificar la defensa del interés individual a la del interés colectivo».

85

Marx, que ya desde hace algunos meses, con sus primeras batallas contra la censura, se había visto enfrentado al carácter reaccionario del gobierno prusiano, al analizar los debates sobre la Sexta Dieta provincial renana, verá su concepción del Estado entrar definitivamente en crisis, posicionándolo, por lo menos hasta este momento, en un crítica al Estado prusiano realmente existente. Los análisis emprendidos en la *Gaceta renana*, le irán revelando que los estamentos representados en las dietas legislaban defendiendo sus intereses particulares y no el interés general, que es el que, según la concepción hegeliana del Estado, debían defender. El «choque» y la «exclusión» entre los «intereses especiales» y el interés público, cuestión medular de esta redacción de octubre de 1842 que estamos comentando, se realizaba desde una perspectiva hegeliana, en cuanto que conserva una idea de lo que el Estado debe ser, propia de

<sup>85</sup> Karl Marx, «Debate sobre la ley castigando los robos de leña», *Rheinische Zeitung*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t 1, (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 282-283 (cursivas de Marx).

la teoría política de Hegel, es decir, una exaltación del Estado como encarnación de la razón absoluta, defensor del «interés de la colectividad» por sobre el «interés individual», una concepción en la cual «el Renano debiera triunfar sobre los estamentos» y «el hombre debiera imponerse al propietario de bosques».

Asimismo, este texto contiene muchos sentidos párrafos sobre la miseria campesina, los cuales a su vez dan cuenta de la perspectiva neohegeliana que domina en este momento la mirada de Marx sobre este problema también.

«Para nosotros —dice por ejemplo—, que somos gente poco práctica, reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, *sólo* puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental».<sup>86</sup>

«Marx —anota Löwy interpretando este texto— no ve en la miseria de los campesinos más que su aspecto pasivo; sus necesidades, sus apuros y sufrimiento... La palabra alemana (*Leidenk*) —continúa— que emplea constantemente a propósito de los pobres significa, al mismo tiempo, «sufrimiento» y «pasividad» y se emplea para designar a todas las formas pasivas del sufrimiento: «soportar, tolerar, sufrir», etc».<sup>87</sup> A la luz de esta interpretación, parece existir aquí también todavía un repliegue a ideas neohegelianas, en el sentido de oponer un espíritu activo a una materia pasiva, actitud con toda seguridad propiciada porque por esta época, nos cuenta el mismo Löwy, el objeto mismo de atención de Marx es el campesinado y no el proletariado, grupo último que tenía, como veremos más adelante, al menos en Francia e Inglaterra, un lado activo más evidente.<sup>88</sup>

Ahora, ya expuestos varios argumentos que revelan la distancia que separa a Marx todavía de los desarrollos posteriores de su pensamiento, conviene referirnos a aquellos que justamente van desde ya abriendo un horizonte de posibilidades más amplio para aquellos desarrollos futuros. En este sentido, la misma experiencia periodística de Marx es tal vez el

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 253 (cursivas de Marx).

<sup>87</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 46.

<sup>88</sup> Cfr., *Ibidem*.

más importante. Su labor de articulista, de redactor de la *Gaceta renana*, lo ha sumergido por primera vez con toda su gravedad en los asuntos públicos, políticos y sociales. A las primeras redacciones para la *Gaceta*, que insistían en los temas de la inversión práctica de la filosofía y de las relaciones de ésta con el mundo, como vimos en el artículo contra Hermes y la *Gaceta de Colonia*, siguen algunas líneas dedicadas al comunismo, páginas que luego abren paso a los escritos político-jurídicos sobre el Estado y la sociedad moderna, como el artículo de los robos de leña y uno posterior, que no habíamos aquí mencionado, sobre los comités de los órdenes en Prusia, de diciembre de 1842. El artículo sobre los robos de leña, el primero dedicado a un tema social, se suma además a la redacción publicada en enero de 1843 sobre los vinicultores del Mosela, que continúa por la senda de la preocupación social y que será el último artículo de Marx publicado en la *Gaceta renana*, antes de que la censura prusiana decretara finalmente el cierre del periódico.

Podemos mencionar, además, un pequeño artículo de Marx que no llega a ser publicado en la *Gaceta renana*, y del cual nos da cuenta Mario Rossi. Este escrito, «tomado por Rjazanov del manuscrito original»,<sup>89</sup> se trata de una crítica a un artículo de Moses Hess aparecido en la misma *Gaceta renana* el 17 de mayo de 1842, y representa según Rossi el «primer documento de una crítica de Marx contra el utopismo y por tanto, en franca orientación hacia lo concreto».<sup>90</sup> Esta nueva «orientación hacia lo concreto», así como «el nuevo motivo humanitario que ha animado con sentida emoción muchas páginas del escrito sobre los hurtos de leña»,<sup>91</sup> es sin duda posibilitada por su experiencia como redactor en la *Gaceta renana*.

Agréguese, por último, la lucha en carne propia contra la censura, experiencia directa de la tozudez del Estado Prusiano, que ya parecía no ser precisamente la encarnación de la razón, el ideal de Estado hegeliano, y las dificultades de lidiar con sus propios colegas en el periódico. Bajo su dirección —apunta en este sentido Wenceslao Roces—, «la *Gaceta renana* fue cobrando un carácter democrático cada vez más decidido, lo que aumentó su popularidad y

---

<sup>89</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, tomo ii, *El joven Marx*, ed. cit., p. 91.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p.143.

concitó contra ella los recelos y el encono del gobierno y de la prensa reaccionaria». <sup>92</sup> De esta difícil situación a la que se ve enfrentado el joven redactor, también nos documenta el material epistolar que se conserva de esta época. «Como usted sabe —escribe por ejemplo Marx a Ruge en una carta del 30 de noviembre de 1842— la censura es implacable con nosotros, día tras día, hasta el punto de que, muchas veces, el periódico apenas puede aparecer, desfigurado». <sup>93</sup> Además, a la antipatía del Estado, se sumaron otros factores que fueron dificultando el trabajo de Marx en la redacción. Por una parte, la distancia que, desde su primer artículo publicado en la *Gaceta*, se manifestaba entre su posición y la del liberalismo burgués renano.

«Los *defensores de la libertad de prensa* en la sexta Dieta renana —anotaba allí— no se distinguen de sus *adversarios* tanto por el contenido como por la tendencia. Los unos luchan contra las restricciones al *estamento especial* de la prensa y los otros las defienden. Los unos quieren que el privilegio sea exclusivo del gobierno, mientras que los otros tratan de repartirlo entre varios individuos; unos quieren la censura total, otros media censura solamente, algunos abogan por tres octavas partes de libertad de prensa y hay quienes no quieren nada de esto. ¡Que Dios nos proteja de nuestros amigos!» <sup>94</sup>

Por último, Marx juzgaba muy mal las colaboraciones para el periódico que le hacían llegar el resto de los redactores desde Berlín, diferencias que vienen a entorpecer aún más su trabajo de redactor. «Meyen y consortes —escribe por ejemplo a Ruge— nos envían montones de porquerías en el estilo más pedestre, completamente vacuas y con las que tratan de estremecer al mundo, salpicadas de ateísmo y de comunismo (que estos señores jamás se han molestado en estudiar)». <sup>95</sup> Todas estas dificultades y diferencias, acabarán por causar la ruptura de Marx con el grupo de Berlín, su alejamiento definitivo de la *Gaceta Renana*, y su abandono del territorio prusiano.

El agudo criticismo que Marx había logrado imprimir al periódico, y que lo habían hecho blanco de fuertes políticas de censura, provocarán que el 19 de enero de 1843 el

<sup>92</sup> Wenceslao Roces, nota 64 en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 714.

<sup>93</sup> Carta de Marx a Ruge del 30 de noviembre de 1842, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 687.

<sup>94</sup> Karl Marx, «Los debates de VI Dieta renana. Artículo primero. Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta», *Rheinische Zeitung*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 216 (cursivas de Marx).

<sup>95</sup> Carta de Marx a Ruge del 30 de noviembre de 1842, en *Carlos Marx, Federico Engels*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 687.

gobierno decreta su suspensión, medida que se haría efectiva a partir del 1 de abril, intertanto en que debía ser escrupulosamente fiscalizado por los censores. De esta manera, Marx escribe a Ruge el 25 de enero de 1843 una carta en que, junto con referirse a la prohibición decretada contra la *Gaceta Renana*, critica las concesiones realizadas por la dirección del periódico en el pasado y que, no estando ya dispuesto a tolerarlas para el porvenir, lo mueven a dimitir de su cargo de redactor. «La atmosfera se me hacía ya irrespirable —anota en aquella epístola—. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso a favor de la libertad y luchar a alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estaba ya harto de tanta hipocresía, de tanta necesidad, de tanto brutal autoritarismo... de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad». <sup>96</sup>

Marx renuncia así a su cargo poco antes de que el Estado prusiano suspendiese definitivamente el periódico y comienza un nuevo periodo de estudio e introspección que se nutrirá ampliamente de las experiencias otorgadas por esta primera experiencia de articulista en la *Gaceta renana*. «Aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Rheinische Zeitung* —nos cuenta un pasaje autobiográfico escrito años más tarde, en el «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859—, quienes, mediante una posición más atenuada de ese periódico, creían poder hacer retrogradar la sentencia de muerte que se había dictado en contra del mismo, para retirarme de la escena pública hacia mi gabinete de estudio». <sup>97</sup>

El conjunto de todos estos elementos propiciados por su experiencia de articulista y que hemos tratado de resumir en estas últimas páginas, unidos por supuesto al propio genio de nuestro autor, podemos concluir, contribuirán a renovar y finalmente modificar la perspectiva de su problemática filosófica y el cuerpo de sus creencias, imprimiendo al desarrollo futuro del joven filósofo, que se ha convertido también en hombre de acción, una dirección nueva que no era visible en los años de su primera actividad filosófica, puramente especulativa, del estudiante de Berlín.

<sup>96</sup> Carta de Marx a Ruge del 25 de enero de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 691.

<sup>97</sup> Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 66.

### **Capítulo III**

**La síntesis de la *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*.**

## I

La *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel* constituye el primer momento en que se hace visible la reconfiguración de la perspectiva filosófica de Marx que había contribuido a modificar su ejercicio periodístico y primer aprendizaje político en la *Gaceta renana*, ocupando un lugar fundamental al interior del proceso de evolución de su pensamiento. Constituye también el primer documento en que se esbozan los elementos fundamentales con que Marx *se representa el proceso de construcción del conocimiento*, representación que fijando por primera vez en su obra *el estatuto de la historia al interior de este proceso*, un aspecto substancial de la concepción de *praxis* y la filosofía que coloca esta noción en su centro, encontraremos en nuestro análisis de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *La ideología alemana*, revistiendo entonces una capital importancia para nuestra investigación.

De acuerdo con las indicaciones de Mario Rossi, el manuscrito de la *Crítica...* fue redactado entre marzo y agosto de 1843, durante la estadía de Marx en Kreuznach,<sup>98</sup> localidad a la que se traslada desde Colonia para casarse con Jenny de Westfalia, su novia desde la época de sus estudios de jurisprudencia en Bonn, y quien lo acompañará durante el resto de su vida a pesar de las penurias económicas, exilios políticos, y otras vicisitudes que afectarían constantemente su camino. El conjunto de esta *Crítica...*, cuya introducción aparecerá en los

---

<sup>98</sup>«Sobre el problema de su fecha de inicio —escribe Mario Rossi comentando la redacción de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*— no se han puesto de acuerdo todos los estudiosos, aunque sí en lo que se refiere al periodo de su conclusión (o, mejor dicho, de su interrupción, ya que el trabajo está inconcluso) que es julio-agosto de 1843, como lo demuestra la coincidencia entre el final de la *Crítica* y las citas de un artículo de Ranke sobre la restauración en Francia publicado en la revista *Histórico-política* y, en general, por varias coincidencias entre las últimas partes de la *Crítica* y los cinco cuadernos de notas de Kreuznach, fechados por Marx (primero y tercero, julio del 43; segundo y cuarto, julio-agosto del 43; el quinto, sin fecha). Sobre lo que no hay acuerdo es sobre la fecha de comienzo del trabajo, sobre la que expresan opiniones contrarias los mismos preparadores de las dos ediciones alemanas, Rjazanov, que lo ha publicado en el primer volumen de la MEGA, y S. Landshut e I. P. Mayer, que lo publicaron en una colección de escritos juveniles de Marx editada en Leipzig en 1932. Rjazanov atribuye al periodo de Kreuznach, marzo-agosto del 43, toda la redacción de la *Crítica*, pensando que su comienzo coincide con la dimisión de Marx de la *Gaceta Renana*. Landshut y Mayer, seguidos después por Lewalter, retrasan la composición de la obra al periodo abril 1841- abril 1842. Recientemente, D. Cantimori propone una solución intermedia, fechando el comienzo de la obra en el 41-42 y el final en agosto del 43» (Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 146). «Estamos considerando la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* como perteneciente al periodo de Kreuznach —continúa el mismo Rossi—... Creer en un comienzo anterior de la *kritik*, además de suponer un olvido de los testimonios antes aportados, termina quitando importancia a esta crisis juvenil, minimizando su significado y seriedad. Y no olvidemos además que la misma estructura de la obra hace pensar en un trabajo continuado, y no en un escrito comenzado, después interrumpido, vuelto a continuar y así sucesivamente». *Ibidem*, pp. 150-151.

*Anales franco alemanes* en febrero de 1844, no será editado íntegramente sino hasta 1927 por el Instituto Marx-Engels, de Moscú.<sup>99</sup>

Conformada por un conjunto de treinta y nueve cuadernos en los que se comentan los párrafos 261 al 313 de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural y esquema de la ciencia del Estado* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft in Grundrisse*) de Hegel que habían sido publicados en Berlín en el año 1831<sup>100</sup> y «en tiempos en que todavía estaba de moda»,<sup>101</sup> la *Crítica...* —y esto es importante retenerlo— es el resultado de «la más profunda crisis intelectual que ha vivido Marx en su juventud»,<sup>102</sup> el arribo de un recorrido que había comenzado con su primera intrusión en los asuntos públicos. «El período de Kreuznach —recuerda Rossi en este mismo sentido—, aunque breve, no constituye sólo un paréntesis de la vida intelectual de Marx, sino también uno de sus momentos más fructuosos y densos: a él debemos la primera gran obra del joven pensador, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, que constituye al mismo tiempo el punto de llegada de su anterior recorrido, y el punto de partida para ese recorrido futuro que llevará a Marx al verdadero puerto de toda su historia juvenil: la concepción materialista de la historia».<sup>103</sup>

Varios elementos nos ayudan a reforzar esta comprensión de la crítica como el resultado de un momento en que confluyen las experiencias precedentes, y conviene aquí que los mencionemos.

Por una parte, según lo documenta el material epistolar del que disponemos, el proyecto de escribir estas glosas críticas venía madurando en Marx desde hace ya bastante tiempo, justamente en el marco de sus primeras luchas contra la censura, de sus acuciosos análisis sobre los debates de la Sexta Dieta renana y de los otros tópicos de preocupaciones y experiencias que le aportaría su trabajo en la *Gaceta renana*. En las cartas que cruza con Ruge

<sup>99</sup> Karl Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*. Publicada por primera vez en MEGA, I, 1, 1, págs. 401-553, en 1927.

<sup>100</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988.

<sup>101</sup> Karl Marx, «Epílogo» a la segunda edición de *El capital*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, introducción de Umberto Curi, vigésima sexta edición, México, Siglo Veintiuno, 2004, p. 81.

<sup>102</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 150.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 145-146.

durante los primeros meses de 1842, Marx, haciendo alusión a los artículos que se dispone redactar para ser incorporados en la *Anécdota*, menciona el proyecto de un trabajo que tiene como tema, de acuerdo a sus propias palabras, una «*Kritik des Hegelschen Naturrechts* en lo que se refiere a la constitución interna», cuyo núcleo sería, «una crítica... de la monarquía constitucional, como algo híbrido que se contradice de arriba abajo y se niega a sí mismo».<sup>104</sup>

Unos días más tarde, en una carta fechada el 5 de marzo de 1842, volverá a referirse a este trabajo; «estas circunstancias —escribe allí a Ruge— no me permitirán enviarle la crítica de la filosofía hegeliana del derecho para las próximas *Anekdotas*)».<sup>105</sup> En la epístola siguiente, sin embargo, ya no mencionará más a este artículo entre las redacciones a las que se compromete.

<sup>106</sup> No obstante, estas alusiones nos permiten suponer que existió en Marx durante el primer tiempo de su trabajo periodístico la intención de continuar desarrollando los elementos que tenía seguramente ya trazados sobre la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, y que, —muy probablemente porque su labor en la *Gaceta renana* no le dejara energía ni espacio para «seguir hilando en la *Anécdota* la hebra filosófica»—,<sup>107</sup> no concluirá la tarea propuesta. No hay que perder de vista, sin embargo, que, si bien es cierto que Marx reanudará este mismo tema de trabajo en sus meses de estadía en Kreuznach, este nuevo desarrollo del que nacerá la *Crítica...* es con mucha probabilidad en su forma y contenido nuevo y diferente a los esbozos realizados a principios de 1842, y no una reelaboración o extensión de los artículos proyectados,<sup>108</sup> de manera que lo hemos querido presentar aquí sólo como un antecedente.

De todas formas, la repercusión del periodo y de las vivencias que comportan a Marx su actividad política y periodística, va mucho más allá de una posible continuidad con estos

<sup>104</sup> Carta de Marx a Ruge del 5 de marzo de 1842, citada en Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, tomo ii, *El joven Marx*, ed. cit., p. 148.

<sup>105</sup> Carta de Marx a Ruge del 29 de marzo de 1842, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 672.

<sup>106</sup> «Querido [...] —dirá allí— No debe usted impacientarse si mis artículos tardan aún algunos días, *muy pocos* ya... Sin embargo, estoy a punto de terminar. Le enviaré a usted cuatro trabajos: 1) «Sobre el arte religioso», 2) «sobre los románticos», 3) «El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del derecho», 4) «los filósofos positivos»». Carta de Marx a Ruge del 27 de abril de 1842, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 674.

<sup>107</sup> Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., p. 64.

<sup>108</sup> «No olvidemos —anota Rossi— que la misma estructura de la obra hace pensar en un trabajo continuado, y no en un escrito comenzado, después interrumpido, vuelto a continuar y así sucesivamente. El estilo de la *Kritik* es denso, conciso, incisivo, completamente distinto al de la Tesis o los artículos de la *Gaceta Renana*; es el estilo de un momento excepcional y de una experiencia excepcional, no algo que pueda prolongarse, junto a expresiones completamente distintas en forma y contenido, a lo largo de dos años». Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 151.

trabajos que mencionábamos. Como lo recuerda Maximilien Rubel, «sus artículos a propósito de la libertad de prensa, del código penal, de las órdenes corporativas, de la escuela histórica del derecho, de la miseria de los viñadores de Mosela, gravitan alrededor de un tema central: el Estado fundado sobre la razón». <sup>109</sup> Efectivamente, como hemos comentado ya en el acápite anterior, la concepción de Estado racional, tributaria de la filosofía de Hegel, entra en crisis fruto del enfrentamiento de Marx con los problemas concretos que le impone su participación en el periódico del Rin. El desafío analítico al que le obliga el debate sobre la Sexta Dieta, con las muchas aristas del problema, y que viene a jugar un rol protagónico en su actividad periodística, presenta una importancia fundamental, en cuanto que desnuda la distancia que separaba al Estado prusiano real del ideal hegeliano, mostrando el choque entre el interés general y los intereses particulares de los gobernantes (más expresados estos últimos en sus legislaciones), y apresurando finalmente la crisis de las categorías hegelianas con que Marx se representaba el problema. «Es la experiencia de la lucha contra la censura —escribe Löwy en este sentido—, en el trascurso de 1842, durante la cual el carácter reaccionario e «irracional» del Estado prusiano y el espíritu mezquino y limitado de la burocracia se pusieron de manifiesto de manera especialmente brutal», <sup>110</sup> lo que condujo al joven Marx a una ruptura definitiva y radical, tanto con el Estado como con el liberalismo burgués, que toma forma a principios de 1843.

Sin embargo —y esto es un elemento que también debemos retener—, la problemática que Marx aborda en sus colaboraciones para la *Gaceta renana*, y que lo sitúan en una crítica al Estado prusiano realmente existente, no será tanto más importante que el propio fracaso político que significa su dimisión como redactor jefe y el cierre del periódico. En este sentido avanza Rossi cuando escribe que, a Marx, «su colaboración en la *Gaceta Renana* le ha introducido en un nuevo filón, en el campo de las luchas ideales mucho más encaminadas a la esfera política, resistiendo día a día las amenazas gubernativas, perdiendo al final la lucha, lo que le provoca un amargo pesimismo sobre las posibilidades de la batalla liberal en Alemania... Este momento de la vida del joven pensador —continúa— es verdaderamente el

<sup>109</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 39.

<sup>110</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 56.

más propicio para el recogimiento interior y el «ajuste de cuentas» con todas sus convicciones, que ahora se centran con mucha mayor intensidad y seriedad en torno al problema de la filosofía hegeliana del Estado». <sup>111</sup>

Por otra parte, la importancia de los aprendizajes que le aporta su experiencia de redactor en la *Gaceta renana* y el lugar que viene a ocupar la *Crítica* en el curso de su itinerario intelectual, la podemos calibrar por la misma valoración que Marx hará de este particular episodio de su producción teórica. En el «Prologo» a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, conocido por ser uno de los pocos escritos en que Marx realiza comentarios autobiográficos, escribe...

«Mi carrera profesional ha sido la de jurisprudencia, aunque sólo la he ejercido como disciplina subordinada, junto a la filosofía y a la Historia. Durante los años 1842-1843 —continúa—, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela, iniciada por el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Rheinische Zeitung*, y por último debates sobre el libre cambio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para preocuparme de problemas económicos... aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Rheinische Zeitung*, quienes, mediante una posición más atenuada de ese periódico, creían poder hacer retrogradar la sentencia de muerte que se había dictado en contra del mismo, para retirarme de la escena pública hacia mi gabinete de estudio». <sup>112</sup>

Marx emprende la crítica a la filosofía del derecho de Hegel, entonces, en un pasaje bien preciso de su biografía intelectual, un momento de crisis e introspección que coincide no por casualidad con la abdicación de su puesto de redactor en la *Gaceta renana*, sino que, por el contrario, se encuentra ampliamente nutrido por toda su experiencia de articulista. Apenas un poco más avanzado este mismo «Prólogo», dando testimonio no ya de la oportunidad que recoge para entregarse a este trabajo, sino de la perspectiva que asume el proceso de auto-clarificación que principia, continúa escribiendo...

«La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel... Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas

<sup>111</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii, *El joven Marx*, pp. 150-151.

<sup>112</sup> Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 65-66.

como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo xviii, bajo el nombre de «sociedad civil», pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política...». <sup>113</sup>

Friedrich Engels, con quien trabaría una amistad que se prologaría hasta el fin de sus vidas, alianza política y colaboración teórica que producirá importantes obras, dedica también algunas líneas que nos documentan sobre los horizontes que contribuye a desbrozar esta crítica a la filosofía hegeliana del Estado.

«Partiendo de la filosofía del derecho de Hegel —señala—, Marx llegaba a la conclusión de que la esfera en que debe buscarse la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el Estado, que Hegel considera como la «coronación del edificio», sino más bien la «sociedad civil», colocada por él en segundo plano». <sup>114</sup>

Ciertamente, la ruptura de 1843 es definitiva y radical, colocando Marx en duda no ya sólo la identificación entre el Estado prusiano realmente existente y el ideal de Estado racional hegeliano, sino la utilidad de todo el cuerpo teórico de la filosofía política de Hegel para comprender «las relaciones jurídicas», «las formas de Estado» y el «proceso histórico del desarrollo de la humanidad»; lo que «se pondrá en tela de juicio... —anota Löwy— [será] toda la teoría de las relaciones entre Estado y sociedad civil». <sup>115</sup> El problema de la *Crítica...*, entonces, deja atrás la confrontación entre el modelo de Estado hegeliano y ese ejemplar imperfecto que es el gobierno prusiano, para consagrarse al estudio de la misma noción de Estado y de sus relaciones con la sociedad civil, precisamente, porque al emprender este trabajo Marx ya no confía más en el paradigma interpretativo que le proporciona la teoría política hegeliana.

## II

El agudo análisis que Marx va trazando a lo largo de su revisión desde el párrafo 261 al 313 de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural y esquema*

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>114</sup> Friedrich Engels, «Carlos Marx», en *Demokratisches Wochenblatt (Semanao Democrático)*, núm. 34 del 21 de agosto de 1869, citado en la nota nº 153 de *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 719.

<sup>115</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 56.

de la ciencia del Estado de Hegel, y que tiene como eje central la configuración que asume la relación entre Estado, familia y sociedad civil en esta teoría política, lo introduce también —subrayémoslo— en una nueva veta de crítica teórica y metodológica a los supuestos hegelianos. En sus conclusiones —y esto es lo que aquí nos interesa— Marx traza los elementos de una manera de representarse el conocimiento que coloca a la historia en un lugar privilegiado, conformándose así en un primer momento de despliegue de una perspectiva analítica propia y en un elemento que veremos permanecer como aspecto central de su filosofía de la *praxis*.

«El párrafo anterior —apunta Marx tras transcribir el §261 del texto hegeliano y dando inicio a sus comentarios— nos enseña que la *libertad concreta* consiste en la identidad (en el deber ser, doble vertiente) del sistema del interés particular (de la familia y la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado). *La relación entre estas dos esferas* —añade, precisando su cometido— *es lo que se trata ahora de determinar más de cerca*...<sup>116</sup>

El propósito que estas primeras líneas fijan, significará en última instancia dirigirse a los principios mismos de la filosofía hegeliana —que, como indica Rossi, «no es, en cualquier caso, más que la dialéctica de Hegel»—,<sup>117</sup> y encontrar ahí su insuficiencia, el vicio de su apriorismo, y la invalidez de la fundamentación con que sustenta su manera de entender la relación de determinación que se establece entre «la idea» de Estado y las «esferas de su finitud», que son la familia y la sociedad civil.

En las largas consideraciones críticas al §262 del texto hegeliano comienza lo fundamental de este desarrollo. Las líneas que había apuntado Hegel, y que Marx se dedicará a comentar, señalaban: «La idea real, el espíritu, que se escinde él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su *finitud*, para llegar a ser, así, partiendo de su idealidad, el espíritu real, *infinito* para sí, asigna con ello a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto *masa*, por donde esta distribución

<sup>116</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 319 (cursivas nuestras).

<sup>117</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 177.

entre lo individual parece realizarse *por medio* de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación»<sup>118</sup>

Marx, traduciendo este pasaje y desmenuzando sus elementos e implicancias fundamentales, da inicio a sus comentarios...

«Lo que sirve de medio para la relación entre el Estado y la familia y la sociedad civil —dice allí— son las «circunstancias y el arbitrio y la propia elección partiendo de la determinación». Por tanto, la razón de Estado no tiene nada que ver con el modo cómo el material del Estado se distribuye entre la familia y la sociedad civil. El Estado brota aquí de un modo inconsciente y arbitrario. La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual derrama su luz el Estado. Por material del Estado se entienden los *asuntos* del Estado, de la familia y de la sociedad civil, en cuanto son partes del Estado y participan en el Estado en cuanto tal».<sup>119</sup>

Y continúa inmediatamente advirtiendo las consecuencias de esta argumentación...

«Familia y sociedad civil —escribe— se consideran como *esferas conceptuales* del Estado, y precisamente como las esferas de su *finitud*, como la *finitud del Estado*. Es el Estado el que *se escinde* en ellas, el que las *presupone*, y lo hace además «para llegar a ser, así, partiendo de su idealidad, el espíritu real *infinito* para sí». «Se escinde él mismo». Y, con ello, «*asigna* a estas esferas el material de esta realidad», «*por donde* esta distribución, etc., *parece realizarse por medio de*». La llamada «*idea real*» (el espíritu en cuanto infinito, real) es presentado, así, como si actuase con arreglo a un determinado principio y a una determinada intención. Se escinde en esferas finitas, y lo hace para «retrotraerse a sí», para ser «para sí», y de tal modo, además, que es precisamente tal y cómo realmente es».<sup>120</sup>

Este pasaje, como indica el mismo Marx, va revelando «muy claramente su misticismo lógico, panteísta».<sup>121</sup> Nos enseña cómo el razonamiento hegeliano le atribuye a «la idea», al «espíritu en cuanto infinito, real», una suerte de intencionalidad —es presentado «como si actuase con arreglo a un determinado principio y a una determinada intención»—, un poder creador que le permite escindirse en esferas finitas, que son la existencia empírica de la familia y la sociedad civil, las realmente existentes, y que, además, tendrán el propósito ya escrito de retornar a sí mismo, a la esfera infinita de «la idea»; «retrotraerse a sí», ser «para sí».

<sup>118</sup> F. W. Hegel, citado en Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 321.

<sup>119</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 321.

<sup>120</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

<sup>121</sup> *Ibidem*.

«La relación *real* —continúa razonando Marx— está en que «la distribución» del «material del Estado» entre lo «individual» se realiza «por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación».<sup>122</sup>

De esta manera, la relación real de determinación entre el Estado y sus esferas subordinadas, que son la familia y la sociedad civil, es representada por la filosofía del derecho hegeliana de manera tal que «la razón de Estado no tiene nada que ver con el modo cómo el material del Estado se distribuye» en ellas, de forma que, en definitiva, la distribución de los «individuos en cuanto *masa*» entre familia y sociedad civil no responde a la racionalidad de la «idea», sino más bien a las «circunstancias, el arbitrio y la propia elección particular de su determinación». La racionalidad del Estado hegeliano, entonces, no puede sino ser una mistificación, colocándose en duda, al mismo tiempo, la *necesidad de la identificación hegeliana entre realidad y racionalidad, es decir, la lógica misma en que se funda esta relación necesaria que indica que «lo racional es real y lo real es racional».*

«Este hecho, esta *relación real*, —agrega— son presentados por la especulación como una *manifestación*, como un *fenómeno*. Estas circunstancias, este arbitrio, esta elección particular de la determinación, esta mediación real, son simplemente el *fenómeno de una mediación* de la idea real consigo misma, que se lleva a cabo entre bastidores. La realidad no se postula aquí como ella misma, sino como otra realidad....»<sup>123</sup>

Esta relación real de determinación, entonces, es considerada además por la filosofía hegeliana como un mero «fenómeno», una simple «manifestación» de la mediación verdadera, que sería la que establece «la idea real consigo misma». Pero, ya leíamos, la verdadera mediación se encuentra en las circunstancias y el arbitrio. Además, indica Marx, la supuesta mediación de la idea real consigo misma se realiza ocultamente, no se explica, «se lleva a cabo tras bastidores». En la filosofía de Hegel, escribe Mario Rossi en su estudio sobre la formación del materialismo histórico, «el intento de justificar, es decir, de demostrar la relación entre el Estado como idea, como racionalidad, y las realidades empíricas, como la familia y la sociedad civil, *queda eludido* a través del procedimiento inverso en el que no son los

<sup>122</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

<sup>123</sup> *Ibidem*, pp. 321-322 (cursivas de Marx).

elementos empíricos lo que llegan, mediatamente, al universal racional, sino que es el universal el que los produce tal como son empíricamente». <sup>124</sup> El razonamiento con que Marx continúa, refuerza aún más estas ideas.

«La distribución del material del Estado —dice— «entre lo individual» «por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación» no se postula pura y simplemente como lo verdadero, lo necesario, lo legítimo en y para sí; no es presentado *en cuanto tal* como lo racional; y, por otra parte y a su vez, se hace pasar por una *aparente* mediación, al dejar esos elementos tal y cómo son, pero haciéndolos cobrar, al mismo tiempo, la significación de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea. La diferencia no radica en el contenido, sino en el modo de considerar la cosa o en el *modo de expresarse*». <sup>125</sup>

El conjunto de estos extractos van así colocando en evidencia el vicio, la mistificación de la deducción hegeliana de la relación entre Estado, familia y sociedad civil. «No pueden existir en las elaboraciones dialécticas hegelianas —anota Rossi dando cuenta de la extensión que abarca este problema— ni errores puramente formales, ni insuficiencias puramente contenidistas, reflejándose los errores formales en el plano de la realidad, y las insuficiencias de contenido en el plano de la forma, revelándose, en último extremo, ambos, siempre como consecuencia de un vicio de origen, que se anida en el primer presupuesto de la filosofía especulativa: en su «principio» mismo, sobre el que debiera fundamentarse la identidad entre racional y real». <sup>126</sup> Ésta, podemos decir, utilizando las palabras de Galvano della Volpe, es una «tautología real», <sup>127</sup> es decir, que «presenta inmediatamente como ya justificado, sancionado e incluso, a nivel crítico, explicado lo que ha de explicarse, y, por consiguiente, justificarse», <sup>128</sup> como por ejemplo debiera hacerse con la relación entre Estado, sociedad civil, y toda la realidad empírica del Estado prusiano de la época.

En esta dirección avanzan los párrafos de la *Crítica...* que continúan casi inmediatamente, con una serie de fragmentos que albergan puntos de interés para nuestra investigación, y a los que conviene poner especial atención. Ellos se refieren a la inversión de

<sup>124</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii, *El joven Marx*, p. 182 (cursivas de Rossi).

<sup>125</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 322. (Cursivas de Marx)

<sup>126</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii, *El joven Marx*, p. 178.

<sup>127</sup> Cfr. Galvano della Volpe, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, La Habana, Editora Política, 1965.

<sup>128</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii, *El joven Marx*, p. 182.

los «factores activos» en la relación entre Estado, familia y sociedad civil que presenta esta filosofía política, y nos importan en cuanto que la crítica que Marx levanta frente a esta tergiversación hegeliana supone ya el brote de una perspectiva orientada hacia lo concreto de los hechos históricos.

«La idea —anota nuestro autor— es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, «las circunstancias, el arbitrio», etc., se convierten aquí en momentos objetivos *irreales*, lo que significa algo totalmente distinto».<sup>129</sup>

Los factores activos son, en realidad, la familia y la sociedad civil, en estas esferas encuentra el Estado sus premisas, su sustento, dice Marx. La filosofía de Hegel, entonces, tergiversa esta relación al invertirla, presentando como factor activo al Estado, a «la idea» estatal, que se escinde en las otras dos esferas subordinadas.

««La idea real, el espíritu —continúa escribiendo—, que se escinde *él mismo* en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su *finitud*», quiere decir que la división del Estado en familia y sociedad civil es algo *ideal* y, por tanto, necesario, que forma parte de la esencia del Estado; familia y sociedad civil, se convierten *ellas mismas* en Estado. Son el motor. Para Hegel, por el contrario, son el producto de la idea real; no es el curso de la vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de vida de la idea el que por sí mismo conduce a este resultado...»<sup>130</sup>

El razonamiento de Marx es aquí bastante claro; Hegel presenta a la familia y la sociedad civil como producto de la «idea real», siendo que en realidad son el verdadero «motor» de esta relación de condicionalidad.

«En otras palabras —dice—, el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una *conditio sine qua non*; pero la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto».<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 322 (cursivas de Marx).

<sup>130</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 323 (cursivas de Marx).

Es justamente «el curso de la vida de la familia y de la sociedad civil» la condición necesaria para la existencia del Estado político, que no puede existir sin esa «base natural». Pero, esta condición necesaria, en la inversión realizada por la filosofía hegeliana «pasa a ser lo condicionado», lo determinado. La crítica consiste, entonces, en evidenciar que los elementos concretos y verdaderamente determinantes son presentados como el producto de «la idea».

«Y estas esferas son, en efecto, su «realidad finita», su «material», a «los individuos en cuanto masa»; de ellos está compuesto el Estado, composición que se presenta aquí como obra de la idea, como la «distribución» que ella lleva a cabo con su propio material; pero el hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil; la especulación atribuye este hecho a la idea como obra suya, no como la idea de la masa, sino como obra de una idea subjetiva, distinta del hecho mismo...»<sup>132</sup>

Estas líneas ya hablan por sí mismas... es el poder creador, demiurgico, con el que Hegel reviste a «la idea» y que Marx ya venía denunciando. Pero la verdad, ya veíamos, es que el Estado es obra, se compone, de esos «individuos en cuanto masa» —y entiéndase con esto «los hombres»— que son los miembros de la familia y de la sociedad civil.

Podemos, ahora, avanzar hasta los comentarios al §279 del texto hegeliano, en donde Marx, en una operación que constituye verdaderamente un remontarse al principio, extenderá sus razonamientos sobre la relación entre Estado, familia y sociedad civil, hasta el terreno primero de la lógica hegeliana. Así, su esfuerzo de denuncia de los términos invertidos en que se concibe esta relación de condicionalidad, que dota al Estado, como «ideal real», del poder de determinar a las otras esferas de existencia empírica, se vuelca ahora a revelar la misma inversión de los términos en la relación entre sujeto y predicado. Recordemos que Marx, en uno de los párrafos que hemos citado, colocaba que «la idea es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*». Es éste justamente el meollo del razonamiento que se busca extender, pues, de lo que se trata ahora es de mostrar el comienzo del vicio en que se hunde Hegel al convertir en sujeto al Estado en su idealidad, y transformar así a las esferas de la sociedad civil y la familia en su producto.

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 323.

«Pero la subjetividad», dice Hegel, «sólo es en su verdad como *sujeto*, la personalidad es solamente como *persona*». También esto es una mistificación. La subjetividad es una determinación del sujeto, la personalidad una determinación de la persona. Hegel, en vez de concebirlos como predicados de sus sujetos, sustantiva los predicados y luego, mediante una operación mística, los convierte *a posteriori* en sus sujetos... La existencia del predicado es el sujeto: por tanto, el sujeto la existencia de la subjetividad, etc. Hegel sustantiva los predicados, los objetos, pero los sustantiva poniéndolos aparte de su sustantividad real, de su sujeto. Luego, el sujeto real aparece como resultado, siendo así que habría debido partirse del sujeto real, para considerar luego su objetivación. Lo que se convierte, por tanto, en sujeto real es la sustancia mística...». <sup>133</sup>

Hegel, entonces, al «sustantivizar» los predicados, los convierte en sujetos, y a los verdaderos sujetos los hace aparecer como productos, como predicados de «la idea»...

«Lo importante es que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado. Y el desarrollo se opera siempre por el lado del predicado». <sup>134</sup>

Marx ha descubierto, de esta manera, que el desarrollo opera siempre por el lado que Hegel considera como predicado, siendo, en realidad, el verdadero sujeto. La conclusión, que desde nuestro punto de vista reviste mucho interés, es inmediata; «habría debido partirse del sujeto real, para considerar luego su objetivación», <sup>135</sup> ya que, «de haber partido de los sujetos reales como de las bases del Estado, Hegel no habría necesitado que el Estado se subjetivase misticamente». <sup>136</sup> «No basta —observa en este sentido Mario Rossi— con afirmar *separadamente* que Hegel sanciona las realidades empíricas de la sociedad de su época, o bien que deduce las determinaciones reales de las abstractas. Lo que debe determinarse es que *precisamente porque Hegel deduce las determinaciones reales de las abstractas se ve obligado a sancionar inmediatamente y acriticamente existencias empíricas como manifestaciones de la idea universal y metaempírica*, con un doble resultado, el de *no explicar*

<sup>133</sup> *Ibidem*, pp. 336-337 (cursivas de Marx). Transcribimos aquí el párrafo de Hegel que Marx está comentando: «La soberanía, que en primer término es sólo pensamiento general de esta idealidad, *existe solamente* como la *subjetividad* que tiene la *certeza de sí* [...] La subjetividad sólo es en su verdad como *sujeto*, la *personalidad* es solamente como *persona*. Es la constitución lograda como racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto [...] adquiere conformación real para sí». F. W. Hegel, citado en Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 336 (cursivas de Marx).

<sup>134</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 325.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 336-337.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 336.

la realidad y el de *no justificar la idea*, es decir, el de no sostener las razones de lo universal y el de no remitir a ello las existencias empíricas». <sup>137</sup>

De esta manera, al haber llevado a cabo su crítica del «principio» hegeliano, Marx obtiene al mismo tiempo elementos substanciales de una nueva forma de representarse el conocimiento que coloca a lo concreto, *a la historia*, en un lugar central. «¿Cuál sería, en efecto el procedimiento correcto de una filosofía crítica de la política, o del Estado, que se presente sobre todo como una explicación de «lo que es»? —se pregunta en este sentido Rossi— Evidentemente, el de asumir el *definiendum* en su individualidad distintiva, es decir, por ejemplo, la relación de los individuos, la familia y la sociedad con el Estado en la Prusia del momento, el analizar la estructura y *demostrar*, si cabe, su superioridad sobre las otras formas de dicha relación, y, en último extremo, la racionalidad, es decir, valorar la aproximación al género, a la idea de Estado según razón, que es aquella en que el Estado realiza su fin de resolver, en el plano político, los problemas de la convivencia humana». <sup>138</sup>

En efecto, el elemento central de esta directriz metodológica, se refiere a la esterilidad del pensamiento que pretende reducir la realidad a definiciones generales, subrayando, por el contrario, la importancia de fijarse en lo específico del objeto, en sus particularidades. *Este procedimiento, entonces, no podría sino estar indefectiblemente orientado hacia lo concreto de los hechos históricos.*

En los comentarios al §269 del texto hegeliano, Marx dirige la siguiente crítica a Hegel, comenzando también a esbozar lo central de su propia perspectiva...

Al decir que «este organismo (Es decir, el Estado, la constitución política) es el desarrollo de la idea en sus diferencias», etc., aún no sé nada de la *idea específica* de la constitución política; lo mismo podría decir, con igual contenido de verdad, con respecto al organismo *animal* que con respecto al organismo *político*». <sup>139</sup>

<sup>137</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 183 (cursivas de Rossi).

<sup>138</sup> *Ibidem* (Cursivas de Rossi).

<sup>139</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 326 (cursivas nuestras). En este caso, el párrafo hegeliano que Marx está comentando, señala: «La mentalidad toma su *contenido* particularmente determinado de los diferentes lados del *organismo* del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes lados son, así, los diferentes *poderes* y sus asuntos y actividades, por donde lo *general brota de un modo necesario* y en cuanto determinado por *la naturaleza del concepto y se mantiene* como algo presupuesto a su producción; este organismo es la constitución política» F. W. Hegel citado en Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 325 (cursivas en el texto de Marx).

Aquí, la crítica de Marx apunta a que Hegel, cuando define al Estado como «el desarrollo de la idea en sus diferencias», no aporta en realidad nada al conocimiento de éste en su especificidad, no contribuye en absoluto al conocimiento de su constitución. Frente a esto, entonces, se pregunta «¿Qué es, pues, lo que *diferencia* al organismo *político* del organismo *animal*?»<sup>140</sup> Y responderá en seguida, criticando al conocimiento universal, general, y llegando al meollo de su manera de representarse el conocimiento...

«La diferencia no emana, desde luego, de esta determinación general. Una explicación que no ofrece una *differentia specifica* no es tal explicación. El único interés está en volver a encontrarse con «la idea» pura y simple, con la «idea lógica» en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la «constitución política», se convierten simplemente en *nombres*, lo que representa solamente la apariencia de un conocimiento real. Son y siguen siendo algo incomprendido, porque no se trata de determinaciones que han llegado a comprenderse en su esencia específica».<sup>141</sup>

«Una explicación que no ofrece una *differentia specifica* no es tal explicación», dice Marx, indicándonos un aspecto primordial de su manera de representarse el conocimiento. La verdadera intelección del objeto, será la apropiación, entonces, de lo específico de él, de su particularidad. Y permitámonos avanzar a paso ligero para terminar nuestro recorrido por la *Crítica*... citando un párrafo ineludible, y que sin duda alberga gran interés.

«De este modo —escribe Marx—, la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a poner de manifiesto la existencia de contradicciones, sino que las *explica*, trata de comprender su génesis y su necesidad. Las toma en su *propia* significación. Ahora bien, esta *comprensión* no consiste, como piensa Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en *comprender la lógica peculiar del concepto peculiar*».<sup>142</sup>

El conocimiento, entonces, «no consiste, como piensa Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico», sino en «*comprender la lógica peculiar del concepto peculiar*» (die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen),<sup>143</sup> y no

<sup>140</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 326 (cursivas nuestras).

<sup>141</sup> *Ibidem* (cursivas nuestras).

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 403 (cursivas nuestras).

<sup>143</sup> Quisiéramos mencionar aquí que la versión italiana traduce esta frase desde el original alemán como «comprender la lógica específica del objeto específico» («capire la logica specifica dell'oggetto specifico»), al igual que la francesa («logique spécifique del l'objet spécifique»). Cfr. Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, ed. cit., p. 122. / André Tosel, «La critique de la politique comme abstraction», en *Marx et critique de la politique*, París, Francois Maspero, 1979, p. 17-18.

podrá conformarse con constatar, «poner de manifiesto», los hechos y fenómenos, tendrá, para considerarse verdadera filosofía, que comprender su génesis y su necesidad, llegar a explicar cuales fueron los elementos que determinaron su aparición, lo que, en definitiva, no es otra cosa que *comprenderlo históricamente*. «Es evidente —observa Rossi en esta dirección— que el procedimiento de asumir el *definiendum* en su individualidad, correctamente como *sujeto* del juicio crítico, consiste simplemente, en el plano de los problemas políticos, en asumirlo en su particularidad temporal, es decir, *histórica*, la única que logra *delimitarlo* en sus características peculiares que lo diferencian de *todos* los restantes congéneres, por ejemplo, la monarquía prusiana de todas las demás monarquías del mundo y de la historia, haciendo así posible su descripción y análisis». <sup>144</sup> Esta idea del conocimiento como la comprensión de «*la lógica peculiar del concepto peculiar*», coloca a la historia en un lugar central de su perspectiva metodológica, en la médula de la manera en que Marx concibe el conocimiento, pues no es sino en el terreno de esta misma historia donde se albergan las posibilidades de una comprensión de lo específico del objeto. «Sin asumir los elementos en cuestión en una perspectiva histórica concreta —observa también Rossi— no es posible confiar en formular juicios *lógicamente* correctos de filosofía política, porque una perspectiva metahistórica lleva a las «tautologías reales» que la crítica ha denunciado». <sup>145</sup>

Así entonces, el estatuto que la *Crítica...* otorga a la historia en su perspectiva metodológica, constituye un elemento fundamental de anticipación del historicismo propio de la noción de *praxis* y su visión de mundo. La dimensión más estrictamente epistemológica que veremos desarrollada en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, y que coloca a la historia como único terreno en que es posible el conocimiento, podemos deslizar aquí, debe probablemente mucho a este primer despliegue, a este necesario trabajo de demostración de la historicidad de los problemas políticos. En este sentido, es quizás la mayor anticipación que hemos encontrado hasta este momento de nuestro recorrido.

---

<sup>144</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo. ii, *El joven Marx*, pp. 183-184 (cursivas nuestras).

<sup>145</sup> *Ibidem*. p. 185 (cursivas nuestras).

## III

Por último, en continuidad con nuestro propósito de identificar los elementos disponibles que nos permitan avanzar en la reconstrucción del camino que recorre Marx hacia la formación de su filosofía de la *praxis*, quisiéramos referirnos brevemente a las anticipaciones que la *Crítica...* encuentra en otras producciones teóricas.

Los comentaristas de la obra de Marx, destacan principalmente tres voces cuyos trabajos pudieron haber tenido influencia en la crítica que éste levanta contra la filosofía política de Hegel; <sup>146</sup> Ludwig Feuerbach, con sus *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía (Vorläufige Thesen Zur Reform Der Philosophie)*, publicadas en febrero de 1843 en las *Anécdotas*; <sup>147</sup> la crítica antihegeliana de Friedrich Adolf Trendelenburg; y Arnold Ruge, con sus artículos políticos de la época de los *Anales alemanes* y la *Gaceta renana*. Frente a este terceto, son dos las interrogantes que nos planteamos, y que intentaremos responder en las líneas que siguen. ¿Qué aspectos de la *Crítica* son anticipados por su literatura, y en cuales, por el contrario, se quedan atrás? Y, sobre todo ¿de qué forma estas obras pueden haber influido en los aspectos de la *Crítica* que anticipan rasgos de la noción de *praxis* y la filosofía que sobre ella se construye? Trazado este propósito, un primer elemento al que podemos recurrir es el material epistolar del que disponemos, documentos que nos entregan valiosa información sobre el encuentro que tuvo Marx con estas críticas a la filosofía de Hegel, así como sobre las impresiones que le produjeron.

Por una parte, en cuanto a la *Tesis provisionales...*, que entre la literatura que hemos nombrado es quizás la que tuvo mayor repercusión en la *Crítica...*, contamos, como referencia, con una carta de Marx enviada a Ruge, fechada en Colonia algunos días antes de su dimisión de la *Gaceta renana*, el 13 de marzo de 1843, en donde cuenta que ha leído el texto de Feuerbach y que se encuentra totalmente de acuerdo con el autor, salvo en un punto; la poca importancia que otorga a los problemas de la vida política. <sup>148</sup> Esta alusión nos entrega importantes elementos interpretativos. Primero, que las *Tesis provisionales...*, a pesar de las

---

<sup>146</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 153-174.

<sup>147</sup> Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Folio, 2001.

<sup>148</sup> Cfr. Carta de Marx a Ruge del 13 de marzo de 1843, citada en Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., p. 81.

reservas que le provocan, han impactado a Marx en no menor medida. «Porque de estas palabras... —escribe Rossi en este sentido— se desprende que concede ya un interés preferentemente a los problemas políticos (el motivo del «desacuerdo» con Feuerbach), pero no podemos minusvalorar la importancia de ese «estar de acuerdo con todo lo demás» que implica una aceptación de la violenta crítica antihegeliana de las *Tesis* con todo el significado de su formulación teórica». <sup>149</sup>

Recordemos también que por esta época, las diferencias al interior del movimiento de los jóvenes hegelianos se estaban ya acentuando, y que el grupo de orientación más radical, de los críticos políticos, en el que podemos agrupar a Marx, estaba prácticamente conducido por Ruge, pero metodológicamente orientado por Feuerbach, <sup>150</sup> de manera que sus obras encontraban generalmente una acogida favorable al interior de estas filas. La producción teórica de Feuerbach, además, orientada de manera original hacia la crítica de la filosofía y de la dialéctica hegeliana, provocaba en general entre estos jóvenes una fuerte impresión; no por nada, apuntémoslo también, Engels anotará en el prólogo de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, dando cuenta de la «fuerza liberadora» de *La esencia del cristianismo*, publicada en 1841, <sup>151</sup> que «el entusiasmo fue general, y todos nos hicimos, por el momento, feuerbachianos». <sup>152</sup> «Las *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía* —anota asimismo Franz Mehring— publicadas por Luis Feuerbach en la *Anécdota*, fueron también para Marx un revelación». <sup>153</sup>

Un segundo elemento que podemos desprender de esta impresión recogida por la epístola de Marx a Ruge, y en el que hemos ya insistido, es que en este momento, con más de un año a su haber de experiencia en las luchas concretas, en los asuntos públicos, Marx ha colocado sus principales preocupaciones en la arena política. De aquí que su principal desacuerdo con Feuerbach sea en este punto. «En efecto —escribe Mehring—, Feuerbach, en sus tesis, no tocaba la política más que con una observación de pasada que, lejos de superar a

<sup>149</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), pp. 155-156.

<sup>150</sup> Cfr., *ibidem*, p. 155.

<sup>151</sup> Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, Buenos Aires, Claridad, 2006.

<sup>152</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie)*, Stuttgart, J. H. Dietz, 1888), en *C. Marx, F. Engels. Obras escogidas*, ed. cit.

<sup>153</sup> Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., 1966, p. 80.

Hegel, quedaba por debajo de él. En este punto se interpuso Marx, investigando la filosofía del derecho y del Estado en Hegel tan concienzudamente como Feuerbach investigara su filosofía de la naturaleza y la religión». <sup>154</sup> Marx, en cambio, está dispuesto y preparado para extender la revolución teórica feuerbachiana al campo concreto de la realidad histórica y política.

Por otra parte, el ejercicio mismo de confrontación de ambas obras, las *Tesis provisionales...*, por un lado, y la *Crítica...*, por el otro, al que se han dedicado con éxito algunos estudiosos del periodo de juventud de Marx, hace evidente ciertos puntos de influencia. <sup>155</sup> La misma terminología usada es uno de ellos, y el esquema, otro. Por ejemplo, la denuncia de que Hegel invierte la adecuada relación entre «la idea» o el Estado y las esferas de la familia y la sociedad civil, de manera que presenta a los verdaderos productores como los productos, a los factores activos como los elementos determinados, y a los sujetos como predicados, es propia de las *Tesis...* «Lo importante —dice Marx en su *Crítica...*— es que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado. Y el desarrollo se opera siempre por el lado del predicado». <sup>156</sup> Esto, observa David Mc Lellan, «lo especifica Feuerbach al comienzo de las «Thesen»: «Sólo necesitamos convertir el predicado en sujeto y trastocar así la filosofía especulativa, para llegar a la manifestación, pura y desnuda verdad»». <sup>157</sup> Feuerbach, entonces, precisamente ha denunciado, con el mismo esquema que después asume Marx, la falsa relación entre sujeto y predicado en las proposiciones hegelianas.

Además, podemos rescatar aquí otra observación de Mc Lellan sobre la similitud terminológica entre la *Crítica...* y las *Tesis provisionales...* «Otra acusación predilecta de Marx —anota— es la de mixtificación... Este concepto —señala— fue tomado también de

<sup>154</sup> *Ibidem*. No es accidental que sea Mehring el que haya hecho esta observación sobre la connotación política...

<sup>155</sup> Para el tema de las influencias de las *Tesis provisionales...* de Feuerbach en la *Crítica...* de Marx, así como de otros presupuestos externos inmediatos a esta obra, véase con provecho Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), pp. 153- 174. Para una valoración de las influencias más importantes de los diferentes miembros de la izquierda hegeliana en la obra de Marx, véase David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit.

<sup>156</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 325.

<sup>157</sup> David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., p. 119. Quisiéramos retener además una observación de Rossi, que apunta en esta misma dirección. «Su influencia sobre la Crítica marxista, que desde un punto de vista terminológico ya observara Rjazanov, es evidente desde los presupuestos generales de la crítica antihegeliana de Marx, en su expresión más esquemática (la que confiere significado a los términos comunes) de la denuncia de un *falsa relación entre sujeto y predicado*, que evidencia una falsa relación real de valoración ontológica». Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 156.

Feuerbach, según el cual «mixtificación» era el resultado de la incorrecta relación del sujeto con el predicado. El verdadero sujeto —el hombre y su relación con los otros hombres y con la naturaleza— estaba mixtificado por haber sido transformado en el simple predicado de la idea». <sup>158</sup>

No sin fundamentos, la relación con Feuerbach es un elemento destacado por los comentaristas como importante en la evolución del pensamiento de Marx en este momento, y las influencias de las *Tesis provisionales...* aparecen casi indiscutidas. Sin embargo, el ejercicio no puede estar terminado sin referirse a los aspectos en que Marx avanza por sobre la anterior crítica a Hegel, elementos que resultan incluso más interesantes.

Precisamente, lo que ha denunciado Feuerbach en sus *Tesis...*, es que en esta inversión de la relación entre el sujeto (existente real y empíricamente), y el predicado (el concepto, la idea universal), en que se convierte en sujeto a la idea (se substantiviza), básicamente «se confiere a la proposición hegeliana un vacío de realidad, condenándola a la ineficacia de la abstracción», <sup>159</sup> a la carencia de sujeto. Y es, en esta última conclusión, en donde se encuentra su limitación y el avance de Marx. En definitiva, Marx descubre que Hegel, al invertir la relación entre sujeto y predicado, y sustantivizar «la idea», confiere la forma de universalidad a esas existencias concretas y empíricas. Por ejemplo, en un pasaje de la *Crítica...*, escribe:

«Se toma, pues, la realidad empírica tal y como es; además, se le califica de racional, pero no es racional gracias a su propia razón, sino porque el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene. El hecho de que se parte no se concibe como tal, sino como un resultado místico. *La realidad se torna fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno*». <sup>160</sup>

<sup>158</sup> David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., pp. 119-120. Wenceslao Roces también se refiere a este punto de encuentro entre Marx y Feuerbach, y quisiéramos rescatar aquí lo que señala: «Bajo la clara influencia de la filosofía feuerbachiana —dice—, principalmente, de las *Tesis provisionales para reforma de la filosofía*, de Feuerbach, que acababan de publicarse, Marx pone aquí al desnudo la «mixtificación» hegeliana, en que se invierten las relaciones entre la familia y la sociedad civil con respecto al Estado, convirtiendo «la idea en sujeto» y «lo que es el verdadero sujeto real en predicado», volviendo la realidad del revés y trocando lo que es «la lógica de la cosa en la cosa de la lógica», para «presentar como un punto de partida místico» lo que debiera ser el resultado racional». Wenceslao Roces, «Nota preliminar» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. xxi.

<sup>159</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 157.

<sup>160</sup> Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 322-323 (cursivas nuestras).

En este procedimiento, entonces, Hegel universaliza la realidad histórica. Feuerbach, señala al respecto Rossi, «aunque ha comprendido que «lo real es siempre sujeto», y que «sólo lo particular es real», no se da cuenta de que, por consiguiente, precisamente el vicio lógico de un *vacío de sujeto*, es decir, de la abstracción pura, absoluta, tal como ha denunciado en Hegel, es *imposible*, porque ninguna afirmación que se refiera a la realidad —y mucho menos las afirmaciones de una filosofía sistemática que, como la hegeliana, trate de llegar al significado último de toda la realidad— puede formularse sin tener como sujeto algo particular y determinado... Esto significa que *sólo en apariencia* la proposición hegeliana se basa en un vacío de sujeto. En realidad, en este vacío anida una realidad particular que arbitrariamente se disfraza de absoluto, de expresión de la Idea, mereciendo indebidamente una inmediata identificación con el predicado, más aún, la reducción del predicado (universal) a su ámbito particular». <sup>161</sup> La idea, así, pretendidamente abstracta y universal, se encuentra dotada del contenido de las realidades históricas y concretas que Hegel considera esferas subordinadas, predicados.

A este nivel se sitúa la crítica antihegeliana de Trendelenburg, de manera que conviene que abordemos inmediatamente el problema de sus influencias. Si seguimos el procedimiento que hasta ahora nos habíamos fijado, un primer elemento que nos ayuda a establecer la forma que asume la relación entre Marx y Trendelenburg, son algunas referencias epistolares que encontramos en las cartas que cruza Marx con Bruno Bauer y Karl Köppen, y que nos documentan sobre el ánimo con que, tanto Marx como el universo hegeliano en general, acogen esta crítica; al parecer, el entusiasmo no fue mucho y las primeras reacciones resultaron más bien adversas.

Las *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen)* de Trendelenburg aparecen en agosto de 1840, irritando a los sectores hegelianos «precisamente por su seriedad y la dificultad de rebatirla». <sup>162</sup> A la sazón, en la época de la tesis doctoral, recordemos, Marx se encuentra en su momento más estrictamente hegeliano, y esto explica la resistencia de que nos documentan las cartas. Con fecha 31 de marzo de 1841, por ejemplo, Bauer escribe a Marx:

---

<sup>161</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo. ii, *El joven Marx*, p. 157 (cursivas de Rossi).

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 159.

«Trendelenburg será una de las primeras víctimas que ofrecerás a la filosofía ofendida». <sup>163</sup> Y en este mismo registro se sitúa la epístola de Köppen del 3 de junio de ese mismo año, donde éste, luego de contarle a Marx sobre la aparición de una dura crítica a Hegel realizada por «el loco doctor Schopenhauer», le encarga que dirija a él también una respuesta «con motivo de Trendelenburg». <sup>164</sup>

El interés de estas referencias está en que, por una parte, podemos inferir que Marx hacia esos años tuvo la intención de preparar una defensa de Hegel contra las críticas que le imponía Trendelenburg, y, por otra, en que nos prueba que, muy probablemente, Marx conoció el texto o, al menos, su tema medular; y este tema central es, justamente, «la interpolación de una realidad empírica dentro del puro automovimiento del concepto», <sup>165</sup> idea que veníamos comentando.

Este motivo fundamental de la crítica de Trendelenburg, entonces, viene a complementar la crítica feuerbachiana, a ofrecer al joven Marx «la justificación técnica que venía a llenar el vacío demostrativo» <sup>166</sup> de Feuerbach. Pero, una vez más, el avance de Marx reviste mayor interés. La influencia de Trendelenburg desde este punto de vista, es innegable, sin embargo, «no supera... el nivel del puro esquema técnico. La crítica trendelenburgiana sólo ataca la lógica de Hegel en su principio, no afecta al contenido del sistema ni a la ética en general», <sup>167</sup> «se mantiene siempre en el límite de un residuo formalista diferente por el hecho de asumir esos contenidos en su generalidad más abstracta, como «movimiento», «intuición empírica», etc., sin que tal generalidad pudiera aplicarse nunca al término de un contenido

<sup>163</sup> Carta de Bruno Bauer a Marx del 31 de marzo de 181, citada en Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol. ii, *El joven Marx*, p. 159.

<sup>164</sup> Carta de Köppen a Marx del 31 de junio de 1841, citada en Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol. ii, *El joven Marx*, p. 160. La obra de Schopenhauer de la que habla Köppen, nos cuenta también Rossi, es *Über die Freiheit des menschlichen Willens en Die beiden Grundprobleme der Ethik*, publicada en Francfort en 1841.

<sup>165</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol. ii, *El joven Marx*, p. 160. «La denuncia de este vicio de fondo del Absoluto-hipóstasis de Hegel, de la «interpolación» (*Unterschiebung*) que hace que una realidad particular y empírica se insinúe subrepticamente en el pretendido automovimiento del pensamiento, constituye, como ya hemos visto, el mérito de la crítica antihegeliana de Trendelenburg, que descubre este vicio lógico precisamente en la formulación lógica de la dialéctica; el devenir, superación y «verdad» del ser y de la nada, el devenir al que se confía el «automovimiento» del Sujeto en todas las aplicaciones de la dialéctica hegeliana y en todas las construcciones del sistema, oculta en su interior la intuición *empírica* del movimiento, el movimiento visto, comprobado empíricamente. Trendelenburg llega a este resultado crítico por haber comprendido el verdadero significado de la «subjetividad» descubierto por Aristóteles». *Ibidem*, p. 158.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 161.

concreto en su existencialidad histórica que, actuando como conclusión de la actividad universalizante o formal, realizase su funcionalidad». <sup>168</sup>

La crítica de Marx a Hegel, podemos concluir, supera ampliamente tanto a Feuerbach como a Trendelenburg, precisamente, porque ha sido capaz de transferir los elementos que rescata de sus trabajos a la lógica concreta de los hechos políticos históricos, y elaborar desde allí una directriz metodológica válida, que busque «*comprender la lógica específica del objeto específico*». «Es el mérito de una «síntesis» de motivos ajenos o de su correcta «aplicación» —anota Rossi—, porque la funcionalización de los motivos críticos lleva a Marx a un replanteamiento de su crítica antihegeliana, de forma que se nos presenta como una adquisición totalmente nueva y original». <sup>169</sup> En otras palabras, la originalidad de Marx está justamente en haber traspasado el ámbito abstracto o puramente formalista de la crítica trendelenburguiana, llevándola al terreno concreto de la política, terreno que Feuerbach tocaba apenas superficialmente. Y esta nueva orientación hacia lo concreto, hacia la historia, es justamente —insistamos— el elemento que más nos interesa enfatizar de la *Crítica...*, pues es en donde se alberga una verdadera anticipación del historicismo de la *praxis*.

Esta nueva dirección, por otra parte, —subrayémoslo también—, no puede sino ser posibilitada, o al menos propiciada, por la concreta experiencia política y social de la que Marx venía saliendo. Su actividad en la *Gaceta renana*, así como el fracaso político que implicó, sin duda prepararon a Marx para esa «síntesis» o «correcta aplicación» que hace de los motivos feuerbachianos y trendelenburguianos; no por casualidad, recordémoslo, Marx se lanza a escribir la *Crítica...* en los primeros meses de 1843, recién retirado de la escena pública. En este sentido, por ejemplo, Michael Löwy apunta que «esta experiencia concreta de la verdadera naturaleza del Estado y, por otra parte, la del poderío de los intereses privados y la dificultad de hacerlos armonizar con el interés general, son probablemente los elementos que hicieron que Marx se volviera sensible a la necesidad de aplicar los principios sugeridos por Feuerbach en las *Tesis provisionales...* a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel». <sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, pp. 161-162.

<sup>169</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo. ii (*El joven Marx*), p. 161.

<sup>170</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 57.

Es en este registro, de la experiencia política histórica y social concreta, donde creemos que se sitúa también la mayor influencia de Ruge sobre la *Crítica...*, en el sentido de que contribuyó en buena medida a sacar a los jóvenes hegelianos de la abstracción de sus intereses iniciales para empujarlos hacia los problemas de la vida cultural y política de la época. No olvidemos, por ejemplo, que un primer punto de reunión del movimiento fueron los *Anales de Halle* y su sucesora, los *Anales alemanes*, revista dirigida por Ruge y que fue cobrando un carácter cada vez más radical. De sus escritos políticos, en cambio, la crítica de Marx se aleja considerablemente. La concreción de los intereses de Ruge, lo hace llegar a la conclusión, nos cuenta Rossi, «de que «la razón que quiere ofrecernos las fluctuantes existencias de la historia como determinaciones eternas desciende a un ridículo juego de prestigio»: afirmación que se reflejará de forma determinante en la *Crítica...* Pero —agrega— las ventajas de Marx sobre Ruge van más lejos: mientras que la crítica de Ruge no tiene ninguna posibilidad de superar la concepción radicaldemocrática, y se agota en su propio carácter de crítica jurídica y *política*, y por consiguiente ideológica y superestructural, la crítica de Marx, aunque actúa en la misma esfera, llega a la conclusión de que las aporías hegelianas de la concepción del Estado no pueden resolverse en la esfera del Estado, sino que remiten a un plano más fundamental, el terreno subyacente de la vida y las relaciones sociales».<sup>171</sup>

Por último, quisiéramos apuntar un elemento más que pudiera integrarse a este entramado de influencias que intentamos aquí dibujar. La filosofía de la *praxis*, como decíamos en las primeras líneas de esta investigación, y la concepción de historia que sobre ella se construye, encuentra un momento fundamental de su desarrollo en la obra de Marx, sin embargo, presenta algunos antecedentes más tempranos en diversos pensadores precedentes, conjunto de pasos que van colocando en la práctica humana la fuerza creadora de la historia, y entre los cuales Nicollò Machiavelli representa también un hito central. «Machiavelo escribió libros de «acción política inmediata» —nos recuerda Antonio Gramsci—, no escribió una utopía en la que se contemplara un Estado ya constituido, con todas sus funciones y elementos constitutivos. En su tratamiento, en su crítica del presente, manifestó conceptos generales, que

---

<sup>171</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo. ii (*El joven Marx*), p. 163.

por lo tanto se presentan en forma aforística y no sistemática, y expresó una concepción del mundo original, que podría también ella llamarse «filosofía de la praxis» o «neo-humanismo» en cuanto que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en el sentido metafísico) sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad». <sup>172</sup> En este sentido, entonces, encontramos en Machiavelli una filosofía de la *praxis*, una comprensión de las cosas que no recurre a explicaciones externas a la historia, al margen del movimiento de la *praxis*, de las «acciones concretas» con que los hombres van respondiendo a sus necesidades, elementos todos que difícilmente pasaron desapercibidos a la mirada de Marx cuando, según nos documentan sus «Cuadernos de lecturas», durante su estadía en Kreuznach estudió sus escritos. <sup>173</sup> Estos antecedentes nos permiten apuntar, a la manera de una relación probable, cuya profundización desborda por ahora nuestras posibilidades, la presencia de esa «concepción de mundo» del pensador florentino, de esa filosofía «que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes», «sino que se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad», en las fuentes de la propuesta de la *praxis* que Marx formalizará en las *Tesis sobre Feuerbach*, y cuyo historicismo ha empezado aquí a ser intuido.

La *Crítica a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel*, podemos terminar concluyendo, será el resultado de un momento de profunda crisis intelectual, en el que Marx lleva a cabo una magistral síntesis entre su agudeza filosófica y sus aprendizajes políticos, criticando la dialéctica y la teoría política hegeliana que habían sido su propio referente en los primeros años de su actividad literaria, cuando fuera estudiante en Berlín y trabajara en su Tesis doctoral. De esta manera —«aunque es evidentemente cierto que la *Crítica...* no constituye un tratado de lógica de lo concreto»— <sup>174</sup> sienta el precedente de un historicismo que caracterizará sus trabajos posteriores.

<sup>172</sup> Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel (Quaderni di carcere)*, ed. cit., tomo 2, p. 342.

<sup>173</sup> Cfr., Karl Marx, «Cuadernos de lecturas», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 541.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 162.

## Capítulo IV

**Sobre las posibilidades de transformación social y el descubrimiento de la *praxis* revolucionaria. De los *Anales franco-alemanes* hasta el *Vorwärts*.**

Los textos que comentaremos en las páginas siguientes, que corresponden a los artículos publicados por Marx en los *Anales franco-alemanes*, en marzo de 1844, por una parte, y a los escritos aparecidos en el *Vorwärts*, en agosto de ese mismo año, por otra, además de la correspondencia disponible del periodo, se articulan en torno a problemáticas similares, pero equivalen a dos momentos de elaboración teórica diferentes. Entre ellos, sin embargo, se teje un paso de coherencia representado por el inicio del contacto de Marx con el movimiento obrero francés y por el ejemplo flagrante de una *praxis revolucionaria* que le proporcionará la rebelión de los tejedores de Silesia. Es por esta proximidad que hemos querido abordar ambos momentos en conjunto.

## I

Siguiendo los planes que él mismo trazara, Marx permanecerá en Kreuznach, en casa de su suegra, los primeros meses de su matrimonio, hasta noviembre de 1843.<sup>175</sup> Finalizado este periodo, se trasladará a París, en donde residirá un poco más de un año. Estando todavía en la localidad alemana, comenzará a escribir dos importantes artículos, «Sobre la cuestión judía (*Die judenfrage*)»,<sup>176</sup> y la «Introducción» a *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*,<sup>177</sup> cuya redacción finalizará durante los primeros meses de su estadía en la capital francesa. Ambos textos aparecerán publicados en el único número doble de los *Anales franco-alemanes* (*Deutsch-französische Jahrbücher*) que llegará ver la luz, en marzo de 1844. También, esta revista reunirá entre sus páginas un conjunto de ocho cartas cruzadas entre Marx, Ruge, Feuerbach y Bakunin.

Los artículos y la correspondencia de Marx publicada en los *Anales*, corresponden a un momento en que éste, tras el fracaso de la alianza con la burguesía liberal establecida en la

<sup>175</sup> «Le comunicaré mis *planes personales* —escribe Marx a Ruge en uno de los pocos pasajes en que se referirá a asuntos de su vida íntima—. Tan pronto hayamos firmado el contrato me trasladaré a Kreuznach para casarme e instalarme a vivir por lo menos un mes en casa de la madre de mi novia... Puedo asegurarle, sin caer en romanticismo, que estoy enamorado de pies a cabeza y con la mayor seriedad del mundo. Hace siete años que me he comprometido y mi novia ha tenido que librar por mí las más duras batallas, poniendo incluso en peligro su salud, en parte contra sus parientes, gentes pietistas-aristocráticas que sienten la misma adoración por «el señor de los cielos» que por «el señor de Berlín», y en parte contra mi propia familia, en la que se han enquistado algunos clericales y otros amigos míos. Esto ha hecho que mi novia y yo hayamos tenido que pasar varios años por una serie de absurdos y duros conflictos, mucho más que quienes cuentan con tres veces más años y hablan en todas horas de su «experiencia de vida»». Carta de Marx a Ruge del 13 de marzo de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 692-693.

<sup>176</sup> Karl Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 463-490.

<sup>177</sup> Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 491-502.

*Gaceta renana*, se encuentra «ideológicamente desorientado». <sup>178</sup> Esta disposición favorecerá el inicio de una búsqueda de las posibilidades de transformación social que lo llevará a colocar su atención en la «humanidad sufriente», en el mundo de los trabajadores. Así, las problemáticas de estas redacciones, siempre articuladas en torno a la crítica de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, se referirán también por primera vez a temas como la emancipación política, la emancipación humana, y la clase capaz de alcanzarla. Del conjunto de estas reflexiones, podremos desprender varios elementos interesantes para nuestra investigación, observaciones que nos irán señalando un particular momento de elaboración teórica en torno al problema de los factores que pueden intervenir activamente en las transformaciones políticas y sociales, un conjunto de cuestiones a las que ya nos habíamos acercado en nuestro estudio de los textos vinculados a la tesis doctoral y de los artículos para la *Gaceta renana*, y que constituyen un antecedente necesario de retener para comprender el valor de la síntesis que en este sentido representarán las *Tesis sobre Feuerbach y La ideología alemana*.

El proyecto de formar una nueva revista que reuniera algunas plumas de la izquierda hegeliana, el genio filosófico alemán, y el espíritu de los socialistas franceses, venía gestándose desde que Marx estuviera aún en Colonia. Allí, en el marco de un continuo carteo con Ruge, escribirá:

«Si se autoriza la reaparición de los *Cuadernos Alemanes*, lograríamos, cuando mucho, un débil eco de la difunta revista, y hoy no podemos conformarnos con esto. En cambio, lanzar los *Anales Franco-Alemanes* si sería un principio, un acontecimiento importante, una empresa que sí podría suscitar entusiasmo». <sup>179</sup>

Sin embargo, este esfuerzo editorial debió enfrentar más de una dificultad antes de que se concretase su publicación. Conseguir colaboradores, <sup>180</sup> decidir el lugar de su publicación <sup>181</sup> y

<sup>178</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 12.

<sup>179</sup> Carta de Marx a Ruge del 13 de marzo de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 692. Marx, vivió en Colonia mientras era redactor de la *Gaceta renana*, antes de trasladarse a Kreuznach.

<sup>180</sup> Entre la perspectiva del grupo más radical de los jóvenes hegelianos, como Marx y Ruge, y la del resto de los neohegelianos, no mediaba ya ni la menor afinidad. Por ejemplo, con el grupo de los «Libres», entre los que se contaba a Bruno y Edgar Bauer, y que fueron pensados como posibles colaboradores, ya se abría una vasta distancia. «Los «Liberados» —escribe Cornu al respecto— entraban entonces en lucha abierta contra los Jóvenes Hegelianos que se orientaban hacia el democratismo y el comunismo. Los acusaban de haber abandonado, en su debilidad y apatía, la causa del Espíritu, y les reprochaban el haberse convertido en vulgares lacayos del Estado,

asegurar la organización material de la revista,<sup>182</sup> fueron sin duda los más importantes. Finalmente, aparte de Ruge y Marx, se dispone la participación de Bakunin y de algunos alemanes vinculados a la izquierda hegeliana, como Feuerbach, Hess, Engels, Herwegh, Bernays y Heine.<sup>183</sup> La revista, además, se publicaría en París, asegurándose el financiamiento, al menos para la edición del primer número, mediante la creación de una oficina literaria.

La búsqueda de una unidad, de un acuerdo necesario, en cuanto al perfil de la revista y los principales objetivos que debían imponerse, fue otro tópico que requirió del esfuerzo de sus principales colaboradores. La correspondencia entre Marx, Feuerbach, Ruge y Bakunin que se publica en los *Anales franco-alemanes* con el título de «Cartas cruzadas», nos da cuenta de las opiniones vertidas en el marco de esta discusión. Allí, Marx muestra una meridiana claridad de sus objetivos, una precisa concepción que, exceptuando quizás Friedrich Engels, no la tendrán el resto de los colaboradores.<sup>184</sup> En efecto, las diferencias de opinión entre Marx

---

para luego esperar pasivamente la salvación de la sociedad. A ese comportamiento pasivo y resignado oponían su propia actitud. Lejos de depositar sus esperanzas en el pueblo, en el vulgo, sostenían los derechos del individuo contra todas las tiranías, tanto de la masa como de la religión, de la sociedad o del Estado. Consideraban los movimientos políticos y sociales como contrarios a la verdadera liberación de la Ciencia, del Yo, y pensaban que la Crítica debía provenir de ellos y rechazarlos, para afirmar la autonomía absoluta del Espíritu, elevando a la plena conciencia de sí, y combatir todo lo que se le oponía». (Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, ed. cit., p. 405). Sin ir más lejos, en diciembre de 1843, los hermanos Bauer fundarán una revista de tendencia diametralmente opuesta a los *Anales franco-alemanes*, la *Gaceta general literaria* (*Allgemeine Literatur-Zeitung*).

Así mismo, la iniciativa de integrar a los escritores demócratas y socialistas franceses también fracasará, en este caso principalmente porque la mayoría de ellos en ese entonces «eran creyentes, o al menos deístas, y les chocó ver a los radicales alemanes plantear, como principio fundamental de su doctrina, la negación de Dios y la abolición de la religión». *Ibidem*, p. 419.

<sup>181</sup> El lugar de publicación de la nueva revista, se debatió entre Bruselas y París. «Bruselas —escribía Ruge a Marx el 11 de agosto de 1843— está mucho más aislada de la vida alemana que París, aquí encontramos todos los diarios y todos los libros alemanes, hay más de 85.000 habitantes originarios de nuestro querido país. En Bruselas, por el contrario, falta todo. Los científicos alemanes de esta ciudad son demasiado pobres para procurarse lo que necesitan, y el público alemán es muy poco numeroso para que pueda subsistir, como aquí, una librería alemana». (Carta de Ruge a Marx, del 11 de agosto de 1843, citada en nota al pie núm. 5 de Auguste Cornu, «Los Anales franco-alemanes», en *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, ed. cit., pp. 406-407). Frente a estos argumentos, a principios de septiembre Julius Froebel, editor de la revista, se traslada también a París y establecen allí la sede de los *Anales franco-alemanes*.

<sup>182</sup> «Froebel —nos cuenta Auguste Cornu — quería dar al *Comptoir littéraire*, que debía editarlos, un campo de acción más amplio, pero Ruge le propuso crear a tal efecto una sociedad por acciones. Preveían una emisión de 1.000 acciones a 50 táleros, que dieron un interés del 4 por ciento, y esperaban hallar rápidamente un número suficiente de suscriptores. El plan fracasó; Ruge, que tenía una cómoda situación económica, entró entonces como comanditario en el *Comptoir littéraire* con un aporte de 6.000 táleros». *Ibidem*, p. 407.

<sup>183</sup> En realidad, para ser más exactos, sólo tuvieron una participación activa en la redacción de la revista Marx, Ruge, Bernays, Hess, Engels y Heine. Feuerbach, a pesar de las insistencias de Marx y Ruge para que se integrara, decidió permanecer al margen. Herwegh, por su parte, en ese momento viajaba por el sur de Francia, y Bakunin, después de haber sido desterrado de Zurich, erraba de ciudad en ciudad, situaciones que le impidieron a ambos adquirir un rol más protagónico. De todas maneras, su participación en el intercambio de opiniones que precedió a la revista, está plasmada en las cartas incluidas al comienzo de la publicación.

<sup>184</sup> «No comparecemos —escribía Marx por ejemplo—, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los

y Ruge, serán finalmente causantes del rompimiento de sus relaciones, e influirán decisivamente en que la revista se descontinúe tras su primer número. Este será, además, el último trabajo en conjunto de Marx con los jóvenes hegelianos del grupo radical-demócrata.

También vendrán a impedir la permanencia de los *Anales franco-alemanes* las persistentes dificultades financieras y el encono del gobierno, pues el impacto e importancia histórica de la revista fue inmediato. Es más, por esta única publicación que logró materializarse, el Estado prusiano comenzó a presionar al gobierno francés para que suspendiese su edición, impidiendo también su difusión por el resto de los países de lengua alemana.

## II

Si seguimos el orden cronológico de las publicaciones de Marx en los *Anales franco-alemanes* —en cuanto a su fecha de redacción—, debemos abordar en primer lugar el análisis de la correspondencia que se incluye en el fascículo a modo de introducción, y que comprende desde marzo de 1843 a septiembre de ese mismo año. En estas «Cartas cruzadas», intercambiadas por Marx, Ruge, Feuerbach y Bakunin, y adjuntadas con la intención de dar cuenta del tráfico de opiniones que originó la revista, encontramos revelados varios aspectos de sus preocupaciones más importantes, y que nos adelantan algunos desarrollos que aparecerán, quizás de forma más exhaustiva, en los dos artículos de Marx publicados.

En las cartas que intercambia con Ruge, hallamos una serie de extractos en los que se recorta la manera en que Marx se representa la emancipación política y social, y el lugar que asigna a la filosofía, a la teoría crítica, en este proceso de transformación de la realidad. La epístola que abre la sección, por ejemplo, fechada en marzo de 1843, señala ya algunas cosas de interés. Marx, que se encontraba viajando por Holanda, había tenido la oportunidad de leer

---

principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera». (Carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 459 (cursivas de Marx)). «Entre los demás —nos cuenta Cornu—, Hess y Bakunin seguían apegados a su concepción un tanto confusa de un comunismo anarquizante, mientras que Froebel, Herwegh y Ruge profesaban un humanismo de carácter vagamente democrático. Feuerbach, que sólo asignaba una verdadera importancia al problema religioso, consideraba que el problema social se arreglaría por medio de la abolición de la alienación religiosa, que opone el individuo a la especie». Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, ed. cit., p. 407.

algunos periódicos franceses y, asombrado por las opiniones sobre Alemania ahí vertidas, escribe a su amigo...

«Por lo menos nos enseña a conocer la vaciedad de nuestro patriotismo y el carácter antinatural de nuestro Estado y a encubrir nuestro rostro. Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganado con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución; fue realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, que la derrotó en 1813. La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto. Reconozco que en Alemania no se percibe todavía ni la vergüenza... pero marchará fatalmente hacia su destino, precisamente porque los locos no lo creen así. Y este destino es la revolución que se prepara».<sup>185</sup>

En respuesta a esta muestra de «entusiasmo revolucionario»,<sup>186</sup> Ruge responderá: «¿Qué llegaremos a vivir una revolución *política*? ¿Nosotros, los contemporáneos de estos alemanes? Amigo mío, convierte usted sus deseos en creencias. Conozco lo que es eso. Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras».<sup>187</sup> Dos elementos llaman aquí la atención. Por una parte, el contraste de ánimo, de confianza en el potencial revolucionario de la sociedad, que diferencia la percepción de Marx y Ruge y, por otra, la alusión al carácter *político* de la revolución en que piensa este último. En efecto, Ruge no tiene entre sus perspectivas sino una emancipación meramente política, democrático-burguesa, y eso, además, impregnado de pesimismo en sus posibilidades. En los horizontes de Marx, por el contrario, y como veremos con mayor claridad cuando estudiemos sus observaciones sobre la cuestión judía, existe ya la expectativa de una revolución que sobrepase el terreno formal de la política, y que penetre incluso, o por sobre todo, en la esfera más íntima de la vida de los ciudadanos. De esta manera, no cree en una revolución dirigida por la burguesía alemana, y su respuesta, fechada en mayo, será en este sentido clara.

<sup>185</sup> Carta de Marx a Ruge de marzo de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 441-442. «Estoy viajando por Holanda —escribe también allí—. Por lo que leo en los periódicos del país y en los franceses, veo que Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno. Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional, incluso en Holanda». *Ibidem*, p. 441.

<sup>186</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 67.

<sup>187</sup> Carta de Ruge a Marx de marzo de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 442 (cursivas nuestras).

«Su carta, mi querido amigo —le dice a Ruge—, es una buena elegía, un canto funeral que le corta a uno el respiro; pero, políticamente, no es absolutamente nada... Es verdad que el viejo mundo es del filisteo —es decir, del burgués—... Es el amo del mundo, ciertamente, porque lo llena con su sociedad, como los gusanos llenan el cadáver. Por eso la sociedad de estos señores no necesita ser más que un tropel de esclavos, y no es necesario que los propietarios de los esclavos sean hombres libres. Porque se les llame señores en sentido eminente, no dejan de ser tan filisteos como sus gentes. Para ser hombres, tendrían que ser antes espirituales, hombres libres republicanos. Pero los filisteos no quieren ni lo uno ni lo otro. ¿Qué les resta, pues, querer y ser? Lo que ellos quieren, vivir y multiplicarse..., lo quiere también la bestia».<sup>188</sup>

Su experiencia en la *Gaceta renana*, en efecto, no pudo dejarle más que pesimismo respecto a una alianza con la burguesía liberal —con la que, recordemos, Marx marcó distancia desde un primer momento—, y animarlo a encontrar otro aliado, a mirar, ahora, hacia otra clase social, y de esta manera, dirigir su atención hacia la masa de hombres desposeídos.

«Solo quiero llamar la atención de usted —dice también a Ruge— hacia el hecho de que los enemigos del filisteísmo, es decir, todos los hombres que *piensan* y que *padece*n han llegado a una inteligencia, para lo que antes carecían totalmente de medios, y que incluso el sistema pasivo de la procreación de los viejos súbditos suministra todos los días nuevos reclutas al servicio de la nueva humanidad. Y el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar, sencillamente porque este sistema no cura ni crea nada, sino que se limita a existir y disfrutar. Pero la existencia de *la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que sufre* y vive oprimida acabará siendo indisfrutable e indigerible para el pasivo mundo animal de los filisteos, que disfruta sin pensar».<sup>189</sup>

Michael Löwy, en su estudio sobre el joven Marx, analiza estos párrafos del material epistolar, y propone una interpretación sobre el contraste entre la mirada de Ruge y la de Marx que puede explicar, al menos en parte, esta diferencia de percepción, así como su orientación hacia clases sociales diferentes. «Un detalle biográfico —dice—, refuerza esta hipótesis: es posible, e inclusive probable, que en estos periódicos [que lee Marx en Holanda] haya encontrado ecos del movimiento obrero francés, mucho más concretos que el «débil eco» de la *Rheinische Zeitung*, por ejemplo, noticias de las huelgas que se fueron sucediendo en Francia durante los meses de enero de 1843..., huelgas que provocaron conflictos, detenciones, etc. Es posible —agrega— que haya leído hasta artículos acerca del desarrollo del comunismo obrero,

<sup>188</sup> Carta de Marx a Ruge, de mayo de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 445-446.

<sup>189</sup> *Ibidem*, pp. 449-450 (cursivas nuestras).

de las sociedades secretas, etc.». <sup>190</sup> Así entonces, de acuerdo con Löwy, este primer indicio de un descubrimiento de las clases sufrientes como elementos involucrados en la transformación de la sociedad, puede estar, en parte, propiciado por un incipiente e indirecto contacto con el movimiento obrero francés, más rico y activo que el alemán, y susceptible de influir en Marx justamente si se considera la disposición en que se encuentra tras el fracaso de la *Gaceta renana*.

Conviene, además, introducir dos consideraciones sobre la manera en que Marx se representa, en este momento de su itinerario intelectual, a estos «enemigos del filisteísmo», «hombres que piensan y que padecen». «En primer lugar —anota Löwy—, no se trata aquí de clases sociales claramente definidas, sino de... categorías muy vagas, sin determinación objetiva». <sup>191</sup> Efectivamente, sólo la referencia al «sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres», permite creer que el «sufrimiento» mencionado es el del proletariado, y el «pensamiento» el de los intelectuales que rompen con la burguesía. <sup>192</sup> Pero en segundo lugar —y esto es para nosotros lo más importante— «el hecho de que al proletariado se le considere únicamente como «humanidad sufriente» lo hace aparecer como el lado *pasivo* del entendimiento, siendo el lado *activo* el de la «humanidad pensante». <sup>193</sup>

«Por otra parte —escribe Marx en otro lugar de esta misma carta—, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo. Y cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la *humanidad pensante* para recapacitar y a la *humanidad doliente* para concentrarse, más acabado se presentará el producto ante el mundo que lleva en su entraña el presente». <sup>194</sup>

En nuestro análisis del artículo sobre los debates de la ley de robos de leña, publicado en la *Gaceta renana*, ya nos habíamos referido a las advertencias que indica Löwy respecto a la palabra alemana *Leiden*, con que Marx designa al sufrimiento, y que significa, al mismo tiempo, sufrimiento y pasividad. A esto, agrega ahora Löwy una nueva observación. «El mismo texto de Marx —dice— sugiere un fondo de «pasividad» en el sufrimiento. ¿Por qué

<sup>190</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., pp. 69-70.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>192</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>193</sup> *Ibidem*, pp. 70-71

<sup>194</sup> Carta de Marx a Ruge, de mayo de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 450 (cursivas nuestras).

razón no «pone»... frente a la «humanidad sufriente que piensa», una «humanidad pensante que *sufre*? —se pregunta—. La única razón es que, por su carácter pasivo, el sufrimiento no puede asociarse al pensamiento, que es esencialmente actividad». <sup>195</sup>

En la lectura de Marx, entonces, a pesar de otorgar ya un rol al pueblo, a la masa sufriente, en la transformación de la realidad social y política, lo que constituye sin duda un avance, permanece aún cierta reminiscencia del «esquema de los jóvenes hegelianos; actividad del espíritu contra pasividad de la materia», <sup>196</sup> ilusión que, de acuerdo a Löwy, puede encontrar su causa social justamente en la particular situación de Alemania, donde con el enfrentamiento entre la izquierda hegeliana y el Estado, contrasta la ausencia de un movimiento obrero fuerte. <sup>197</sup>

Algunos párrafos de la tercera carta dirigida por Marx a Ruge, esclarecerán aún más el problema. Allí, tratando de alcanzar con sus compañeros un acuerdo en cuanto a los objetivos impuestos a los *Anales*..., escribe:

«Si no media duda alguna en cuanto a «de dónde venimos», reina, en cambio, gran confusión de «hacia dónde vamos». No sólo se ha producido una anarquía general entre los reformadores, sino que cada cual se ve obligado a confesar que no tiene una idea exacta de lo que se trata de conseguir. Sin embargo, volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta. La filosofía se ha secularizado, y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no sólo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha. Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo; me refiero a *la crítica implacable de todo lo existente*; implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados como en el que no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes». <sup>198</sup>

Nos encontramos aquí con alusiones que nos recuerdan las anotaciones y cuadernos preparatorios a la tesis doctoral; «la filosofía se ha secularizado», dice Marx, apuntando a un

<sup>195</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 71

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 72.

<sup>198</sup> Carta de Marx a Ruge, de septiembre de 1843, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., 1987, t. 1, (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 458 (cursivas de Marx).

problema que se había iniciado con sus primeras reflexiones sobre la intromisión de la filosofía en los periódicos. Ahora, ya no problematizando esta secularización, sino contento de ella, muestra una absoluta confianza en la capacidad de la filosofía para infundir conciencia al mundo sobre «todo lo existente», para «encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica».

«La reforma de la conciencia —anota también— *sólo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones. Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser, lo mismo que la crítica de la religión por Feuerbach, otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consiente de sí misma».  
199

Su labor, así, no es sino develar a los hombres el sentido de toda su realidad social y política, el sentido de «sí mismo» y de «sus propias acciones», de los defectos de su existencia profana.

«Nuestro lema —continuará más adelante— deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política. Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo totalmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo».<sup>200</sup>

Y, concluyendo, dirá...

«Podríamos, pues, resumir la tendencia de nuestra revista en estas palabras: que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones. Es esta una labor por el mundo y para nosotros. Sólo puede ser el resultado de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión* y nada más. Para hacerse perdonar sus pecados, a la humanidad le basta con explicarlos tal y como son».<sup>201</sup>

En estos últimos párrafos, no obstante la distancia que los separa todavía de sus desarrollos posteriores sobre este problema, es decir, a pesar de que nos enseñan que Marx, en este momento, considera como un factor más determinante y activo en la transformación social al campo de la filosofía que al de los trabajadores y movimientos obreros —sobre lo que tendremos ocasión de volver—, encontramos un elemento que, por el contrario, anticipa en

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 459 (cursivas de Marx).

<sup>200</sup> *Ibidem*, pp. 459-460 (cursivas de Marx).

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 460 (cursivas de Marx).

cierta medida uno de los ejes centrales de sus construcciones teóricas futuras, en el sentido de que pretende la reforma de la conciencia «no por medio de dogmas».

«No comparecemos —dice avanzando en esta dirección—, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera».<sup>202</sup>

Así entonces, Marx se niega a imponer sistemas doctrinales acabados, contruidos *a priori* en la cabeza del filósofo. Por el contrario, el terreno que ha de explicarse es el de las luchas reales de los hombres y, por tanto, *su punto de partida metodológico no puede sino ser el conjunto de sus acciones y aspiraciones concretas* o, dicho de otra forma, la propia *praxis* de los movimientos obreros.

### III

Los dos artículos de Marx publicados en los *Anales franco-alemanes*, continúan en este mismo registro de preocupaciones, encontrando las opiniones vertidas en la correspondencia algunos desarrollos más profundos.

El primero de ellos en cuanto a su redacción, «Sobre la cuestión judía», es elaborado durante el otoño de 1843, y, en opinión de Rossi, «a pesar de su brevedad, por la importancia de sus conclusiones y adquisiciones, no puede considerarse como un «escrito menor» de la juventud del filósofo, sino que constituye una de las etapas principales del desarrollo de su pensamiento».<sup>203</sup> En sus páginas, Marx se dedica a comentar dos escritos de Bruno Bauer; la *Cuestión judía (Die Judenfrage)*, publicado en Braunschweig en 1843, y «La capacidad de los hebreos y de los cristianos de hoy para llegar a ser libres» (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*), publicado ese mismo año en la colección de artículos *Veintiún pliegos desde Suiza (Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz)*, editados por Herwegh en Zurich.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 459 (cursivas de Marx).

<sup>203</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo. ii (*El joven Marx*), pp. 193-294.

En ellos, Bauer se refería al tema de la concesión a los judíos de la igualdad de derechos civiles con el resto de los ciudadanos, un asunto muy estudiado y debatido en la Alemania de la época, y a partir del cual exponía sus opiniones sobre el problema de la emancipación política y la emancipación religiosa, considerando a la primera como sujeta necesariamente a la segunda. Marx, responderá críticamente a estas reflexiones, estableciendo la diferencia entre una emancipación meramente política, de la que se preocupaba Bauer, y una verdadera emancipación humana, social.

Concretamente, en cuanto al problema específico de la emancipación a la que aspiraban los judíos alemanes, Bauer desplegará un análisis hecho, en palabras de su mismo crítico, con «audacia, agudeza, ingenio y profundidad y en un estilo tan preciso como enérgico y jugoso»,<sup>204</sup> postulando que la naturaleza religiosa del Estado cristiano, así como del judío, hacían imposible tal emancipación.

«El Estado cristiano —anota Marx— no puede, *por su propia esencia*, emancipar a los judíos, nos dice Bauer. Pero, además, añade, el judío, por su esencia propia, no puede tampoco emanciparse. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el cristiano siga siendo judío, serán incapaces de otorgar la emancipación el primero y el segundo de alcanzarla».<sup>205</sup>

La misma condición religiosa, entonces, tanto del judío como del Estado, impiden la emancipación. El judío, que solicita la igualdad de derechos civiles con el cristiano, no es, en realidad, capaz de alcanzar esa franquicia; al ser judío, se presenta como ajeno al Estado cristiano al que pide su emancipación. El razonamiento, continúa en esta dirección...

«Un Estado cristiano —escribe Marx, siempre dando cuenta del análisis de Bauer— tiene necesariamente que comportarse hacia los judíos a la manera de un Estado cristiano, es decir, por medio del privilegio; haciendo, de un parte, que el judío se segregue a sí mismo, mientras que, de otra, siente la presión de las otras esferas mantenidas también aparte y que experimentan con fuerza tanto mayor cuanto mayor sea el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión imperante. Ahora bien, el judío, por su parte, tampoco puede comportarse hacia el Estado más que a la manera judía, es decir, como alguien ajeno al Estado y que opone a la nacionalidad real su quimérica racionalidad y a la ley real su ley ilusoria».<sup>206</sup>

<sup>204</sup> Karl Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 464.

<sup>205</sup> *Ibidem*, pp. 463-464 (cursivas de Marx).

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 464 (cursivas de Marx).

Constatada así la naturaleza del problema, Bauer se esfuerza por resolverlo con una crítica a la cuestión judía, llegando a la conclusión de que, si las diferencias son religiosas, la única manera de eliminarlas será aboliendo la misma religión. Marx, traducirá lo fundamental de este desarrollo...

«Los resultados —escribe—, resumidos, son los siguientes:... Lo primero que tenemos que hacer, para poder emancipar a otros, es emanciparnos nosotros mismos. La forma más rígida de las contradicciones que se dan entre el judío y el cristiano es la contradicción *religiosa* ¿Cómo se resuelve una contradicción? Mediante su imposibilidad. ¿Y cómo se hace imposible una contradicción *religiosa*? *Aboliendo la religión*. Desde el momento en que el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son ya más que dos *fases diferentes de desarrollo del espíritu humano*, dos diferentes pieles de serpiente de la muda *historia, los hombres*, las serpientes que han mudado la piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano». <sup>207</sup>

En Alemania, entonces, por el carácter marcadamente cristiano del Estado, no puede existir la emancipación política del judío ni tampoco la emancipación del resto de sus ciudadanos. El Estado mismo, para poder emancipar, necesita ser emancipado, y esto se conseguirá sólo al independizarse de la religión. De esta manera, al no existir ya las diferencias entre el judío y el cristiano, propias de una relación religiosa, se establecerá entre ellos una relación crítica, científica, humana.

Marx, que ya ha reconocido el potencial de esta crítica, se dedicará en adelante a revelar sus debilidades.

«Bauer —comienza anotando— exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como *ciudadano*. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real». <sup>208</sup>

Una falla del examen de Bauer, y que constituye un primer elemento fundamental de la crítica que desarrolla Marx, se encuentra, entonces, en que éste objeta sólo al Estado cristiano, y no al

<sup>207</sup> *Ibidem*, pp. 464-465 (cursivas de Marx).

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 466 (cursivas de Marx).

Estado en sí, a sus premisas, a sus substanciales relaciones con la sociedad civil, que ya era blanco de los análisis de Marx desde la *Crítica*.

«Se pone de manifiesto aquí —continúa, indicando ahora el segundo elemento medular de su crítica a Bauer— el modo *unilateral* de formular la cuestión judía... No basta, ni mucho menos, con indagar quién ha de emancipar y quien debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa: *de qué clase de emancipación se trata*, cuáles son las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula... el error de Bauer reside, por su parte, en que somete a crítica *solamente* al «Estado cristiano», y no al «Estado en general», en que no penetra en la *relación existente entre la emancipación política y la emancipación humana*». <sup>209</sup>

Otra falencia del análisis de Bauer es, de esta manera, que considera sólo una forma de emancipación, la emancipación política, sin indagar en su relación con la emancipación humana. Marx, en cambio, llevando la crítica de Bauer a un plano superior, señalará que la emancipación meramente política no constituye una plena emancipación, libre de contradicciones, como debe ser una verdadera emancipación humana. Que si el Estado, como postula Bauer, se emancipa políticamente de la religión al emanciparse de la religión de Estado, volviéndose secular, como era el caso de Estados Unidos de América, no necesariamente emancipará humanamente a sus individuos, no impedirá que éste siga siendo un país de la religiosidad ni hará libres a los hombres que lo componen. Puede haber, así, un Estado libre sin que lo sean también sus ciudadanos. La existencia del defecto de la religión en la sociedad, no debe entonces combatirse buscando su fuente exclusivamente en la esencia del Estado. De esta manera, Marx desprenderá la siguiente reflexión...

«Para nosotros —dice—, la religión no constituye ya el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. De ahí que nos expliquemos las ataduras religiosas de los ciudadanos por sus ataduras seculares. No afirmamos que los ciudadanos deban sacudir su limitación religiosa para poder abatir sus barreras seculares. Sostenemos, por el contrario, que tienen que destruir sus barreras temporales si quieren salir de su limitación religiosa. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Al cabo de tantos siglos de historia devorada por la superstición, hacemos que, ahora, la superstición sea devorada por la historia». <sup>210</sup>

<sup>209</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 468 (cursivas de Marx).

En conclusión, el Estado no podrá nunca emanciparse políticamente sin que antes sus individuos se emancipen humanamente.

«El problema de la relación entre *la emancipación política y la religión* —prosigue inmediatamente— pasa a ser, para nosotros, el problema de la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar al Estado político mismo en su estructura *secular, prescindiendo* de las debilidades religiosas... humanizamos la contradicción del Estado con la *religión en general*, viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas en general*». <sup>211</sup>

Marx, avanzará más en este razonamiento, indicando que, así como la religión es el reconocimiento del hombre mediante un mediador, en el que el hombre deposita, al mismo tiempo, toda su divinidad y toda su servidumbre, el Estado es el mediador en que el hombre descarga toda su libertad, su «no divinidad» y su «no-servidumbre». <sup>212</sup> Y, de esta manera, anota...

«El Estado, como tal, anula, por ejemplo, la *propiedad privada*; el hombre, por su parte, declara la propiedad privada *abolida* políticamente, al suprimir el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio activo y pasivo, como han hecho ya muchos Estados norteamericanos... Pero ello no basta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como tales propiedades privadas, cultura y ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos que forman parte de él». <sup>213</sup>

En definitiva, el Estado en su forma moderna y burguesa, plenamente desarrollada, separa la forma pública, ideal, universal, en que hace valer su generalidad, de la naturaleza privada, particular, especial, de la vida de los individuos que lo componen, coexistiendo así junto a la vida idealmente universal del Estado, una vida esencialmente individualista, del hombre. A su manera, entonces, el Estado por ejemplo anula las diferencias de nacimiento, cultura, ocupación y estrato social, cuando las declara como diferencias no políticas. Pero, no obstante, estas diferencias siguen existiendo y operando a su modo en la esfera privada de la vida. Más aún, el Estado existe sólo sobre estas premisas, «se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos que forman parte de él».

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 466 (cursivas de Marx).

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 469 (cursivas de Marx).

<sup>213</sup> *Ibidem*, (cursivas de Marx).

«El Estado político pleno —continúa diciendo Marx— es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre *por oposición* a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*».

214

La existencia de una separación entre la esfera de la universalidad pública y la individualidad de los hombres en la sociedad y el Estado moderno, entonces, corresponde justamente a la escisión entre el Estado y la sociedad civil.

«El estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra —sigue anotando—. Se halla colocado frente a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, volviendo a reconocerla, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre visto en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde ante sí mismo y a los ojos de los otros pasa, por ser un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida real como individuo y dotado de una generalidad abstracta».

215

Para el hombre, entonces, la vida dentro del Estado es sólo apariencia, irrealidad, de manera que, la diferencia entre el ciudadano y el judío, el hombre religioso, no es distinta a la diferencia entre el ciudadano y las otras esferas de la vida privada, es decir, entre el ciudadano y el comerciante, o entre el ciudadano y el jornalero, o el terrateniente; es, en el fondo, la diferencia entre el ciudadano, miembro del Estado, hombre genérico, y el hombre realmente existente, viviente, individual.

«La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político —dice Marx— es la misma que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león político*».<sup>216</sup>

Vemos, de esta manera, la enorme cercanía entre este análisis y la *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, pues aquí Marx también se remonta a las premisas mismas del Estado, para buscar allí el principio del problema considerado por Bauer, descubriendo que la

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 470 (cursivas de Marx).

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 470 (cursivas de Marx).

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 471 (cursivas de Marx).

cuestión judía, a fin de cuentas, se reduce a la relación entre el Estado y la sociedad civil. Este análisis, lo llevará a esclarecer la verdadera esencia de los «derechos naturales» del hombre proclamados por la revolución burguesa, en los que verá operando esta misma escisión entre la esfera individual del hombre y su existencia genérica, así como la contraposición entre el interés particular y el interés general.

««Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen, como *tales* de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? —se pregunta—. Es sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama «hombre», el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de «derechos humanos»? ¿Cómo explicar esto? Por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia misma de la emancipación política».<sup>217</sup>

Y la conclusión a la que llegará en cuanto a estos llamados «derechos del hombre», como es el derecho de la libertad, de la propiedad, de la igualdad y de la seguridad, será que no superan el terreno privado de la existencia, del individuo replegado en sí mismo, escindido de la comunidad y del resto de sus congéneres.

«Como vemos —anota—, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en el arbitrio individual y dissociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona».<sup>218</sup>

Reunidos todos estos elementos, podemos comprender ya en buen grado la diferencia propuesta por Marx entre emancipación política y emancipación humana, especificidad que nos enseña el tipo de transformación social que espera ya en este momento de su evolución intelectual. Sin duda, la emancipación política representa un considerable avance, siendo, según Marx, la emancipación más elevada posible en el orden del Estado burgués moderno.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 478 (cursivas de Marx).

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>219</sup> «Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual». *Ibidem*, p. 471 (cursivas de Marx).

Pero, no es la emancipación humana, plena y total, que interesa a nuestro autor en última instancia.

«Toda emancipación —dice— es la *reducción* del mundo humano, del mundo de las relaciones, al *hombre mismo*. La emancipación política es la reducción del hombre, de un parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral. Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus «forces propes» como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana».<sup>220</sup>

Una emancipación verdaderamente universal, humana, es, de esta manera, la única forma de superar las diferencias entre la vida individual y la existencia genérica del hombre, y, así, superar las contradicciones de la sociedad civil burguesa. No se realizará, eso sí, sino cuando el hombre reconozca y organice sus fuerzas propias como fuerzas sociales, y entonces, no separe «ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política».

Así entonces, Marx llega a una solución sobre el problema de las relaciones entre emancipación política y emancipación humana, así como entre Estado y sociedad civil, caracterizando la verdadera escisión entre el ciudadano y el hombre burgués. La crítica que Marx esboza —subrayémoslo— continúa con la concreción que ya habíamos apreciado en la *Crítica...*, constatando una separación y una mistificación *realmente existentes* entre la esfera del Estado y de la vida individual.

De todas maneras, conviene advertir también que, como observa Mario Rossi, «la aportación de la *Judenfrage* no consiste, sin embargo, en la concreción del socialismo en un sentido científico... el terreno *social* de la emancipación no ha sido todavía ilustrado con relieves estrictamente *económicos*; la sociedad burguesa no es todavía criticada por las contradicciones que presenta entre las «fuerzas productivas y las formas de relaciones»... o bien entre el modo de *producción* y la forma de *apropiación*».<sup>221</sup> «La crítica de Marx —apuntará en igual dirección Michael Löwy— es esencialmente *filosófica*: el gran pecado de

<sup>220</sup> *Ibidem*, pp. 483-484 (cursivas de Marx).

<sup>221</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), pp. 298-299.

los derechos del hombre, de la emancipación política, de la sociedad civil y del dinero es el *egoísmo*..., en su sentido político-filosófico, despojado de todo moralismo». <sup>222</sup>

Lo importante, sin embargo, radica en que la emancipación humana que irrumpe en los horizontes de Marx, así representada, no es otra que la emancipación social, la búsqueda de una unidad auténtica, real, entre universal y particular. Y en este punto, Marx se sitúa no sólo por sobre Bauer, sino también por sobre el resto de los neohegelianos. Es este «entusiasmo revolucionario» y su claridad en el tipo de emancipación que persigue, y que se percibía desde las primeras cartas de 1843, lo que contrasta con sus compañeros de la izquierda hegeliana.

#### IV

En este punto, precisamente, podemos engarzar nuestro análisis con el segundo artículo redactado para los *Anales franco-alemanes*, la «Introducción» a *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, escrita entre fines de 1843 y comienzos de 1844; allí Marx realizará una primera aproximación a la clase capaz de alcanzar una verdadera emancipación humana, la clase que, emancipándose a sí misma, emancipará a toda la sociedad. Representa, de acuerdo con Wenceslao Roces, «una nueva etapa en el desarrollo de las ideas ya apuntadas en la crítica a la filosofía hegeliana del Estado y en la Cuestión judía», <sup>223</sup> en la cual Marx, en «una ruptura total con las tradiciones intelectuales del neohegelianismo», <sup>224</sup> encontrará en las masas, en la clase proletaria, al corazón de las posibilidades de transformación social.

Como ya hemos mencionado a propósito de la correspondencia del periodo, de esta atención puesta en el mundo de los trabajadores como un factor involucrado en el proceso de transformación de la realidad, se desprenden una serie de elementos que revisten importancia para nosotros.

El artículo comienza con aquellos conocidos y controvertidos párrafos que Marx dedica al problema religioso, y que insisten en la superación de la crítica religiosa en la política, en el mismo sentido que ya lo hacía el análisis sobre la cuestión judía.

---

<sup>222</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 85.

<sup>223</sup> Wenceslao Roces, nota 174 en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 721.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 721.

«El fundamento de toda crítica religiosa —dice allí— es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*... La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual... La *misión de la historia* consiste, según esto, en descubrir *la verdad del más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*». <sup>225</sup>

Formulado en términos un poco diferentes, esté párrafo no hace más que profundizar en la idea de que la limitación religiosa no puede considerarse más que el fenómeno de una limitación profana, de manera que, debe buscarse su fuente en las ataduras seculares de los hombres, y no, al contrario, pretender que éstos se desprendan del defecto religioso primero, para derribar sus barreras seculares después; «la lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual». De esta manera, y como «la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia... está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*», Marx emprende una reflexión sobre las condiciones políticas y éticas de Alemania, en cuyo curso irá introduciéndose en el problema de la emancipación y, paralelamente, de los elementos que intervienen activamente en la transformación de la sociedad, de la inversión práctica de la filosofía y de las relaciones entre teoría y *praxis*.

Tras las primeras páginas, el discurso se irá centrado en la relación entre el Estado político moderno, burgués, y algunas reminiscencias que Marx observa del antiguo régimen, condiciones que exigen una emancipación política. Ante esta relación, caracterizará también la posición de la filosofía del derecho de Hegel, insistiendo, una vez más, en algunas consideraciones críticas. De aquí, desprenderá también algunas alusiones a las dos corrientes

---

<sup>225</sup> Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 491- 492 (cursivas de Marx).

en que, de acuerdo al escrito, se divide el liberalismo alemán; el «partido político práctico» y el «partido político teórico» o izquierda hegeliana.

«No le falta —escribe, por ejemplo, respecto al primero de ellos— pues, razón al partido político *práctico* de los alemanes, al reclamar la *negación de la filosofía*. En lo que no tiene razón es en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica... Exigen una trabazón con los *gérmenes reales de la vida*, pero se olvidan de que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana*. En una palabra, no ven que la filosofía *sólo puede superarse realizándola*... Es el mismo dislate —dice ahora respecto al segundo—, aunque partiendo de factores *inversos*, en que incurrirá el partido político *teórico*, arrancando de la filosofía. Este partido *sólo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin pararse a pensar que también *la anterior filosofía* formaba parte de este mundo y era su *complemento*, si quiera fuese su complemento ideal. Adoptando una actitud crítica ante la parte contraria, prescindía de toda actitud crítica hacia sí misma, ya que arrancaba de las *premisas* de la filosofía para detenerse ante los resultados adquiridos o presentar como los postulados y resultados directos de la filosofía los traídos de otra parte y que, aun suponiendo que fuesen legítimos, sólo podían mantenerse en pie, al contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior*, de la filosofía como tal.... Su fundamental defecto podría resumirse así; *creía poder realizar la filosofía sin superarla*». <sup>226</sup>

Son tres los elementos que nos llaman la atención. Por una parte, Marx vuelve aquí sobre un tema que hemos visto tratado en la segunda anotación a la tesis doctoral. Allí —recordémoslo brevemente—, se había referido al movimiento mediante el cual la filosofía establece relación con el mundo y se invierte prácticamente sobre él, caracterizándolo, principalmente, como un momento en que el pensamiento sale del reino de las ideas para dirigirse al exterior e influenciarlo, para adaptar la realidad a sus principios. Ahora, en cambio, según se infiere de la crítica al «partido político teórico», la unión entre mundo y filosofía no es suficiente en la forma de crítica exclusivamente hacia el mundo, prescindiendo de una actitud crítica de la filosofía también hacia sí misma. Y esto, por una constatación de partida; que «también *la anterior filosofía* formaba parte de este mundo y era su *complemento*». Pero, tampoco, por el contrario, nos enseña la crítica al «partido político práctico», basta con pretender cambiar el mundo sin filosofía. <sup>227</sup>

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 496 (cursivas de Marx).

<sup>227</sup> «Los representantes del *partido político práctico* —anota Adolfo Sanchez Vázquez— apremiados por el deseo de transformar de un modo directo e inmediato la realidad presente, niegan la filosofía, con lo cual está de acuerdo Marx; pero olvidan que la filosofía no puede ser negada, como mera filosofía, como filosofía especulativa, sin realizarse. Es decir, dan todo a la práctica, y nada a la teoría. Entienden la negación de la

Quedamos, así, en las puertas de una segunda observación. En las críticas a ambos partidos aquí esbozadas, lo que se refuta es, justamente, la ausencia de un vínculo auténtico entre filosofía y mundo, vínculo que no puede estar sino constituido por la *praxis*, por medio de la cual la filosofía se realiza y, al mismo tiempo, la realidad se vuelva teórica. «La crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*»,<sup>228</sup> dice Marx, por ejemplo, en otro lugar, abriendo, al decir de Rossi, «ante la «crítica» la nueva perspectiva de la *praxis*».<sup>229</sup>

Por último, entonces, se desprende de aquí un tercer elemento que llama la atención; se contiene en estas líneas el germen de una forma de representarse el propósito de la filosofía que va más allá de sola comprensión del mundo, y que en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* será la crítica dirigida a toda la filosofía precedente.<sup>230</sup> La filosofía debe realizarse, debe volverse práctica, debe aspirar a cambiar el mundo

Avanzando un poco más, la filosofía, según la perspectiva de Marx en este momento, no se realiza de por sí, sino que necesita, como condición esencial, la aceptación de los hombres, necesita de una alianza entre la «humanidad pensante» y la «humanidad sufriente». Este punto, aparece claramente en algunos otros párrafos de la «Introducción».

«Nos preguntamos —escribe por ejemplo—: ¿Puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que será el futuro inmediato? Ciertamente es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, el hombre mismo... Incluso visto históricamente —agregará— tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es,

---

filosofía como una sustracción absoluta de la teoría a la *praxis*». Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo Veintiuno, 2003, p. 135.

<sup>228</sup> Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 497 (cursivas de Marx).

<sup>229</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 308.

<sup>230</sup> Para reforzar nuestra argumentación, podemos recordar aquí las palabras de Rossi en este sentido. «No podemos dejar de ver —escribe— una anticipación de la «ideología alemana» y, en definitiva, de la filosofía que sólo pretende comprender el mundo». *Ibidem*, p. 306.

en efecto, un pasado teórico: es la *reforma*. Como entonces en el cerebro del *fraile*, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*».<sup>231</sup>

Para que la filosofía se realice, entonces, se requiere una unión con las masas, alianza que se logrará verdaderamente cuando la crítica se haga radical, cuando sea conciencia de una necesidad radical, y así, pase del plano teórico al práctico. Y ser radical, dice Marx, «es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo».

Sin embargo, esta imprescindible unión entre la filosofía y las masas, no puede esconder la escisión entre «humanidad pesante» y «humanidad sufriente» que le subyace, y que ya veíamos expresada en la correspondencia con Ruge, en que el lado activo de la relación es atribuido al pensamiento: «la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*», leíamos. En esta separación seguirán insistiendo otros párrafos de la «Introducción»...

«Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales* —anota más adelante—, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes* como *hombres* será una realidad».<sup>232</sup>

El proletariado, el mundo de los trabajadores, el pueblo, es entonces el arma material, la base material de la filosofía, ergo, la base *pasiva* que, para movilizarse, necesita del pensamiento que es su arma espiritual, y este pensamiento, veíamos, nace en la cabeza del filósofo. Aquí, conviene además introducir una breve observación. La terminología ha cambiado, volviéndose más precisa en cuanto que designa a la «humanidad sufriente» que leíamos en la correspondencia con Ruge, y a la «masa» que encontramos en la primeras páginas de esta «Introducción», concretamente como «proletariado».<sup>233</sup>

«La única liberación *prácticamente* posible en Alemania —dirá en otro lugar— es la liberación en el terreno *de la teoría*, que ve en el hombre la esencia suprema del hombre. En Alemania, sólo es posible emanciparse de la Edad Media emancipándose, al mismo tiempo, de las superaciones *parciales* de lo medieval.

<sup>231</sup> Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 497 (cursivas de Marx).

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>233</sup> Esta diferencia terminológica se debe con mucha probabilidad a que la primera parte de la «Introducción» es redactada mientras Marx estaba en Kreuznach, mientras que la segunda, en cambio, cuando ya había llegado a París y habían comenzado seguramente sus primeros contactos con el movimiento obrero francés. Cfr. Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 87.

En Alemania, no es posible abatir *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *toda* servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede hacer la revolución sin revolucionar *desde el fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón* el *proletariado*. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía». <sup>234</sup>

Las primeras y últimas líneas de este párrafo, revelan una vez más la manera en que Marx se representa la relación entre filosofía y proletariado en el proceso de emancipación, y la separación que establece entre teoría y práctica. «La cabeza de esta emancipación es la filosofía», que en un *segundo momento* penetra en el «corazón del proletariado». La relación es concebida, entonces, como compuesta de dos momentos diferentes, en cuanto que la revolución nace, primero, en la cabeza del filósofo, y prende, después, en el proletariado. De aquí que, para Marx, sea indudable que la filosofía deba realizarse, y que para ello, no puede prescindir de la base material del proletariado, pero, dice, «la única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación *en el terreno de la teoría*».

Esta mirada, que percibe al proletariado como el elemento pasivo de las transformaciones sociales, se debe en gran medida al peso de Feuerbach en este momento de la evolución intelectual de Marx, especialmente de sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, que ya hemos tenido ocasión de comentar. El esquema dicotómico entre «cabeza del filósofo», que es donde comienza la emancipación, y «corazón del proletariado», muestra singularmente bien esta influencia. Feuerbach, en sus *Tesis...* construye toda una teoría que opone la *cabeza*, que es *activa*, al *corazón*, que es *pasivo*, contradicción que debía superarse mediante una síntesis de naturaleza galogermánica (el espíritu mismo de los *Anales franco-alemanes* es en este sentido tributario a Feuerbach), y que nos permite comprender la pasividad del proletariado, corazón de la revolución, en Marx. «¿Por qué es pasivo este corazón del que habla Feuerbach? —se pregunta Lówy— El corazón es presa de las pasiones (*Leiden schaft*) y de los *sufrimientos* (*Leiden*), los cuales sufre de manera *pasiva* (*leiden*). El corazón tiene necesidades, es decir, depende un ser exterior a sí mismo... el ser pensante, por el contrario, se refiere a sí mismo, es su propio objeto, tiene su esencia en sí mismo. El corazón es sensible, es

<sup>234</sup> Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 502 (cursivas de Marx).

decir, receptivo, contemplativo... El corazón es *materialista*..., (y) la determinación esencial de la materia, «que la distingue del entendimiento y de la actividad del pensamiento», es su «determinación de ser pasivo»». <sup>235</sup> Éste es entonces el trasfondo que opera en Marx a principios de 1844 cuando designa al proletariado como el corazón de la revolución. Esta orientación, podemos anticipar, la veremos cambiar sólo unos meses después, cuando Marx entre de lleno en contacto con el movimiento obrero y sus rebeliones se le manifiesten como un ejemplo patente de su lado activo.

Por otra parte, observamos en este último texto que hemos citado, que Marx vuelve a referirse a los términos en que concibe la liberación a la que debe aspirarse, tema que había abordado en el marco de las discusiones con Bruno Bauer en «Sobre la cuestión judía». Esta emancipación verdaderamente humana, no es parcial, no incumbe sólo al Estado y al individuo en cuanto ciudadano, sino que es la «*emancipación del hombre*», y no puede hacerse sino revolucionando el «*fundamento mismo*».

De esta manera, el conjunto de estos párrafos nos permite terminar concluyendo algunas cuestiones que aparecen ya evidentes. Marx ha planteado claramente, en primer lugar, el tipo de emancipación, de transformación social que persigue; una emancipación humana, que se lleve a cabo revolucionando la concreta relación entre los hombres y el Estado, relación que hace escindir su vida genérica de su vida individual. Y lo ha hecho, además, argumentando la imposibilidad de una revolución meramente política. También, ha encontrado a la clase capaz de llevar adelante dicha liberación, designada primero en términos un poco vagos, como «humanidad sufriente», «masa», «pueblo», y en palabras más precisas ya en la última parte de la «Introducción», como «proletariado». Por último, ha llegado ya a la meridiana claridad de que la filosofía es incapaz de realizarse por sí sola, sino que necesita hacerse práctica, proceso en el cual requiere de una alianza con el proletariado.

Sin embargo, más allá de todo el indudable valor de estos elementos, conviene observar también todo lo que aún lo separa de sus desarrollos posteriores en la problemática de las relaciones entre la filosofía y el proletariado, o entre la teoría y la práctica. La dicotomía

---

<sup>235</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., pp. 92-93.

entre la «cabeza del filósofo» y el «corazón del proletariado» con que Marx se representa la alianza necesaria para la realización de la filosofía, es, quizás, lo más revelador. De aquí, se desprende claramente que, en este momento de su itinerario intelectual, considera a la filosofía, al pensamiento, a la crítica, como el elemento activo y determinante en la transformación de la realidad social, y al proletariado como el elemento pasivo en dicho proceso, como la base material, relación que pocos meses después se invertirá definitivamente. «Frente a este pensamiento *activo*, que *agarra* a las masas —escribe en este sentido Löwy—, que *cae* como rayo *sobre* el «candoroso suelo popular», al proletariado no se le entrevé más que a través de sus sufrimientos y sus necesidades, como una «base material», como «el elemento *pasivo*» de la revolución, que sirve de arma material a la filosofía, que se *deja* agarrar y «fulminar» por el pensamiento. Esta perspectiva y esta terminología —agrega— muestran claramente en qué medida este artículo pertenece aún al universo del hegelianismo de izquierda y del «comunismo filosófico».<sup>236</sup>

Por otra parte, falta aún que Marx descubra en la actividad productiva su carácter histórico originario y en la esfera de las relaciones productivas su carácter condicionante sobre las otras expresiones de la vida social. La ausencia de este elemento repercute en el carácter mismo del descubrimiento del proletariado como la clase capaz de realizar una verdadera emancipación humana. «La nueva intuición comunista del proletariado como clase emancipadora —indica en este sentido Rossi— surge de un ámbito de consideraciones de tipo filosófico y *social*, pero no específicamente económico todavía: eso —añade— explica ese matiz de dialecticismo abstracto que todavía late en el texto».<sup>237</sup>

## V

La ruptura entre Marx y Ruge, precipitada por su trabajo en los *Anales...* y la dificultad de su continuación, tuvo rápidamente un desarrollo teórico enmarcado en el debate sobre la rebelión de los tejedores de Silesia, sucedida a principios de junio de 1844, y que aparece en las páginas del *Vorwärts*, el periódico de los emigrados alemanes en París. Marx, en respuesta a

<sup>236</sup> *Ibidem*, ed. cit., pp. 91-92.

<sup>237</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo. ii (*El joven Marx*), p. 301.

un primer artículo publicado ahí por Ruge, escribirá las «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»». <sup>238</sup>

Este escrito, a pesar de continuar con las preocupaciones de los artículos de los *Anales* que veníamos comentando, representa una ruptura importante con sus concepciones en torno al problema de la relación entre filosofía y proletariado, y, de esta manera, un momento particularmente importante desde el punto de vista del desarrollo de la noción de *praxis* en el pensamiento de Marx. A partir de sus análisis sobre la rebelión de los tejedores de Silesia, Marx percibirá el lado activo del movimiento obrero, obteniendo un ejemplo flagrante de *praxis* revolucionaria que le permitirá abandonar el esquema feuerbachiano de las relaciones entre teoría y práctica. Desde aquí comienza ya un recorrido que llevará a nuestro autor a paso ligero hacia las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, el punto de llegada de su camino hacia una filosofía construida a partir de la noción de *praxis*.

Para comprender el carácter de este descubrimiento de la *praxis* revolucionaria del proletariado, es necesario partir reuniendo los elementos que lo posibilitan, y el encuentro de Marx con el movimiento obrero y socialista francés es, en este sentido, fundamental. Recordemos que Marx, finalizado el periodo de Kreuznach, se traslada a París, en noviembre de 1843, sin embargo, el asiduo contacto con su movimiento obrero, más activo y organizado que el alemán, no comienza sino hasta abril de 1844. <sup>239</sup> Desde esta fecha, las lecturas adecuadas y el contacto directo con el mundo de los trabajadores y artesanos de París le permiten un reconocimiento concreto del proletariado, reconocimiento que por la ausencia de un movimiento obrero realmente fuerte en Alemania no había podido realizar con antelación.

---

<sup>238</sup> Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 63 y 64, de 7 y 10 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 505- 521.

<sup>239</sup> «Mi hipótesis de trabajo —anota Löwy—, al comienzo de esta investigación, era que la gran ruptura ideológica de la evolución de Marx se situaba entre 1843 y los *Anales*; por consiguiente, pude creer que la influencia decisiva del proletariado francés se ejerció sobre Marx durante los primeros meses de su estancia en París, y durante mucho tiempo y sin éxito he buscado huellas de contactos entre él y las sociedades secretas comunistas, desde octubre de 1843 hasta febrero de 1844. Sin embargo, un análisis más estricto de los textos me ha mostrado la existencia de una relativa continuidad «filosófica» entre 1843 y los artículos de los *Anales*, así como una ruptura decisiva entre estos artículos y los escritos posteriores a agosto de 1844. Por otra parte, la investigación histórica muestra que los contactos estrechos de Marx con los comunistas franceses y alemanes no comienzan sino en *abril de 1844*». Michael Löwy, nota al pie núm. 100 de *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 79.

<sup>240</sup> La correspondencia del periodo constituye en este sentido un testimonio de la impresión que le provocan.

«Tendría usted que asistir a una de las reuniones de los obreros franceses —escribe Marx a Fierbach en agosto de 1844— para poder apreciar la virginal lozanía, la nobleza de que dan pruebas estos hombres agotados por el trabajo. También los proletarios ingleses hacen progresos gigantescos, aunque les falta el carácter cultural de los franceses. Y no debo tampoco dejar de señalar los méritos teóricos de los artesanos alemanes que trabajan en Suiza, en Londres y en París... La historia va alumbrando entre estos «bárbaros» de nuestra sociedad civilizada el elemento práctico para la emancipación del hombre».<sup>241</sup>

Los distintos grupos del movimiento obrero de 1844, como las sociedades secretas comunistas, la Liga de los Justos, y el cartismo, actuarán, en efecto, como una referencia importante de los rasgos políticos del comunismo marxiano así como de la noción de *praxis* revolucionaria.<sup>242</sup>

Es al interior de este proceso de reconocimiento concreto del proletariado que la sublevación de los tejedores de Silesia viene a constituir un hito ineludible. El acontecimiento había sido protagonizado por quinientos trabajadores de la industria textil de la región silesiana de Alemania que, afectados por la competencia con los hilanderos mecánicos, habían visto sus salarios rebajados a una cantidad miserable de céntimos al día. La revuelta, reprimida duramente por tropas militares, remueve a la opinión pública y atrae la atención sobre el incremento de la miseria y sus consecuencias. Ante esto, Federico Guillermo IV promulga un decreto para la creación de sociedades de beneficencia.

El *Vorwärts*<sup>243</sup> será tribuna de un sinnúmero de escritos inspirados en este acontecimiento, el más grande de los levantamientos obreros alemanes en esos años, como por

<sup>240</sup> «A pesar de los repetidos fracasos de sus tentativas revolucionarias, el proletariado francés..., seguía en plena fermentación y París era, más que nunca, un foco de comunismo y de socialismo». Auguste Cornu, *Karl Marx, el hombre y la obra. Del hegelianismo al materialismo histórico*, ed. cit., p. 175.

<sup>241</sup> Karl Marx, carta a Ludwig Feuerbach del 11 de agosto de 1844 en París en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 680.

<sup>242</sup> Sobre la influencia de los grupos y movimientos obreros en el comunismo marxista, véase con provecho Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., pp. 98-133.

<sup>243</sup> El *Vorwärts* se publicaba bisemanalmente desde principios de 1844, y había sido creado con un perfil completamente diferente a los *Anales franco-alemanes*. Solo adquirió un carácter político cuando entraran en la redacción, a falta de otra plataforma, Marx y el resto del equipo de la revista galo-germánica. «El *Vorwärts* —nos cuenta Wenceslao Roces— era un periódico en lengua alemana, que se publicó en París de enero a diciembre de 1844. En sus columnas aparecieron también artículos de Engels. Marx, designado redactor jefe, imprimió al periódico una orientación comunista. Se criticaba en él enérgicamente la situación reaccionaria existente en Prusia. A petición del gobierno prusiano, el gabinete de Guizot, ordena en 1845 la expulsión de Francia de Marx

ejemplo, el conocido poema de Heine sobre los tejedores y, por supuesto, la polémica entre Marx y Ruge.

El número 60 de este órgano de difusión, aparecido a fines de junio de 1844, publica un artículo de Ruge, firmado por «un prusiano», en el cual comentaba la reforma social emprendida por Federico Guillermo IV a propósito del levantamiento en Silesia. Dicho en forma sintética, Ruge en estas páginas desestimaba la rebelión silesiana, considerándola un hecho sin importancia, principalmente, por carecer de un alma *política*. Así mismo, atribuye a la condición *apolítica* de la sociedad, por una parte, que el gobierno considere medidas meramente administrativas para resolver el problema de la miseria y, por otra, que no se comprenda el carácter general del problema.

Marx, que había recibido con un entusiasmo muy diferente la revuelta en Silesia, refutará duramente las opiniones vertidas por Ruge. Las «Glosas críticas» que redactará con este fin, aparecerán publicas en dos entregas durante el mes de agosto de ese año, y consisten en una serie de comentarios exegéticos a algunas puntuales observaciones hechas por Ruge en su escrito.

Un primer eje que articula la crítica, se dirige a demostrar que la eliminación del pauperismo en Alemania, así como en los otros países de Europa, no estaba imposibilitada, como creía Ruge, por el carácter *apolítico* de su sociedad y que, por el contrario, este proceso no podía llevarse a cabo dentro de los límites propios de la política.

«Todos los Estados que se han ocupado del pauperismo —escribe Marx— se han limitado a aplicar *medidas administrativas* y *de beneficencia* o a descender por debajo de esta clase de medidas ¿Y puede el Estado proceder de otro modo? —se pregunta— El Estado *jamás* encontrará en «el Estado y la *organización de la sociedad*», como el «Prusiano» exige de su rey, la razón de los *males sociales*... Desde el punto de vista *político*, el *Estado* y la *organización de la sociedad* no son *dos* cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad... *Todos* los Estados buscan en los *defectos casuales* o *intencionales de la administración* la causa de sus males y recurren, por tanto, a *medidas* administrativas para remediarlos ¿Por qué? Precisamente porque la *administración* es la actividad *organizativa* del Estado. El Estado no puede superar la *contradicción* entre la disposición y buena voluntad de la administración, de una parte, y de otra sus medios y su capacidad sin destruirse a sí mismo, ya que *descansa* sobre esta misma contradicción. Descansa en la contradicción entre la *vida pública* y la *vida*

---

y otros colaboradores del Vorwärts» Wenceslao Roces, nota 179, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), pp. 721-722.

*privada, en la contraposición entre los *interese generales* y los *intereses particulares*».<sup>244</sup>*

El análisis comienza así con la constatación de que, en todos los Estados de Europa, aún en los más políticos, como Inglaterra, no se han adoptado más que medidas administrativas para combatir el pauperismo, de manera que Ruge se equivoca al atribuir al carácter apolítico de la sociedad alemana la causa de que el Rey de Prusia considere la miseria alemana como un falla administrativa o falta de caridad. Partiendo entonces de las relaciones generales entre el Estado y los males sociales, Marx señalará que el gobierno no puede suprimir ningún mal social, porque para ello, tendría que abolirse a sí mismo. El poder político no puede curar un mal social puesto que él mismo lo produce, puesto que se origina en su estructura. Por esto, es propio de él buscar sus causas en razones externas a su propia naturaleza.

«Si el Estado moderno quisiera acabar con la *impotencia* de su administración —escribe más adelante—, tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado *sólo* existe por oposición a ella».<sup>245</sup>

El razonamiento, vemos, avanza en continuidad con sus posiciones de la *Crítica...* y de «Sobre la cuestión judía». La organización de la sociedad, que es el Estado, en sus premisas mismas contiene la escisión entre vida pública y vida privada que impide pensar en cualquier abolición de un mal social en la esfera política. De la misma manera, la condición apolítica de la sociedad alemana, no es la causa de la incomprensión del problema social, y es altamente

<sup>244</sup> Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 63 del 7 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 512-513 (cursivas de Marx). En esta primera parte del texto, Marx comenta el extracto del escrito de Ruge que copiamos a continuación: «El rey y la sociedad alemana no han llegado aún al «presentimiento de su reforma», y ni siquiera las insurrecciones de Silesia y Bohemia han provocado este sentimiento. Resulta imposible hacer comprender a un país *apolítico* como Alemania, que la penuria *parcial* de los distritos fabriles constituye un asunto general y, menos aún, que presenta un daño para todo el mundo civilizado. Estos sucesos tienen para Alemania el mismo carácter que puede tener cualquier penuria *local* relacionada con el agua o con el hambre. De ahí que el rey los considere como una *falla administrativa* o una *falta de caridad*. Por esta razón y porque, además, bastó la intervención de unas pocas tropas para acabar con los débiles tejedores, no infunde tampoco ningún «*miedo*» al rey ni a las autoridades la demolición de las fábricas y las máquinas. Más aún, la orden de gabinete no ha sido motivada siquiera por el *sentimiento religioso*, sino que es una fría expresión del arte cristiano de gobernar y de una doctrina que no deja que subsista dificultad alguna ante su único remedio, consistente en los «buenos sentimientos de los corazones cristianos». La pobreza y el crimen son dos grandes males. ¿Quién puede curarlos? ¿El estado y las autoridades? No, sino el concurso de todos los corazones cristianos». Arnold Ruge, citado en Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 63 del 7 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 505-506.

<sup>245</sup> Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 63 del 7 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 513-514 (cursivas de Marx).

absurdo pedirle al rey de Prusia un modo de ver las cosas que supere los límites de toda política.

Un segundo eje de la crítica, y donde desde el punto de vista de nuestra investigación radica lo más importante del texto, se dirige a discutir la importancia y potencialidad del carácter social del movimiento obrero alemán. Al interior de este debate se esgrimen los argumentos en que Marx demuestra la superación del esquema de relaciones entre filosofía y proletariado que le era propio pocos meses atrás.

«Veamos ahora —escribe comenzando la segunda entrega del artículo— las frases oraculares del «Prusiano» acerca de los *obreros alemanes* —y transcribiendo en adelante a Ruge, continúa —«*Los alemanes pobres*», dice, haciéndose el ingenioso, «*no son más inteligentes que los pobres alemanes*, es decir, no ven *nunca* más allá de su casa, de su fábrica y de su distrito: *hasta ahora*, el problema en su conjunto se halla *todavía* abandonado por el *alma política* que penetra en todo»». <sup>246</sup>

Ante estas muestras de subvaloración del levantamiento de los tejedores por parte de Ruge, Marx desarrolla varios argumentos que, por el contrario, defienden su importancia. Por un parte, discutirá con Ruge sobre la capacidad del entendimiento político para comprender el problema social.

«Cuanto más desarrollado y generalizado se halle el entendimiento *político* de un pueblo —anota—, más derrocha sus energías el proletariado... Como piensa bajo la forma política, ve el fundamento de todos los males en la *voluntad* y los medios para remediarlos en la fuerza y en el *derrocamiento* de una *determinada* forma de gobierno... El entendimiento político no le permitía ver claras las raíces de la penuria social, les impedía penetrar en su verdadera finalidad, el *entendimiento político engañaba*, pues, a su *instinto social*». <sup>247</sup>

<sup>246</sup> Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 64 del 10 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 515-516 (cursivas de Marx). «Todas las revueltas que estallan en este irremediable *aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad* y a sus *ideas de los principio sociales* —decía también Ruge— están condenadas a ser ahogadas en la sangre y la incomprensión, pero si la penuria se encarga de engendrar el entendimiento y el entendimiento *político* de los alemanes descubre las raíces de la penuria social, entonces también en Alemania veremos que otros acontecimientos se perciben como síntomas de una gran transformación». Arnold Ruge, citado en Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 64 del 10 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 517-518 (cursivas de Marx).

<sup>247</sup> Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 64 del 10 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 517-518 (cursivas de Marx).

En continuidad con esta tendencia de restarle importancia al plano formalmente político, tanto para engendrar entendimiento del problema social como para resolverlo, y complementando lo ya expuesto en «Sobre la cuestión judía» y la «Introducción», Marx enfatizará también el potencial del carácter social de una revolución.

«La comunidad de que se halla *aislado* el obrero —escribe— es una comunidad *política*. Esta comunidad, de la que le separa su *propio trabajo*, es la vida *misma*, la vida física y espiritual, la moral humana, el goce humano, la esencia *humana*. La *esencia humana* es la *verdadera comunidad* de los hombres. Y así como el irremediable aislamiento con respecto a esta esencia es incomprensiblemente más total, más insoportable, más espantoso y más contradictorio que el aislamiento con respecto a la comunidad política, así también la superación de este aislamiento e incluso una reacción parcial ante él constituye una *sublevación* en contra de él mucho más infinita, lo mismo que el *hombre* es más infinito que el *ciudadano* y la *vida humana* más infinita que la *vida política*. Así pues —dice—, por *parcial* que sea una insurrección *industrial*, encerrará siempre un alma *universal*, y por universal que sea una insurrección *política* albergará siempre, bajo la más colosal de las formas, un espíritu *estrecho*». <sup>248</sup>

En este mismo empeño, dirá en otro lugar...

«Pues así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania —continúa más adelante, llegando ya a uno de los puntos que más nos interesa—, la capacidad del proletariado alemán, aún prescindiendo de la teoría alemana, es la capacidad social de Alemania. La desproporción entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político no es, en Alemania, ninguna *anomalía*. Representa una desproporción necesaria. Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su liberación». <sup>249</sup>

Las primeras líneas de este párrafo, que vienen a insistir en el potencial de lo social, relacionan el terreno de la política, entendida aquí como la esfera estatal, con la impotencia de la burguesía alemana. Inmediatamente, continúan algunos elementos de particular interés, en la medida en que vemos aquí ya una valoración del movimiento obrero como un elemento que interviene activamente en la transformación de la sociedad, mirada completamente distinta al esquema de relaciones entre filosofía y proletariado que veíamos en los *Anales*. Lo que en este sentido resalta, es que Marx quita importancia al papel de la teoría como un factor determinante en el proceso revolucionario; «La capacidad del proletariado alemán —dice—,

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 519 (cursivas de Marx).

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 517. (Cursivas de Marx).

aún prescindiendo de la teoría alemana, es la capacidad social de Alemania». Por otra parte, reivindica la importancia del movimiento obrero, señalando que «solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su liberación». La diferencia que separa «al Marx de los *Anales* del Marx posterior a 1844 —escribe Löwy en esta dirección— [es que], para uno, la actividad corresponde a la crítica filosófica que penetra, agarra a las masas; para el otro, son las masas las que, a través de su actividad revolucionaria, cobran conciencia, se vuelven comunistas, se apropian de la teoría». <sup>250</sup> «A partir de estos contactos con el movimiento obrero —dice también Löwy—, a partir de sus estudios económicos, históricos, políticos y sociales, Marx comienza, con el artículo de *Vorwärts*, a salir del universo equívoco del «comunismo filosófico» y del «humanismo» de Feuerbach (cuya prolongación ideológica será el «verdadero socialismo»). La crítica radical y explícita de este universo se realizará en sus escritos posteriores, desde *La sagrada familia* hasta *La ideología alemana*; pero las *Glosas marginales* de 1844 representan ya la ruptura implícita: fundadas en un acontecimiento revolucionario real, ponen en tela de juicio no sólo la filosofía hegeliana del Estado —que los artículos de los *Jahrbücher* ya habían hecho— sino también la concepción de Feuerbach de las relaciones entre la filosofía y el mundo, la teoría y la práctica. Al descubrir en el proletariado el *elemento activo* de la emancipación, Marx, sin decir palabra de Feuerbach o de la filosofía, rompe con el esquema que todavía era su propio esquema en la *Introducción*». <sup>251</sup>

Es en este sentido que los *Anales* y el *Vorwärts* representan dos momentos de elaboración teórica diferentes sobre una misma problemática. Desde aquí, mediante el adecuado reconocimiento del potencial del proletariado, Marx ha desbrozado el camino para una valoración cada vez más ascendente de la práctica revolucionaria, y que lo conduce a la comprensión de la *praxis* que esbozará en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.

---

<sup>250</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 95.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 151

## Capítulo V

**La actividad productiva como trabajo enajenado en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*.**

El descubrimiento de la *praxis* revolucionaria, y del proletariado como clase emancipadora, capaz de liberarse a sí misma y al mismo tiempo a toda la sociedad, tuvo en un primer momento un carácter social, filosófico, que se enriquecerá profundamente a partir del desarrollo de su fundamentación económica, esbozo que Marx realiza en algunas páginas escritas en 1844 y que dejará sin publicar. En ellas, la actividad productiva, examinada bajo su forma específica al interior del desarrollo capitalista del trabajo enajenado, y el proletariado, comprendido como parte de relaciones económicas y sociales determinadas, entregan un nuevo e importante contenido a la noción de *praxis* y a la filosofía que a partir de ella se construye, un recorrido de elaboración teórica que ya se acerca a su punto de llegada.

Estas páginas, redactadas con bastante probabilidad entre abril y agosto de ese año, mientras Marx vivía en París, han sido conocidas como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (*Oekonomische-philosophische Manuskripte aus den Jahre 1844*),<sup>252</sup> el nombre que le dieran los editores de la MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*) en la primera publicación del escrito, que data de 1932, en Berlín, pues no llevaba de la pluma de Marx un título general que agrupara el conjunto de las redacciones que lo constituyen. Corresponden, además, sólo a una parte de un proyecto mucho más amplio de crítica de la política y de la economía política, que daría forma a una obra unitaria, y que debía incluir la *Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*, redactada en 1843, y su «Introducción», publicada a principios de 1844 en los *Anales franco-alemanes*, en la pieza dedicada a la política, y estas páginas manuscritas en la relativa a la economía.<sup>253</sup>

<sup>252</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), pp. 557- 668.

<sup>253</sup> «La existencia de un plan unitario —anota Rossi— queda demostrado por el contrato que Marx firmó con el editor C.W. Leske de Darmstadt, con fecha de 1 de febrero de 1845, para una obra que iba a llevar el título de *Crítica de la política y de la economía política*». Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 339. Además, al comienzo del prólogo a estos *Manuscritos*, Marx escribe: «En los *Anales Franco-alemanes*, he anunciado la crítica de la ciencia del derecho bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de Hegel —refiriéndose a la «Introducción»—. Al preparar el trabajo para darlo a la imprenta —agrega de inmediato—, se vio que mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era algo totalmente inadecuado, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema. Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos que había que tratar sólo habría podido condensarse en su totalidad en *un solo* estudio, si se adopta un estilo completamente aforístico y, a su vez, esta exposición aforística habría suscitado la *apariencia* de una sistematización arbitraria. Me propongo, pues, abordar en sucesivos estudios, por ejemplo, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y, por último en un trabajo especial, trataré de exponer la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material. El lector encontrará que el presente escrito, por la razón expuesta, sólo se tocan la correlación entre la economía política y el estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., exactamente en la medida en que la misma economía política

En estas líneas, quisiéramos abordar el contenido específico que adquiere la actividad productiva en este texto, empeño para el cual los elementos disponibles se encuentran, en sus líneas fundamentales, esbozados en el primer manuscrito. Allí Marx, tras algunas páginas en que expone los presupuestos fundamentales de la economía política, comienza sus comentarios sobre el trabajo enajenado, fijando, como punto de partida metodológico, una situación concreta e históricamente dada.

«Partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras —dice—, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de una mercancía, y además la más miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al poder y la magnitud de lo que produce; cómo el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más espantosa restauración del monopolio; y cómo, por último, se borran las diferencias entre el capitalista y el terrateniente, lo mismo que entre el obrero agrícola y el manufacturero y la sociedad toda acaba dividiéndose, necesariamente, en dos clases: la de los *propietarios* y la de los *trabajadores*, privados de toda propiedad». <sup>254</sup>

En los *Manuscritos...*, entonces, el punto de partida de Marx es la constatación de una contradicción, realmente existente, en el seno de la sociedad burguesa, de la presencia de relaciones de producción que determinan que el obrero, mientras más aumenta su producción, más se sumerge en la miseria. «El mismo Marx —escribe Rossi al respecto—... señala que ha partido de los presupuestos de la Economía Política y ha aceptado su lenguaje y sus leyes... Pero, en realidad..., el verdadero punto de partida de Marx es otro: no las «leyes» de la economía política que, en sí, no revelarían las contradicciones del sistema burgués... El verdadero punto de partida de Marx es la misma contradicción suprema en virtud de la cual en la sociedad burguesa «el obrero se va haciendo más pobre a medida que va produciendo mayor riqueza»». <sup>255</sup> De esta manera —podemos anotar como un primer elemento a retener—, partiendo de un problema concreto, situado históricamente, a saber, la actividad productiva en la sociedad capitalista burguesa, Marx permanece fiel a la orientación metodológica de lo concreto de los hechos históricos, a la «gran intuición de su juventud». <sup>256</sup> En efecto, cuando

---

trata *ex profeso* de estos temas». Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 557 (cursivas de Marx).

<sup>254</sup> *Ibidem*, pp. 594-595.

<sup>255</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 346.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 346.

anota que «el trabajador desciende hasta el nivel de una mercancía, y además la más miserable de todas», no lo hace en sentido metafórico, sino, y asumiendo aquí toda la gravedad de la expresión, indicando un hecho absolutamente real y enraizado dentro de unas relaciones humanas y sociales históricamente determinadas, es decir, al interior de las condiciones del trabajo industrial.

«Nosotros —escribe Marx en otro lugar— partimos de un hecho económico, *actual*. El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea».<sup>257</sup>

Esta constatación de partida, por otra parte, llama más la atención en cuanto que, según la misma economía política reconoce, el trabajo humano es fuente de todo valor y toda riqueza y, sin embargo, la situación del sujeto de esta actividad, del obrero, del trabajador, se halla en «razón inversa al poder y la magnitud de lo que produce. El trabajo, además, no es aquí algo exterior al hombre, sino algo íntimamente ligado a él; es justamente la fuerza de trabajo, que existe en unidad connatural al obrero, inseparable de él, la que se convierte en mercancía».<sup>258</sup>

En los razonamientos sobre el trabajo enajenado, Marx recurrirá continuamente a analogías con la alienación religiosa, dejando ver la innegable influencia de Feuerbach en este aspecto de los *Manuscritos*.... Sin embargo, conviene retener una observación que se desprende inmediatamente de la indicación anterior; este esquema de la alienación es llevado aquí por Marx al campo concreto de las relaciones sociales. Marx ha partido de la constatación de una enajenación realmente existente e históricamente situada, de la comprobación de una forma de trabajo en que el individuo, mientras más produce, más se encuentra afectado por la miseria. De esta manera, conservando todo el valor explicativo de sus constantes alusiones a la forma de alienación religiosa, debemos tener en cuenta los límites de este paralelismo, límites que radican en el contenido material y concreto de los hechos que Marx denuncia. De acuerdo a Löwy, por ejemplo, «la enajenación religiosa en cuanto tal, sólo opera en el campo de la

<sup>257</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 596 (cursivas de Marx).

<sup>258</sup> La noción misma de «fuerza de trabajo», conviene recordar aquí, no ha sido todavía desarrollada por Marx en los *Manuscritos de 1844*, ni lo hará tampoco en *La ideología alemana*. Será sólo a partir de 1857-1858, en los *Grundrisse* donde este concepto tenga su primer desarrollo propiamente tal. No obstante, estas páginas adelantan ya una parte de su contenido.

*creencia* interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*, y su superación abarca, por tanto, ambos aspectos». <sup>259</sup>

Expuesto su punto de partida, entonces, Marx se dedica en las páginas sucesivas a esclarecer el carácter de la relación que media en la enajenación que ha puesto de manifiesto; la relación entre el obrero y su producción. <sup>260</sup> Este análisis, irá demostrando que un elemento esencial de la servidumbre humana se contiene implícitamente en esta relación del trabajador con su actividad productiva, y que, por tanto, a partir de esta relación de trabajo enajenado, se derivan todas las demás relaciones de servidumbre, que no son más que sus variantes y consecuencias. Así, Marx buscará fundamentar que la emancipación de toda la sociedad, de la propiedad privada y la miseria, «se manifiesta bajo la forma *política* de la *emancipación de los trabajadores*». <sup>261</sup> En este sentido, los análisis de la actividad productiva enajenada, enriquecerán también el desarrollo del concepto mismo de *praxis* revolucionaria y social que ha tenido recientemente su primer despliegue. Recordemos, además, —en continuidad con lo que escribíamos al principio de este apartado—, que es la necesidad de fundamentar el papel del proletariado como clase destinada a revolucionar la sociedad, lo que lleva a Marx a examinar más de cerca la actividad productiva del proletariado. <sup>262</sup> De esta manera, se establece aquí un vínculo directo entre los *Manuscritos de 1844* y los escritos inmediatamente anteriores, como «Sobre la cuestión judía y la «Introducción».

Revisemos, ahora, la forma que asume la relación entre el obrero y su producción bajo las condiciones del trabajo en la sociedad capitalista.

«El objeto producido por el trabajo —escribe Marx—, el producto de éste, se enfrenta a él como *algo ajeno*, como una *potencia independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, en la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como

<sup>259</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 136.

<sup>260</sup> «Nosotros —dice Marx— tenemos que esforzarnos ahora en comprender la trabazón esencial que existe entre la propiedad, la avaricia, el divorcio del trabajo, el capital y la propiedad de la tierra, de una parte, y de otra, el cambio y la competencia, el valor y la desvalorización del hombre, el monopolio y la competencia, etc., la relación que media entre toda esta enajenación y el sistema *monetario*». Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 595 (cursivas de Marx).

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 604.

<sup>262</sup> «Es justamente la necesidad de fundar más firmemente [la] emancipación, así como las condiciones de la *praxis* revolucionaria correspondiente, [la que lleva a Marx] a analizar las condiciones del proletariado en cuanto obrero». Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed.cit., pp. 241-142.

la *desrealización* del trabajador, la objetivación se manifiesta como la *pérdida y servidumbre del objeto*, la apropiación como *enajenación*, como *alienación*». <sup>263</sup>

Así, un primer aspecto o nivel de esta enajenación es que el trabajador, impedido de poseer los objetos que su mismo trabajo produce, se ve despojado de lo que necesita para vivir y, más aún, de las herramientas que necesita para trabajar. Queda, así, sumergido en la miseria, no obstante su actividad sea fuente de riqueza. Además, veíamos, la *desvalorización* del mundo del trabajador se comporta en razón directa a la *valorización* de lo que produce, de manera que, mientras más objetos produce el trabajador, es menos lo que posee y más su dependencia del capital, que no es sino el producto de este trabajo, es decir, *trabajo acumulado*. <sup>264</sup> La objetivación del trabajo resulta, entonces, la pérdida del objeto, su servidumbre, y la realización se manifiesta como desrealización.

Todas estas consecuencias —continúa Marx— se encuentran implícitas en el hecho de que el trabajador se comporta hacia el *producto de su trabajo* como hacia un objeto *ajeno*». <sup>265</sup>

Se encuentran implícitas en esta premisa, precisamente porque este comportamiento explica que mientras más trabaja el obrero más fuerte se hace el mundo de objetos ajenos a él, mundo que ha creado mediante su actividad, y más pobre se torna él y su universo interior. De la misma forma en que el hombre, mientras más pone en Dios, menos retiene para sí, el obrero, mientras más coloca en el producto de su trabajo, menos conserva en sí mismo; «pone su vida en el objeto; pero ahora, su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto». <sup>266</sup>

«La *enajenación* del trabajador en su producto —anota entonces Marx— no significa solamente que su trabajo se traduce en un objeto, en una existencia *externa*, sino que ésta existe *fuera de él*, independiente de él, como algo ajeno y que adquiere frente a él un poder propio y sustantivo; es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil». <sup>267</sup>

<sup>263</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 596 (cursivas de Marx).

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 631 (cursivas de Marx).

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 596 (cursivas de Marx).

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> *Ibidem*, pp. 596-597 (cursivas de Marx).

De esta manera, el obrero crea un mundo de productos que se le enfrentan como una potencia ajena, como un poder independiente de él. El obrero produce constantemente riqueza, objetos, una fuerza que se le torna extraña, ajena, y que se le impone, dominándolo y explotándolo.<sup>268</sup>

«El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza* —indica Marx más adelante—, sin el *mundo exterior sensible*. Es esta la materia sobre la que se realiza su trabajo, sobre la que éste actúa, a base de la cual y por medio de la cual produce... Pero, así como la naturaleza brinda los *medios* de vida del trabajo, en el sentido de que éste no puede *vivir* sin objetos sobre los cuales se ejerza, brinda también, de otra parte, los *medios de vida* en un sentido más estricto, el de los medios de subsistencia física del propio *trabajador*».<sup>269</sup>

La vida y el trabajo del obrero, su existencia física y su capacidad de trabajo, entonces, dependen de la naturaleza inorgánica, sin embargo, al interior de las relaciones humanas y sociales de producción en la sociedad capitalista burguesa, el trabajador, en la medida en que más se apropia de esta naturaleza, mediante su actividad productiva, más se va privando de ella y, en consecuencia, restándose tanto sus medios de vida como el material de su trabajo.<sup>270</sup>

La actividad material del hombre, su trabajo dentro de las condiciones del capitalismo, se irá presentando así a Marx como una actividad productiva enajenada, como una pérdida de lo humano. Por esto, Marx reprocha a Hegel que no ha visto el lado negativo del trabajo, y se distancia, en este sentido, de la concepción hegeliana.<sup>271</sup> «El proceso de alejamiento del concepto de enajenación de su significado hegeliano —escribe Rossi al respecto— tiene su origen en el hecho de que la enajenación es ahora una objetivación *expropiadora* y *hostil*... una objetivación, por consiguiente, cuyo *valor negativo* es *definitivo*, pleno, no, como en

<sup>268</sup> Mario Rossi, analizando estos párrafos, recuerda interesantes pasajes de *El Capital*, extractos que queremos recordar aquí en la medida en que nos documentan sobre la continuidad de este escrito con los desarrollos del pensamiento de Marx, por una parte, y, por otra, en cuanto nos entregan elementos interpretativos que complementan el contenido de los párrafos que hemos citado. «Nos hallamos ante una de las mejores páginas de los *Manuscritos* —dice Rossi—. Su importancia es la de presentarnos, de forma ya casi definitiva, conceptos que Marx no abandonará ya... «El obrero mismo —agrega, citando *El Capital*— produce constantemente *riqueza objetiva en forma de capital*, poder que le es extraño, que le domina y explota, y el capitalista produce con igual constancia la *fuerza de trabajo en forma de fuente subjetiva de riqueza*, separada de sus medios de objetivación y de realización, abstracta, que existe en la pura y simple corporeidad del obrero, en resumen, produce al obrero como *obrero asalariado*». Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 350-352.

<sup>269</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 597 (cursivas de Marx).

<sup>270</sup> «Por tanto —leemos en el texto de Marx—, cuanto más vaya el trabajador *apropiándose* por medio de su trabajo el mundo exterior, la naturaleza sensible, más irá sustrayéndose los *medios de vida* en el doble sentido de que, mientras de una parte el mundo exterior sensible deja de ser cada vez más un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* para éste, de otra parte va dejando de ser también en mayor medida *medio de vida* en sentido directo, medio para la subsistencia física del trabajador». *Ibidem*, p. 597 (cursivas de Marx).

<sup>271</sup> Cfr. Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 352.

Hegel, *positivamente*, impulso al progreso; no, como en la *Fenomenología*, el movimiento por el que el siervo, en el trabajo, imprimía a la cosa su propia forma, que desde aquella se reflejaba en su conciencia. El impertérrito optimismo hegeliano no halla confirmación en la condición enajenada del obrero asalariado». <sup>272</sup>

Podemos observar que esta concepción de la enajenación como pérdida de lo humano sólo es posible porque el trabajo no es representado como una categoría meramente económica, como la sola producción de riquezas —a la manera en que es entendida por la economía política, por ejemplo—, sino como una actividad que encierra la condición humana propiamente tal (y, en este sentido, que aprueba «la tesis de Hegel de que el hombre es el producto de su propio trabajo».) <sup>273</sup> Para penetrar en este aspecto de la actividad productiva, iremos examinando la diferencia entre la objetivación del trabajo y su enajenación, cuestiones que se revelarán en el curso de la exposición de los otros niveles implicados en esta alienación, y sobre la cual los párrafos que hemos recién citado ya nos entregan algunos elementos que retener; la naturaleza, veíamos, es la base material sobre la cual el trabajador realiza su trabajo y se objetiva, en el sentido de que convierte en objeto su actividad. Pero, por otro lado, mediante este mismo proceso el hombre se subordina a su objeto en un doble sentido, pues, por un lado, de la naturaleza adquiere sus medios de subsistencia física, sus medios de vida, y, por otro, adquiere el material de su trabajo. <sup>274</sup> Así, esta producción de objetos independientes, hace posible la existencia de una forma enajenada de la actividad productiva.

Avanzando un poco más, una segunda dimensión de la enajenación del trabajo, es el extrañamiento contenido en la esencia misma de esta actividad, en el propio acto de producción.

*«La economía política —escribe Marx— oculta la enajenación contenida en la esencia misma del trabajado por cuanto que no considera la relación directa que media entre el trabajador (el trabajo) y la producción... El trabajador no podría*

<sup>272</sup> *Ibidem* (cursivas de Rossi).

<sup>273</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 147.

<sup>274</sup> «El trabajador [es] vasallo de su objeto —escribe Marx—; en primer lugar, porque adquiere así un *objeto de trabajo*, es decir, trabajo, y en segundo lugar, porque obtiene *medios de subsistencia*. Por tanto, en primer lugar, porque puede existir como *trabajador* y, en segundo lugar, porque puede existir como *sujeto físico*. El quid de este vasallaje está en que sólo en cuanto *trabajador* puede subsistir como *sujeto físico* y sólo en cuanto *sujeto físico* es trabajador». Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 597 (cursivas de Marx).

enfrentarse al producto de su actividad como algo ajeno si ya en el acto de la producción no se enajenara a sí mismo, puesto que el producto no es sino el resultado de la actividad... En la enajenación del objeto del trabajo se resume simplemente la enajenación, la alienación que va implícita en la actividad misma del trabajo». <sup>275</sup>

La enajenación, entonces, no se manifiesta sólo en el objeto, en el resultado del trabajo, sino también en la propia actividad productiva. De esta manera, de la enajenación de los productos Marx pasa a analizar la enajenación de la actividad misma del obrero, la enajenación que media entre el trabajador y su propio acto de producción; relación que es, en definitiva, la esencia misma del trabajo.

«¿En qué consiste, pues, la alienación del trabajo? —se pregunta Marx— En primer lugar, en que el trabajo es algo *exterior* al trabajador, es decir, algo que no forma parte de su esencia; en que el trabajador, por tanto, no se afirma en su trabajo, sino que se niega en él, no se siente feliz, sino desgraciado, no desarrolla al trabajar sus libres energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. El trabajador, por tanto, sólo se siente él mismo fuera del trabajo, y en éste se encuentra fuera de sí. Cuando trabaja no es él mismo y sólo cuando no trabaja cobra su personalidad. Esto quiere decir que su trabajo no es voluntario, libre, sino obligado, *trabajo forzoso*. No constituye, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino simplemente un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a él». <sup>276</sup>

Debemos partir observando, antes de comentar el párrafo recién citado, y justamente para entender más precisamente su contenido, que la actividad productiva, el trabajo en un estado no enajenado, es, en primer lugar, la respuesta humana ante una necesidad, un medio para satisfacerlas; un primer despliegue de ese «primer hecho histórico» al que se referirá Marx en *La ideología alemana*. <sup>277</sup> Necesidades que, por otra parte, se harán específicamente humanas en la medida en que superen su inmediatez. «Para que el hombre satisfaga propiamente sus necesidades —anota en este sentido Sánchez Vázquez— tiene que liberarse de ellas superándolas, es decir, haciendo que pierdan su carácter meramente natural, instintivo y se vuelvan específicamente humanas. Ello quiere decir que la necesidad propiamente humana

<sup>275</sup> *Ibidem*, pp. 597-598 (cursivas de Marx).

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 598 (cursivas de Marx).

<sup>277</sup> El primer hecho histórico —escribirá Marx en *La ideología alemana*— es... la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres ... Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico». Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 28-29.

tiene que ser inventada o creada». <sup>278</sup> La necesidad, entonces, surge aquí como una condición del desenvolvimiento de la *praxis*, y, así, podemos apuntar, de desenvolvimiento de la historia. Pero, y esto es importante de retener, «la fuerza impulsora de la situación existente es la conciencia de una necesidad... una férrea necesidad, pero no una necesidad externa a los hombres, sino más bien una necesidad que ellos sienten en su conciencia». <sup>279</sup> La producción —y encontramos aquí una segunda observación en cuanto a la objetivación del trabajo—, crea, por la fuerza impulsiva de la necesidad, un mundo de objetos, pero, también, en este proceso de creación continua de necesidades diversas, el hombre *se va construyendo a sí mismo*. Este último aspecto, que vale la pena subrayar y que representa un elemento esencial de la filosofía de la *praxis*, se enfatizará aún más cuando abordemos la próxima dimensión de la enajenación, la del hombre en cuanto ser genérico.

Si volvemos al párrafo que estamos comentando, las indicaciones que acabamos de introducir hacen ya evidente este primer sentido en que la enajenación del trabajo constituye una pérdida de lo humano; al interior de las relaciones del trabajo industrial, del «trabajo forzoso», «obligado», «no voluntario», y del que el obrero huye «como de la peste tan pronto como deja de sentirse obligado a trabajar por la coerción física o por cualquier otra clase de coerción», <sup>280</sup> el hombre no desarrolla sus «libres energía físicas y espirituales», y, aún más, el trabajo constituye «un medio para satisfacer necesidades exteriores a él». En este sentido, la actividad material en las condiciones del trabajo capitalista no es sino una práctica enajenada, una acción que no responde ya a esa «férrea necesidad» que el hombre siente en su conciencia. El trabajo aquí pertenece a otro, al igual que lo hace el mismo trabajador; en definitiva, en el trabajo enajenado, el obrero se pierde a sí mismo. Es éste, podemos agregar, el meollo de la trabazón existente (o quizás, más precisamente, de la distinción existente) entre la *praxis*, categoría fundamental de nuestra investigación, y la actividad productiva en su forma capitalista enajenada.

<sup>278</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 150.

<sup>279</sup> Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 15.

<sup>280</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 598.

«Llegamos pues —concluye Marx—, al resultado de que el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando mora bajo un techo y se acicala, etc., y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal. Lo animal se convierte para él en lo humano y lo humano en animal».<sup>281</sup>

El extrañamiento de la actividad misma del obrero compromete así la humanidad de esta actividad, sus energías físicas y espirituales; es la enajenación de su «vida personal», pues, como dice Marx en una línea tremendamente sugerente, «¿qué es la vida [si no] actividad?».

<sup>282</sup> El trabajo, la práctica material, es la actividad vital del hombre.

De las dos dimensiones del trabajo enajenado que hemos hasta ahora revisado, Marx deriva ahora una tercera, desprendida de las anteriores, y que se refiere a la enajenación del hombre en cuanto ser genérico.

«El hombre es un ser genérico —observa Marx—, no sólo en cuanto que, tanto práctica como teóricamente, convierte el género en objeto suyo, sino también —lo que no es más que otra manera de expresar la misma cosa— por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente actual, por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia un ser *universal*, y, por tanto, libre».<sup>283</sup>

Pero, ¿en qué consiste esta universalidad que convierte al hombre en un ser genérico?, nos podemos preguntar.

«La universalidad del hombre —dice Marx— se manifiesta en la práctica cabalmente en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo *inorgánico*, tanto en cuanto es 1) un medio de la vida directa, como en cuanto es 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir».<sup>284</sup>

<sup>281</sup> *Ibidem*, pp. 598-599.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 599. «Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, que es el trabajo, en dos aspectos. 1) La relación entre el obrero y el *producto de su trabajo*, como un objeto ajeno y dotado de poder sobre él. Esta relación es, al mismo tiempo, la que le une al mundo sensible, a los objetos de la naturaleza, como a un mundo ajeno, enfrentado a él de un modo hostil. 2) la relación entre el trabajo y el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la que media entre el trabajador y su propia actividad, como una actividad ajena que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal —pues ¿Qué es la vida [si no] actividad?— como una actividad vuelta contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece. La autoenajenación, como más arriba la enajenación de la *cosa*». *Ibidem*, p. 599 (cursivas de Marx).

<sup>283</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

<sup>284</sup> *Ibidem*, pp. 599-600 (cursivas de Marx).

Entonces, la vida genérica consiste en que el hombre vive de la naturaleza inorgánica, cuyos elementos forman parte de su conciencia teórica, así como de su vida práctica. Es decir, la naturaleza inorgánica representa el objeto tanto de la ciencia natural, como del arte y de la actividad productiva, del trabajo. En este sentido dice Marx que la naturaleza es el cuerpo *inorgánico* del hombre, donde se entrelaza tanto su vida física como su vida espiritual. Pero, esta realización de las fuerzas genéricas, su exteriorización y creación de un mundo de objetos, permite, una vez más, la posibilidad de esta actividad en su forma enajenada; allí, la distinción capital entre objetivación y enajenación.

«Por cuanto que el trabajo enajenado —continúa Marx— 1) enajena al hombre la naturaleza, y 2) se enajena a sí mismo, sus propias funciones activas, sus actividades vitales, le enajena también el *género* humano, convierte, para él la *vida genérica* en medio para la vida individual. En primer lugar, enajena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, hace de la segunda, en su abstracción, el fin de la primera, considerada también en su forma abstracta y enajenada. Vemos, en efecto, en primer lugar, que el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva*, sólo se le presenta al hombre como *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que engendra vida. En el tipo de la actividad vital se contiene todo el carácter de la especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solamente como *medio de vida*». <sup>285</sup>

La «actividad libre y consciente», dice Marx, «es el carácter genérico del hombre». El hombre, en efecto, a diferencia del animal, hace de su actividad vital, de su vida productiva, y de su *praxis*, el objeto tanto de su voluntad como de su conciencia; «despliega una actividad vital consciente». <sup>286</sup> Es esta conciencia la que diferencia su actividad de la actividad de los animales. En este sentido es, entonces, un ser genérico, un ser que sólo en cuanto es consciente su actividad es libre. Estos contenidos: libertad, universalidad y conciencia, se expresan en la actividad productiva, y definen al hombre como ser genérico. De esta manera, en el trabajo enajenado, que no es libre, sino forzado, se enajena el género humano. Y, en cuanto «la vida productiva es la vida genérica», la actividad en que se contiene todo el carácter de la especie, el trabajo enajenado, que convierte esta vida en un medio para la existencia individual, enajena

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 600 (cursivas de Marx).

<sup>286</sup> *Ibidem*.

tanto la vida genérica como la vida individual; «el trabajo deja de ser una vida *universal* genérica, para convertirse en una actividad individual, privada». <sup>287</sup>

«Es precisamente en la elaboración del mundo de objetos donde el hombre se acredita realmente como un *ser genérico* —dice Marx más adelante—. Esta producción es su vida genérica laboriosa. A través de ella se revela la naturaleza como obra *suya* y su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*, en cuanto que, no limitándose a contemplarse intelectualmente como en la conciencia, sino viéndose activo y laborioso, se ve realmente duplicado y, por tanto, dentro de un mundo creado por él. Por eso, el trabajo enajenado, al arrebatar al hombre el objeto de su producción, le arrebató su *vida genérica*, su objetividad genérica real, y convierte su superioridad sobre el animal en la inferioridad de ver que se le sustrae su cuerpo inorgánico, la naturaleza». <sup>288</sup>

En el mundo de objetos creados por el hombre, entonces, se objetiva su ser genérico. De manera que, al sustraerle al obrero el resultado de su trabajo, su producto, se le arrebató también su vida genérica. Por consiguiente, apuntará Marx...

«El trabajo enajenado 3) Convierte el *ser genérico del hombre*, tanto la naturaleza como su capacidad espiritual genérica, en un ser *ajeno* a él, en un *medio* para su *existencia individual*. Enajena al hombre su propio cuerpo, como la naturaleza exterior a él, como su ser espiritual, su *ser humano*. 4) Consecuencia directa de ello es que el hombre se enajena el producto de su trabajo su actividad vital, su ser genérico; se enajena *del hombre*». <sup>289</sup>

Conviene introducir inmediatamente aquí algunas observaciones sobre la influencia del humanismo de Feuerbach en los *Manuscritos*, indicaciones que nos ayudan a ir precisando con mayor rigurosidad el sentido de las propuestas de Marx. Para este objeto, el análisis de Mario Rossi nos entrega importantes elementos interpretativos. «Que el hombre es un «ser genérico» porque hace del género su objeto —señala—, ya lo había dicho Feuerbach... [Él], sin embargo, veía a la «genericidad» del hombre en el hecho de la religión, en su capacidad para convertir en su propio objeto el Ser supremo, y, por consiguiente, a sí mismo, a su propia universalidad». <sup>290</sup> En la alienación religiosa, por tanto, la objetivación se queda fuera del

<sup>287</sup> José Manuel Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 232.

<sup>288</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 601 (cursivas de Marx).

<sup>289</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

<sup>290</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 357.

hombre, porque éste proyecta su esencia universal y divina en una figura ajena, en un ser superior.

Los *Manuscritos* también han presentado al hombre como un ser genérico, que convierte al género en su objeto, pero, a diferencia de Feuerbach, Marx concibe esta apropiación del género como objeto en un sentido no sólo teórico, sino también *práctico*. «El hombre es un ser genérico», —dice— «en cuanto que, tanto *práctica* como teóricamente, convierte el género en objeto suyo». Y de esta manera, agrega que «la universalidad del hombre se manifiesta en la *práctica* cabalmente en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico». «El texto en cuestión —comenta Rossi— tiende a una superación de Feuerbach cuando dice «en la práctica», es decir, en la concreción práctica que se añade a la teoría de la objetivación... Esta concreción —continúa— es necesaria... como *determinación* de lo que se demostrará que ha sido arrebatado al hombre en el trabajo enajenado». <sup>291</sup> La enajenación de la que habla Marx, entonces, se manifiesta también «en el mundo real de la práctica», en «la relación práctica real con otros hombres»; es un desdoblamiento del hombre no sólo teórico, sino también práctico.

Además, esta concreción práctica permite a Marx representarse la objetivación como un problema en que la relación del hombre con la naturaleza es fundamental. «Feuerbach —apunta también Rossi— había dicho que el «objeto» de un ser constituye su esencia... Esto entrañaba dos consecuencias: en primer lugar, que la relación del hombre con la naturaleza, aunque su importancia era grande dentro de la concepción del filósofo, no hallaba un *modo específico* de expresión en la relación de objetivación, no jugaba un papel decisivo en esa forma específica de objetivación que constituye la esencia del hombre a diferencia, por ejemplo, de la de los animales. En este caso, la religión juega un papel más importante, y en cuanto a la relación del hombre con la naturaleza, parece que aquél no supera su animalidad. En segundo lugar, el modo específico de objetivación propio del hombre se conforma en base a una determinación puramente teórica, mientras que la *praxis*... sigue considerada en

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 358.

abstracto, sigue siendo, paradójicamente, una especie de «praxis teórica».<sup>292</sup> Marx, en cambio, al eliminar el aspecto religioso de la relación de objetivación, concibe toda la significación de la interacción entre el hombre y la naturaleza. «La universalidad del hombre —anotaba— se manifiesta en la práctica cabalmente en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo *inorgánico*, tanto en cuanto es 1) un medio de la vida directo, como en cuanto es 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir». La superación de la enajenación que extraña al hombre la naturaleza, su cuerpo inorgánico, entonces, debe determinarse en este mismo ámbito; en la relación entre el hombre y la naturaleza, en el ámbito de la «actividad vital», de la actividad productiva, en la cual el hombre crea sus propias condiciones de vida.<sup>293</sup>

Continuemos ahora revisando el análisis de Marx sobre la actividad productiva. Todavía, una consecuencia más se desprenderá de la enajenación; el extrañamiento del hombre respecto a otros hombres

«Si el hombre se enfrenta a sí mismo —dice Marx— tiene que enfrentarse también al *otro* hombre. Y lo que decimos de la actitud del hombre ante su trabajo, ante el producto de su trabajo y ante sí mismo, vale también para la actitud del hombre ante el otro hombre y ante el trabajo y el objeto del trabajo de este otro hombre».

<sup>294</sup>

Asimismo, si el obrero se ha comportado hacia el producto de su trabajo como hacia un objeto ajeno, significa, en concreto, que se ha comportado hacia ese producto como hacia el objeto de «otro hombre». En este sentido, la enajenación sólo se realiza, se expresa, en la relación del hombre con otros hombres.

---

<sup>292</sup> *Ibidem*, pp. 359-360.

<sup>293</sup> «Las ciencias naturales, por medio de la industria, han influido tanto más, prácticamente, en la vida humana y la han transformado, allanando así el camino para la emancipación del hombre, aunque por este camino no tuviera más remedio que completarse directamente la deshumanización. La *industria* es la relación histórica *real* entre la naturaleza, y por tanto las ciencias naturales, y el hombre». Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 623.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 601.

«En el mundo real de la práctica, la autoenajenación sólo puede manifestarse a través de la relación práctica real con otros hombres... Al enajenarse su propia actividad, hace que el otro, el extraño, se apropie una actividad que no es suya». <sup>295</sup>

Así se manifiesta y se representa en la realidad el concepto de trabajo enajenado. Si el obrero se halla enajenado de su propia actividad, de su trabajo, significa que ésta ha sido apropiada por otro hombre.

«El ser *ajeno* a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo —agrega Marx—, el ser a cuyo servicio se halla el trabajo y que disfruta del producto de éste, sólo puede ser el *hombre* mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador y se enfrenta a él como una potencia ajena, sólo puede ocurrir porque *pertenece a otro hombre que no es el mismo trabajador*. Si su actividad es para él un tormento, tendrá que ser para otro un *placer* y constituir el goce de vida de otro. No es en los dioses ni en la naturaleza donde hay que buscar esta potencia ajena que se alza sobre el hombre, sino solamente en el hombre mismo». <sup>296</sup>

La relación entre el obrero y su trabajo, de esta manera, engendra la relación entre este trabajo y otro hombre, el capitalista, el «no trabajador» y, asimismo, permite la posibilidad de la propiedad privada. Al estudio de esta propiedad, dedicará Marx las próximas líneas.

Llegando a este punto, y expuestos ya los lineamientos fundamentales con que Marx se representa el trabajo enajenado, y en un registro más general de observaciones, conviene anotar aquí algunos elementos más relativos a la actividad productiva.

En los contenidos que hemos revisado, se ha esbozado una representación de la actividad productiva como la acción por la cual el hombre, por una parte, transforma la naturaleza y, por otra —aspecto que nos interesa ahora subrayar—, va construyendo mediante esta misma actividad sus propias condiciones de vida. Una concepción, escribe Sánchez Vázquez, «del hombre como ser práctico que, incluso en su enajenación, se hace a sí mismo con su propio trabajo, es decir, se autocrea *en y por* la producción». <sup>297</sup> Esta afirmación, revela, por cierto, la continuidad de estos escritos con el carácter originario y fundamental de la actividad productiva, así como con el lugar de la esfera de la producción en el conjunto de la vida social, que veremos desarrollado en *La ideología alemana*. «La tesis fundamental de los *Manuscritos* —agrega Sánchez Vázquez en esta dirección—, la transformación del hombre y

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 603.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 602 (cursivas de Marx).

<sup>297</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 149.

del mundo por el trabajo, resulta capital para el desenvolvimiento ulterior del pensamiento de Marx..., es decir, para la formación de su concepción de la historia humana como obra del desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales que los hombres contraen en la producción». <sup>298</sup>

Por otra parte, de esta relación entre el hombre y la naturaleza en los *Manuscritos*, podemos desprender algunas consideraciones de orden gnoseológico. En su relación con la naturaleza, mediante su actividad transformadora, el hombre se objetiva, produce un mundo de objetos, sus condiciones de vida y a sí mismo.

«En la *industria usual, material*,... tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos útiles, sensibles y ajenos*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre... Se ve como la historia de la *industria* y la existencia *objetiva* de la *industria* ya formada es el *libro abierto* de las *fuerzas esenciales del hombre*». <sup>299</sup>

Pero, esta transformación de la naturaleza, implica, entonces, su humanización. La naturaleza exterior, *en sí*, mediante la actividad productiva, se integra al mundo humano, se convierte en naturaleza para el hombre.

«El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza* —leíamos—, sin el *mundo exterior sensible*».

El hombre, entonces, existe sólo en su relación práctica con la naturaleza, y, por tanto, la naturaleza no interesa a él sino en el marco de esta misma relación. Al margen de ella, al margen del hombre, la naturaleza no es significativa para él. Y no quiere esto decir —tengamos cuidado—, que la naturaleza no exista fuera de la actividad práctica del hombre, sino que ella, «considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es *nada* para éste».

300

«Ni la naturaleza —objetivamente— ni la naturaleza subjetivamente existe de modo inmediatamente adecuado al ser *humano*». <sup>301</sup>

<sup>298</sup> *Ibidem*, pp. 149-150.

<sup>299</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (*Escritos de juventud*), p. 623 (cursivas de Marx).

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 655.

El estatuto que adquiere la naturaleza en los *Manuscritos*, entonces, es el de «naturaleza *antropológica*»...

«La naturaleza —dice Marx—, que se gesta en la historia del hombre —acta de nacimiento de la sociedad humana— es la naturaleza *real* del hombre; de ahí que la naturaleza, tal como se gesta por medio de la industria, aunque sea en forma *enajenada*, sea la verdadera naturaleza *antropológica*». <sup>302</sup>

La naturaleza significativa, según Marx, es la naturaleza humanizada, es decir, la naturaleza que es objeto y producto de su trabajo. Y en esta misma medida, la naturaleza es también objeto de conocimiento. En otras palabras, el hombre sólo conoce la naturaleza en cuanto entra en relación con ella. Por esto, para Marx *las ciencias de la naturaleza no son sino ciencias humanas*.

«Realidad *social* de la naturaleza —escribe— y ciencia natural *humana* o *ciencia natural del hombre* son términos equivalentes» <sup>303</sup>

Lo que nos interesa mostrar aquí, es que de estas indicaciones de la relación entre el hombre y la naturaleza, se puede inferir que Marx, en los *Manuscritos*, se representa la relación entre objeto y sujeto de conocimiento de manera que, por una parte, la naturaleza, el mundo sensible, el objeto, es producto de la *práctica humana*, y, por otra, el sujeto cognoscente es un ente activo, implicado en una relación práctica con la realidad que conoce. Esta representación, aquí sugerida, se desarrollará plenamente en el marco de las críticas al idealismo y al materialismo de la *Tesis sobre Feuerbach*. «El problema sujeto-objeto —escribe Sánchez Vázquez en esta dirección— se plantea en los *Manuscritos*, al estudiar las relaciones entre el hombre y la naturaleza. En las «Tesis sobre Feuerbach», se aborda propiamente como problema de las relaciones sujeto-objeto. En uno y otro plano, Marx llega a la misma conclusión: el segundo término de la relación —naturaleza, en los *Manuscritos*...; objeto, en las *Tesis sobre Feuerbach*— no le interesan al margen de su actividad práctica y, por tanto, tiene para él un carácter antropológico. Este carácter antropológico de la naturaleza

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 624 (cursivas de Marx).

<sup>303</sup> *Ibidem* (cursivas de Marx).

y del objeto —carácter que reciben *en y por* la práctica— determina, a su vez, el carácter antropológico del conocimiento». <sup>304</sup>

Por último, a lo largo de este estudio de los *Manuscritos...* —podemos anotar para concluir—, hemos visto que el trabajo es la «actividad vital» del hombre. Esta actividad, recordémoslo, supera la sola producción de objetos para la satisfacción de las necesidades básicas, para la subsistencia física del hombre. En ella, también, se contiene todo el carácter de la especie, su «genericidad»; su libertad, conciencia y universalidad. Aún en su forma enajenada, produce al hombre y a sus condiciones de vida. Esta concepción, amplia, íntegramente humanista, que considera a la producción no sólo en cuanto reproducción de la existencia física de los individuos, sino como un modo de vida de los hombres, restituye toda su significación a la práctica productiva, y la encontraremos con igual fuerza en nuestro análisis de la esfera de la producción en *La ideología alemana*. «Precisamente este sentido universal —escribe Rossi al respecto—, íntegramente humano y plenamente ético del término de producción —cuyo desconocimiento sólo servirá para engendrar el equívoco de una infravaloración de los valores «espirituales» del hombre por parte del materialismo histórico— constituye la más profunda y decisiva adquisición de Marx en el texto leído: una adquisición recién alcanzada, y cuya completa elaboración comprometerá en gran parte toda su actividad futura». <sup>305</sup>

En este sentido, otros comentaristas de la obra de Marx también han criticado la discontinuidad esencial que se ha visto entre el Marx de los *Manuscritos...* y sus trabajos de posteriores, afirmado, por el contrario, la existencia de una unidad entre este escrito y los desarrollos ulteriores de su pensamiento. <sup>306</sup> De todas formas, con los contenidos abordados en las líneas precedentes, hemos querido mostrar que mediante la constatación del carácter del

<sup>304</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., pp. 151-152 (cursivas de Sánchez Vázquez).

<sup>305</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 361.

<sup>306</sup> «La discontinuidad radical entre el Marx de 1844 y el de 1845 —escribe por ejemplo Sánchez Vázquez— sólo puede establecerse si se rebaja o ignora la contribución de los *Manuscritos* al concepto capital de producción... si eliminamos de los *Manuscritos* los elementos que pueden asegurar esa unidad y se reduce su problemática a una problemática antropológica feuerbachiana». Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., pp. 148-149. «Nosotros no opinamos... que los *Manuscritos* presenten un Marx más «filosófico» que el de *El Capital* —escribe a su vez Rossi— ya que la relación del pensamiento de Marx con la filosofía será siempre, de ahora en adelante, una relación en la que tanto la crítica científica de la economía como la teoría revolucionaria son la filosofía de Marx sin residuos ni lagunas». Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 340.

trabajo enajenado en la sociedad capitalista, Marx ha obtenido importantes elementos para la construcción de su noción de *praxis*, consecuciones que recogerá y sintetizará a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.

## Capítulo VI

***La sagrada familia, un momento de construcción teórica ante el descubrimiento de la *praxis* revolucionaria.***

*La sagrada familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes* (*Die heilige familia oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*),<sup>307</sup> es la primera obra de Marx escrita en colaboración con Friedrich Engels, redactada entre septiembre y noviembre de 1844 en París y publicada por primera vez en febrero de 1845, en Frankfurt.

<sup>308</sup> Su propósito era el de responder a una serie de artículos aparecidos en la *Gaceta general literaria* (*Allgemeine Literatur-Zeitung*), revista fundada por los hermanos Bauer, y en la cual escribía un grupo de jóvenes hegelianos.

En la crítica que *La sagrada familia* dirige a los redactores de esta revista, especialmente a Bruno Bauer, Marx retoma algunos temas que hemos visto esbozados en los artículos de los *Anales franco-alemanes* y del *Vorwärts*. Aquí, debatiendo el llamado «criticismo absoluto» de Bauer, volverá sobre el problema de los factores que intervienen activamente en la transformación de la sociedad y en el curso de la historia. *La sagrada familia* representa, en este sentido, la primera respuesta teórica ante el descubrimiento de la *praxis* revolucionaria que había tenido lugar en el marco de la polémica sobre la rebelión de los tejedores de Silesia. De este problema, como hemos visto, se infieren inmediatamente una serie de elementos sobre la relación entre teoría y práctica. Así, sin llegar todavía a la síntesis esbozada en las *Tesis sobre Feuerbach*, el texto que comentaremos en las líneas que siguen nos entrega elementos necesarios para la reconstrucción del camino del joven Marx hacia la propuesta de la *praxis* en toda su dimensión.

Bruno Bauer, tras su destitución de las universidades en 1842, había comenzado un proceso regresivo en relación a sus años de actividad más radical, que lo llevó a una actitud de pura crítica como fin en sí misma, alejándolo de todo compromiso concreto. Luego de la publicación de *La cuestión judía* y de sus estudios sobre el cristianismo, nos cuenta David Mc Lellan, «Bauer estaba convencido de que la revolución que él creía haber implantado en el

<sup>307</sup> Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., pp. 71-282.

<sup>308</sup> De los nueve capítulos que componen la obra, Engels escribió sólo los tres primeros, las dos primeras secciones del cuarto, la segunda sección del sexto y la letra B de la segunda sección del séptimo. El resto, es de autoría de Marx. Cfr. Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., tomo ii (*El joven Marx*), p. 473. En total, entonces, el aporte de Engels corresponde apenas a una décima parte de la obra completa. La parte de Engels —nos cuenta Mehring— «abarca menos de un pliego impreso, quedándose asombrado cuando supo que Marx había convertido el folleto en una obra de veinte pliegos». Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., p. 130. En adelante, nos referiremos a *La sagrada familia* como a un texto de Marx.

plano intelectual iniciaría otra revolución en el plano de la práctica. Sin embargo, al recibir escaso apoyo para su causa, y cuando, a finales de 1842 y comienzos de 1843, los periódicos radicales importantes fueron fácilmente suprimidos por el Gobierno, Bauer cambió sus puntos de vista, decidió que el tiempo de la revolución aún no había llegado y se dedicó a un criticismo que no tenía fines políticos inmediatos»,<sup>309</sup> volviéndose, en este sentido, profundamente conservador. De esta manera, en el tiempo de su producción al interior de la *Gaceta general literaria*, Bauer realiza una relectura de la filosofía de la «autoconciencia» en la *Fenomenología* de Hegel, conformando una teoría de la «crítica crítica» que desprecia a la masa humana y que erige a la historia como una suerte de «sujeto metafísico».

En *La sagrada familia* Marx criticará duramente esta versión neohegeliana de la filosofía de Hegel, restituyéndole su valor a la masa, a los hombres, como elementos determinantes en el curso de la historia.

«En primer lugar —anota Marx—, [Bauer] explica la Crítica como el espíritu absoluto y a sí mismo como la Crítica. Así como el elemento de la Crítica es desterrado de la masa, así también el elemento de la masa es desterrado de la Crítica. La Crítica, por tanto, no se sabe encarnada en la masa, sino exclusivamente en un puñado de hombres predestinados, en el señor Bauer y en sus discípulos... De una parte, está la masa, como el elemento material de la Historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte, está el espíritu, la Crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda acción histórica. El acto de transformación de la sociedad se reduce a la actividad cerebral de la Crítica crítica».<sup>310</sup>

Bauer adecua el punto de vista de la autoconciencia de Hegel, convirtiendo a una propiedad humana, a una categoría del pensamiento, a la Crítica, en el sujeto absoluto, en la única realidad, y, así, en el único elemento activo en la transformación histórica. La masa —que no son sino los hombres—, en cambio, es aquí el elemento material, ergo, pasivo, «carente de espíritu y ahistórico». El cambio social, el curso de la historia, entonces, «se reduce a la actividad cerebral de la Crítica crítica». Avanzando aún más, la Crítica se presenta encarnada «exclusivamente en un puñado de hombres predestinados, en el señor Bauer y en sus discípulos». «La actitud de la Crítica —agrega Marx, recalcando esta última observación— y

<sup>309</sup> David Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., p. 64.

<sup>310</sup> Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., p. 152 (cursivas de Marx).

también, por tanto, de la Crítica encarnada, del señor Bruno y Cía., ante la masa es, en verdad, la *única* actitud histórica del presente». <sup>311</sup> Por esto, caracterizará a la propuesta de Bauer como una caricatura de la concepción hegeliana de Historia, y, en tanto, del dogma *cristiano-germánico*.

«La relación entre «espíritu y masa» —anota Marx—,... aquella relación *descubierta* por el señor Bruno no es otra cosa que la *coronación críticamente caricaturizada* de la *concepción hegeliana de la Historia*, la cual, a su vez, no es sino la expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* de la antítesis entre el *espíritu* y la *materia*, entre Dios y el *mundo*. Esta antítesis se expresa, en efecto, por sí misma dentro de la Historia, dentro del mundo de los hombres, de tal modo que unos cuantos *individuos* predestinados se contraponen, como espíritu *activo*, al resto de la humanidad, que es la *masa carente de espíritu*, la *materia*». <sup>312</sup>

«La expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* de la antítesis entre el *espíritu* y la *materia*, entre Dios y el *mundo*», dice Marx, culmina, dentro de la historia, en la concepción de la existencia de «unos cuantos *individuos* predestinados», de un puñado de hombres ilustrados, que se contraponen, «como espíritu *activo*», único sujeto, «al resto de la humanidad», al pueblo ignaro, «que es la *masa carente de espíritu*, la *materia*», el elemento pasivo de la historia. La antítesis entre espíritu y materia, entonces, es el «leitmotiv de la «crítica crítica»». <sup>313</sup> Según Michael Löwy, esta problemática se origina cuando, en 1842-1843, el fracaso de la prensa radical pusiera en evidencia la distancia que se abría entre el pensamiento alemán y la realidad alemana, que, en el lenguaje joven hegeliano, es la distinción entre el espíritu y la masa. <sup>314</sup> Desde aquí, comenzarían a conformarse tres posiciones sobre el problema de los factores que intervienen activamente en la transformación de la realidad; la de Bauer y la *Gaceta general literaria*, que opone a la masa como el enemigo irreconciliable del espíritu crítico; la de Ruge, que concibe a la masa como la base material, que necesita ser educada para realizar la teoría, y que representa el mismo esquema que encontramos de la pluma de Marx en los artículos de los *Anales franco-alemanes*; y una tercera, que vendrá de la mano de la crítica a Feuerbach y al idealismo alemán, que esbozará Marx en las *Tesis* y *La ideología alemana*, y que representará la síntesis dialéctica entre teoría

<sup>311</sup> *Ibidem*, (cursivas de Marx).

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 151 (cursivas de Marx).

<sup>313</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 152.

<sup>314</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 152-153.

y práctica, entre el proletariado revolucionario y la teoría socialista. En este despliegue, *La sagrada familia* constituye el primer momento en que Marx profundiza las ideas apenas sugeridas en el artículo del *Vowärts*. Aquí, criticando tanto la mirada de Bauer sobre este problema como su propio esquema de la «Introducción», en cuanto que —recordémoslo— ambos conciben sólo a la teoría como el factor activo en el desarrollo histórico, elabora una primera respuesta teórica ante esta cuestión; una respuesta que tomará la forma, por ahora, de una oposición tajante frente a la etapa neohegeliana.

«La concepción *hegeliana* de la Historia —dice Marx más adelante— presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto*, el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una *masa* que, inconsciente o conscientemente, le sirve de soporte. Por eso hace que, dentro de la Historia *empírica*, exotérica, discurra una Historia *especulativa*, esotérica. La Historia de la humanidad se convierte en la Historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que queda, por tanto, más allá del hombre real». <sup>315</sup>

En la concepción hegeliana de la historia, vemos, los hombres son la base material pasiva, que sirve de soporte a la historia del «espíritu abstracto». Por su parte, Bauer y los neohegelianos, usando un lenguaje un poco diferente, no hacen más que imitar esto. «A la manera de Hegel —escribe Rubel al respecto—, sus epígonos toman la Historia como testigo de sus verdades «críticas». Convierten la Historia en un sujeto metafísico, del que los individuos reales no son más que vehículos pasivos; procediendo así, hacen gala de su desprecio por las masas humanas, cuyo papel se reduce a ejecutar ciegamente las sentencias de la divinidad llamada Historia». <sup>316</sup> Aún más, la Crítica absoluta, «*coronación críticamente caricaturizada* de la *concepción hegeliana de la Historia*», convierte a la masa en el enemigo del espíritu...

«La crítica absoluta —denuncia Marx— ha declarado a la «masa» como *el verdadero enemigo* del *espíritu*. Y desarrolla esto más en detalle, del modo siguiente: «El espíritu sabe ahora dónde tiene que *buscar su único adversario*: en las ilusiones y en la falta de meollo de la masa». <sup>317</sup>

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 151 (cursivas de Marx).

<sup>316</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*, ed. cit., p. 122.

<sup>317</sup> Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., p. 149 (cursivas de Marx).

Y este rechazo a la acción de la masa en la historia, opera detrás del análisis de Bauer sobre la Revolución Francesa...

«Todas las grandes acciones de la Historia anterior» —anota Marx, dando cuenta de la posición de Bauer—, estaban frustradas *de antemano* y se hallaban condenadas a no alcanzar resultados profundos, porque la masa se había *interesado y entusiasmado* por ellas, o estaban necesariamente condenadas a tener un final lamentable, porque la idea de que en ellas se trataba era de esas que tienen que contentarse con una concepción superficial y tenía que aspirar, por tanto, al aplauso de la masa». <sup>318</sup>

Anunciada así la médula del criticismo absoluto de Bauer, párrafos en que Marx va ya denunciando su inconsistencia, podemos revisar las líneas en que empieza a contraponer su propia perspectiva.

«El *interés* de la burguesía por la revolución de 1789 —escribe en respuesta a la interpretación de Bauer sobre los resultados de la Revolución Francesa—, muy lejos de ser *frustrado*, lo *ganó* todo y alcanzó *los resultados más profundos*, por mucho que se evaporara el *pathos* y se marchitaran las flores *del entusiasmo* con que este interés engrundó su cuna... La revolución sólo se *frustró* para la masa, que no poseía en la *idea política* la idea de su *interés* real, cuyo verdadero principio vital no coincidía, por tanto, con el principio vital de la revolución y cuyas condiciones reales de emancipación se diferencian esencialmente de las condiciones bajo las cuales la burguesía podía emanciparse y emancipar a la sociedad». <sup>319</sup>

En oposición a la visión de Bauer, que explica el fracaso de la revolución de 1789 y de todas las «grandes acciones históricas» por el «interés» que la masa, el «verdadero enemigo del espíritu», depositó en ellas, de acuerdo a Marx, la falta de esta revolución estuvo en que la mayoría de los hombres, la parte más numerosa de la masa, el proletariado y todo el pueblo distinto a la burguesía, «no poseía en el principio de la revolución su *interés real, su propio y peculiar* principio revolucionario, sino *solamente*, una *idea*», es decir, solamente un objeto de momentáneo *entusiasmo* y de una *exaltación* meramente aparente». <sup>320</sup> El enemigo de las grandes acciones de la historia, entonces, lejos de ser la masa, se encuentra en elementos realmente existentes, en los *productos* de su «autohumillación», «autorepobación» y

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 147 (cursivas de Marx).

<sup>319</sup> *Ibidem*, (cursivas de Marx).

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 148 (cursivas de Marx).

«autoexteriorización», existencias concretas que no pueden combatirse con el mero movimiento de la actividad intelectual, con el puro criticismo.

«Como aquellas autoexteriorizaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de un modo exterior —continúa Marx en esta dirección—, la masa tiene que combatirlas también *exteriormente*. No puede considerar estos productos de su autohumillación, en modo alguno, sencillamente como fantasmagorías *ideales*, como simples *exteriorizaciones de la autoconciencia*, y querer destruir la enajenación *material* solamente mediante una acción *espiritualista interior*».<sup>321</sup>

Al absolutizar Bauer a la autoconciencia, a la Crítica, el Espíritu es todo, y la realidad exterior, el mundo, queda reducido a sólo apariencia, a «fantasmagorías ideales», a «exteriorizaciones de la autoconciencia». Marx recalca entonces la existencia real, material, de los productos de la «autohumillación», de las «exteriorizaciones *prácticas* de la masa», mostrando así la inconsistencia de pretender combatirlas mediante la sola actividad intelectual, mediante la sola Crítica, «solamente mediante una acción espiritualista interior», e insistiendo, por tanto, en la necesidad de enfrentarlas prácticamente. De esta manera, Marx restituye el valor activo de la masa, de la actividad *práctica* de los hombres, para la transformación de la realidad social y, por tanto, para el curso de la historia, potencialidad que había sido negada por la Crítica absoluta.

«Para ponerse en pie —escribe Marx también—, no basta con erguirse *mentalmente*, dejando que sobre la cabeza *real y sensible* flote el yugo *real y sensible*, que no podemos hacer desaparecer por ensalmo a fuerza de ideas. Sin embargo, la *Crítica absoluta* ha aprendido de la *Fenomenología* de Hegel, por lo menos, *el arte de convertir las cadenas reales y objetivas, existentes fuera de mí, en cadenas dotadas de una existencia puramente ideal, puramente subjetiva, que se da solamente en mí y, por tanto, todas las luchas externas, sensibles, en puras luchas especulativas*».<sup>322</sup>

Se empieza a desprender de aquí la consecuencia más importante del criticismo absoluto para la relación entre teoría y práctica. La Crítica absoluta, al convertir las «luchas externas» en «luchas especulativas», reduce la práctica, la actividad, solamente a la teoría; es la teoría el único factor activo en el curso de la historia. Marx, lo expresa del siguiente modo...

<sup>321</sup> *Ibidem*, (cursivas de Marx).

<sup>322</sup> *Ibidem*, pp. 148-149 (cursivas de Marx).

«Al crítico crítico —teólogo exprofeso— ni siquiera se le ocurre que exista un mundo en el que *conciencia* y *ser* son cosas distintas, mundo que sigue en pie lo mismo que antes aunque yo suprima simplemente su existencia intelectual, su existencia como categoría, como punto de vista; es decir, aunque yo modifique mi propia conciencia subjetiva, sin hacer cambiar por ello la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, es decir, sin hacer cambiar mi propia realidad *objetiva*, la mía propia y la de los demás hombres. Por eso, la especulativa *identidad mística* de *ser* y *pensamiento* se repite, en la Crítica, como la misma *identidad mística* de la *práctica* y la *teoría*. De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada *categoría* en la «ilimitada generalidad de la autoconciencia»».

323

«La especulativa *identidad mística* de *ser* y *pensamiento*», dice Marx, «se repite, en la Crítica, como la misma *identidad mística* de la *práctica* y la *teoría*». La unidad de la teoría y la práctica que realiza la Crítica absoluta, entonces, no es una unidad real, sino, más bien, una negación de la última, que deja a la actividad intelectual como la única actividad. «Del mismo modo que Hegel había postulado la identidad mística del ser y del pensar —escribe Rubel al respecto—, Bauer y sus epígonos postulan la identidad de teoría y práctica, lo que los incita a despreciar y condenar toda práctica que desconozca la esfera teórica y toda teoría cuyo objetivo no sea la sublimación de las categorías en la «conciencia de sí» universal».<sup>324</sup>

Así, a lo largo de estos párrafos —podemos anotar recapitulando—, Marx ha denunciando los distintos modos en que la Crítica absoluta ha negado a la práctica. «Al enfrentarse críticamente al idealismo y elitismo de los jóvenes hegelianos —señala a propósito Sánchez Vázquez—, Marx y Engels abordan en *La sagrada familia* tres cuestiones fundamentales que afectan vitalmente a la elaboración del concepto de *praxis*. *Primera*: ¿cuál es el elemento activo de la historia que permite transformar la realidad? Para los filósofos «críticos» es la crítica, la actividad teórica, y no la acción real de los hombres. *Segunda*: ¿quiénes son los sujetos activos de esa transformación, o sea, del cambio histórico? Para los neohegelianos es el filósofo «crítico» que, al margen de la masa «acrítica», desarrolla su actividad intelectual. *Tercera*: ¿cómo se ejerce esa actividad «crítica»? Piensan Bauer y consortes como una «crítica absoluta», prescindiendo de todo interés y fuera de toda relación con la acción real, con la práctica. En los tres casos es negada la *praxis*»<sup>325</sup> En efecto, la

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 258 (cursivas de Marx).

<sup>324</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*, ed. cit., p. 122.

<sup>325</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 158.

Crítica absoluta, de una parte, ha reducido la práctica a la teoría, a la actividad intelectual, que es aquí el único factor activo en la transformación de la realidad social. También, ha negado el valor de la masa como sujeto verdaderamente activo y, por último, ha desconocido a la teoría como parte de la actividad real de los hombres.

Marx, en cambio, ha subrayado el valor de los hombres, de la masa, ya no como la base material, pasiva, donde la historia se realiza, sino como los sujetos activos que la construyen.

«La Historia no hace *nada* —dice, por ejemplo, el texto en otro lugar— «no posee *ninguna* inmensa riqueza», «no libra *ninguna* clase de luchas». El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien *el hombre*, el hombre real, viviente; no es, digamos, la «Historia» quien utiliza al hombre como medio para laborar por *sus* fines —como si se tratara de una persona aparte—, pues la Historia *no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos». <sup>326</sup>

Así, también, ha enfatizado a la acción real de los hombres como el elemento determinante en el curso histórico y en la transformación de la realidad social. Con estos elementos, entonces, ha esbozado un conjunto de cuestiones que no pueden sino contribuir a la reivindicación de la práctica, e integrarse así como un momento valioso al interior del camino hacia la noción de *praxis* que estamos reconstruyendo.

Sin embargo, y a pesar de todo el valor de este desarrollo, *La sagrada familia*, hemos dicho, *constituye una primera respuesta teórica ante el problema de la relación entre teoría y práctica*, luego del descubrimiento de la *praxis* revolucionaria; por esta misma condición es, en algunos aspectos, todavía inmadura, y no representa aún la solución final a este problema, la síntesis a la que llegará Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. En *La sagrada familia*, Marx sostiene la escisión de los términos de esta relación entre teoría y práctica, y no, por el contrario, su identidad real, como será subrayada después. «La especulativa *identidad mística de ser y pensamiento* —decía— se repite, en la Crítica, como la misma *identidad mística* de la *práctica* y la *teoría*. De ahí su enojo contra la práctica que pretende ser algo distinto de la teoría y contra la teoría que aspira a ser algo distinto de la disolución de una determinada

<sup>326</sup> Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., p. 149, (cursivas de Marx).

*categoría* en la «ilimitada generalidad de la autoconciencia». No hay aquí, todavía, una unidad de teoría y práctica al interior mismo de la *praxis*, una identidad real, como actividad teórico-práctica, objetiva y subjetiva a la vez. En este momento, por el contrario, Marx ha subrayado la distinción entre el ser y la conciencia, entre el pensamiento y la vida real, y con eso, entre la teoría y práctica. «Al crítico crítico —escribía— ni siquiera se le ocurre que exista un mundo en el que *conciencia* y *ser* son cosas distintas, mundo que sigue en pie lo mismo que antes aunque yo suprima simplemente su existencia intelectual, su existencia como categoría, como punto de vista; es decir, aunque yo modifique mi propia conciencia subjetiva, sin hacer cambiar por ello la realidad objetiva de un modo realmente objetivo, es decir, sin hacer cambiar mi propia realidad *objetiva*, la mía propia y la de los demás hombres». Son, de esta manera, las condiciones reales, «los productos de la autohumillación», lo que se debe cambiar en primer lugar, y no la conciencia.

«Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo —anota Marx—, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre... *Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente*». <sup>327</sup>

En este momento, Marx, que en la «Introducción» demostraba una irremediable confianza en la teoría, en la filosofía, en el pensamiento que debía prender en las masas, como un elemento capaz de transformar la realidad política y social, ahora, en cambio, coloca en la práctica y en el cambio de las circunstancias primero todo el potencial de cambio social. En este sentido, en *La sagrada familia* la dualidad, la escisión entre teoría y práctica permanece, y no encontramos todavía su unidad real.

Avanzando un poco más, podemos apuntar que, el punto de partida teórico de Marx en este texto es, entonces, «el teorema materialista»; <sup>328</sup> un momento, reflexiona Löwy, «de rechazo de la identidad mística, de afirmación de la primacía del «corazón», es decir, de lo material, de lo objetivo, de lo práctico, de las «circunstancias»,... una etapa de la evolución

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 197 (cursivas nuestras).

<sup>328</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 157.

teórica de Marx, etapa necesaria, que representa la reacción radical a la etapa neohegeliana anterior, pero que sigue siendo parcial, «metafísica», porque es todavía incapaz de restablecer la unidad no mística entre el «corazón» y «la cabeza».<sup>329</sup> En efecto, en *La sagrada familia* Marx expresa por primera vez su adhesión a esta perspectiva filosófica, definiendo el sentido preciso que él le adjudica.<sup>330</sup> Esta fase será superada a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, aforismos redactados los primeros meses de 1845, en los que Marx esbozará la síntesis necesaria entre teoría y práctica, así como un conjunto de elementos que dan forma a una *visión de mundo* construida a partir de la noción de *praxis*. A estos textos, hemos dedicado el último capítulo de nuestro trabajo.

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>330</sup> Cfr. Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, ed. cit., pp. 191-202.

## Capítulo VII

**La noción de *praxis* y la filosofía que a partir de ella se construye. Las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.**

## I

Apenas comienza 1845 y nos encontramos con un Marx que, desde la sublevación de los tejedores de Silesia, en junio del año anterior, y a partir de sus contactos con el movimiento obrero francés y sus estudios históricos, políticos y económicos, se desenvuelve en un proceso de evolución político-ideológica que vislumbra ya un punto de llegada. Hemos visto como, en un proceso que transita desde ciertas constataciones concretas hacia reflexiones de un orden, valga la expresión, «más abstracto», ha descubierto a partir de sus análisis políticos de la insurrección de los tejedores que en el proletariado se encuentra el elemento activo de la emancipación, planteándose entonces el problema de la *praxis* revolucionaria y sus consecuencias filosóficas, es decir, de las relaciones entre teoría y práctica. Posteriormente a su artículo del *Wörwarts* y a los *Manuscritos*, vimos que *La sagrada familia* representa la primera tentativa de Marx por resolver teóricamente los problemas vinculados a la *praxis* revolucionaria, constituyéndose en un breve momento de adhesión al materialismo francés. Pero no será sino a partir de *Las tesis sobre Feuerbach*<sup>331</sup> cuando Marx, revisando sus presupuestos filosóficos y recogiendo las adquisiciones conseguidas a lo largo de este camino, estará en condiciones de formalizar «la «esencia práctica» de la historia y de la vida social, de la «sensibilidad» y de la teoría, de la relación entre los hombres con la naturaleza y entre sí»,<sup>332</sup> y esbozará finalmente un «conjunto coherente, una estructura significativa global».<sup>333</sup> De esta «estructura significativa global», que al interior de estas líneas de argumentación la comprendemos como una «visión de mundo» que coloca en su centro a la noción de *praxis*, quisiéramos dar cuenta a lo largo de este apartado.

Comenzando 1845, las tribulaciones de la vida política, una vez más, colocarán a Marx en situación adversa y lo empujarán, también una vez más, a otras tierras. El gobierno prusiano había comenzado a hostigar a una serie de emigrados alemanes vinculados al *Worwärts*. Las autoridades francesas, cediendo a la presión de Prusia, con fecha 11 de enero

---

<sup>331</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., pp. 665-668. Esta edición, que usaremos a lo largo de este escrito, salvo se indique lo contrario, corresponde a la traducción desde el alemán de la primera versión de las *Tesis...*, el manuscrito original de Marx. A la versión que fue publicada por primera vez, Engels le introdujo ciertas modificaciones.

<sup>332</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 174.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

de ese mismo año, les entregaba orden de expulsión. Entre los desterrados se encontraban Marx, Ruge y Bakunin, entre otros. Así, acompañado por su familia —que por entonces se constituía de su esposa, Jenny, y de su primera hija—, Marx traslada su residencia a Bruselas.

334

Pese al difícil panorama político al que se enfrenta, el joven Marx se encuentra en un momento fundamental de su evolución intelectual. Su periplo por París, el conocimiento de las luchas y aspiraciones de su corriente socialista, habían madurado su mirada sobre el movimiento obrero de la década del '40, hasta el punto en que nacía en él una volición insoslayable por emprender una reflexión profunda sobre la inmensa significación teórica de estos aprendizajes. «Su destierro en París había durado poco más de un año —escribe en este sentido su biógrafo Franz Mehring—, pero, con ser tan corto, había sido la etapa más importante de sus años de aprendizaje y peregrinación». <sup>335</sup> En coherencia con esta valoración del periodo parisino, —y si bien no será sino hasta su llegada a Bruselas cuando redactará algunos de sus más importantes escritos, como las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, <sup>336</sup> trabajos a partir de los cuales Marx se alejará definitivamente tanto del esquema jovenhegeliano que le era propio hasta mediados de 1844, como del campo ideológico del materialismo francés—, podemos pensar que, muy probablemente, estando todavía en tierras francesas Marx proyectará los lineamientos fundamentales de los que serán los trabajos en que se ocupará durante los años próximos. En efecto, algunas de las ideas que veremos planteadas en las *Tesis*... se encuentran esbozadas en un apunte redactado por Marx hacia enero de 1845, mientras estaba todavía en París.

- « 1) La autociencia en vez del hombre. Sujeto-objeto —dice el manuscrito—.
- 2) Las *diferencias* de las cosas no son importantes, porque se considera como lo esencial la autodistinción, el distinguir, la actividad del entendimiento. De ahí que Hegel trazara, dentro de la especulación, distinciones reales, que afectan a la cosa [misma].

<sup>334</sup> El arribo de Marx a la región belga no tranquilizaría sin más a sus acosadores. *Ipsa facto* pisaba la ciudad, Marx debió estampar su rúbrica en una declaración en la cual se comprometía a no publicar sobre temas políticos dentro de las fronteras del reino. No obstante, y a pesar de que Marx suscribiera al acuerdo, el gobierno prusiano continuaría hostigándolo durante los meses que restaban de 1845, en busca de su expulsión, esta vez, de Bruselas. Con este escenario por delante, Marx renunciará a su nacionalidad, dejando con ello de pertenecer al Estado de Prusia, para nunca abrazar ninguna otra.

<sup>335</sup> Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., p. 114.

<sup>336</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*, ed. cit.

- 3) La superación de la *enajenación* identificada con la superación de la *objetividad* (lado que será desarrollado principalmente por Feuerbach)
- 4) Tu *superación* del objeto representado, del objeto en cuanto objeto de la conciencia, identificada con la superación *objetiva real* de la *acción* sensible diferenciada del pensamiento, con la *praxis* y la *actividad real* (A desarrollar)<sup>337</sup>.

Al poco tiempo de haber llegado Marx a Bruselas, en los primeros meses de 1845, con 27 años de edad y en residencia semivigilada, redacta las once *Tesis sobre Feuerbach*, breves líneas de profunda significación que, como dice Étienne Balibar, «pertenecen a la órbita del «memorándum», fórmulas que se arrojan sobre el papel para recordarlas y extraer de ellas una inspiración continua». <sup>338</sup> El «cuaderno de notas» que citábamos, así como el conjunto de los contenidos que hemos desarrollado a lo largo de la primera parte de nuestra investigación, sin embargo, nos permite comprender que ellas son fruto de una concepción que venía incubándose hace bastante tiempo. Su laconismo, lo debemos a que no fueron escritas para ser publicadas, sino más bien, de acuerdo a Ernst Bloch, redactadas «muy probablemente en el curso de los trabajos preparatorios para *La ideología alemana*», <sup>339</sup> cercanía que no nos permite considerar a las *Tesis...* y a la *Ideología...* como dos trabajos separados. Estos enunciados «protocolares» permanecerán desconocidos hasta 1888, ocasión en que Engels los adjuntará en el anexo de una segunda aparición de su *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, introduciendo en ellos algunas modificaciones; <sup>340</sup> había encontrado esta «apretada colección de apretadísimas indicaciones», <sup>341</sup> mientras buscaba el manuscrito de *La ideología alemana* para utilizarlo en la elaboración de su crítica a Feuerbach. «He encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el

<sup>337</sup> Karl Marx, «Cuaderno de notas» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, ed. cit., t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 553.

<sup>338</sup> Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000, p. 19.

<sup>339</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 296.

<sup>340</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie)*, Stuttgart, J. H. Dietz, 1888), en *C. Marx, F. Engels. Obras escogidas*, ed. cit., pp. 616-653. Este trabajo de Engels había aparecido por primera vez en 1886 en los cuadernos número 4 y 5 de la revista *Nueu Zeit*. Pero, es en la segunda publicación del texto, en 1888, cuando anexa las *Tesis...*, introduciendo en ellas, como hemos dicho, algunas modificaciones.

Esta primera publicación de las *Tesis*, diferente al manuscrito original, ha circulado ampliamente. Georges Labica, en un trabajo dedicado a estos aforismos, ha realizado una valiosa comparación de ambas versiones, ejercicio que hemos traducido e integrado como apéndice a esta segunda parte de nuestra investigación. Cfr., «Apéndice», pp. i-x de este escrito.

<sup>341</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 296.

apéndice», escribe Engels,<sup>342</sup> tesis «de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo».<sup>343</sup> «En efecto, —dirá Löwy, reafirmando la valoración hecha por Engels— si el Marx de 1842-1844 se mueve aún en el «campo ideológico» del jovenhegalianismo, y si el Marx de la *Sagrada familia* se une momentáneamente al materialismo del siglo xviii, las *Tesis sobre Feuerbach* constituyen el proyecto de una nueva *Weltanschauung*. En este sentido son, valga la expresión, el primer texto «marxista» de Marx, es decir, el primer escrito en el que están esbozados los fundamentos de su pensamiento filosófico «definitivo», ese pensamiento que Gramsci, en sus *Quaderni del carcere* nombra con la feliz expresión de *filosofía de la praxis*».<sup>344</sup>

Una vez reunidos Marx y Engels en Bruselas, en la primavera de 1845, emprendieron juntos un viaje a Inglaterra que se prolongó por un mes y medio. Fue éste un viaje de estudios en el cual Marx se sumergió en las lecturas —ya comenzadas en París— de los economistas ingleses, y en el cual ambos se pusieron en relación con el movimiento cartista y algunas figuras del socialismo. Engels, durante su primera estancia en Inglaterra entre 1842 y 1843,<sup>345</sup> había colaborado con algunos periódicos vinculados a socialistas y cartistas —como el *New Moral World* y el *Northern Star*—, contactos que, una vez retomados, permiten que los dos amigos se internen rápidamente en el mundo de los partidos obreros y del socialismo inglés.

346

Al regreso de su viaje por Inglaterra, Marx y Engels deciden principiar un trabajo en el cual, en lo que será también y quizás fundamentalmente una suerte de autocrítica, analizar en común las diferencias inconciliables que se alzaban entre la nueva concepción filosófica que

<sup>342</sup> Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., p. 615.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit. p. 164.

<sup>345</sup> «Engels pasó en Inglaterra, durante su primera estancia, veintidós meses seguidos, época que viene a representar en su vida lo que para Marx representó el año de destierro en París», escribe Franz Mehring refiriéndose a esta primera permanencia de Engels entre los ingleses. «Ambos se habían formado en la escuela de la filosofía alemana —proseguirá el biógrafo—, y arrancando de ella habían llegado en el extranjero a resultados idénticos; Marx se compenetró con las luchas y las aspiraciones de la época de luz de la Revolución Francesa; Engels estudiando la industria inglesa». Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, ed. cit., p. 121.

<sup>346</sup> Los apuntes de Marx dan cuenta de la profusa cantidad de lecturas realizadas y autores estudiados durante la primera mitad de 1845. «Una serie de cuadernos de anotaciones y extractos de lectura —anota Maximilien Rubel—, escritos entre febrero y junio de 1845, nos informan sobre la orientación de sus investigaciones. Entre los autores franceses cuyas ideas registra con todo cuidado figura Eugène Buret, Ch. Ganihl y sobre todo François Quesnay; más numerosos son los extractos de obras inglesas, en especial de autores como John E. Bray, Th. Cooper, J. R. Mac Culloch, John Stuart Mill, Robert Owen y Andrew Ure». Maximilien Rubel, *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*, ed. cit., p. 133.

en ellos estaba madurando, y la filosofía de la izquierda hegeliana. «Resolvimos —escribirá Marx catorce años más tarde— elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica. Este propósito se llevó a cabo en forma de una crítica a la filosofía poshegeliana». <sup>347</sup> Así, entre septiembre de 1845 y mayo de 1846 redactaron *La ideología alemana*, páginas que permanecieron sin publicar hasta mucho después de la muerte de ambos. Entre 1902-1903, aparece por primera vez un extracto de su contenido, incluido en *Dokumente des Sozialismus*, de Bernstein. Pero, no se conocerá en su totalidad sino hasta 1932, cuando es publicada íntegramente por MEGA, en más de 500 páginas y en edición crítica. «El manuscrito, dos gruesos volúmenes *in octavo*, —escribe Marx recordando el destino de esta obra—, ya había arribado desde mucho tiempo atrás al lugar donde debía ser editado, en Westfalia, cuando recibimos la noticia de que un cambio de condiciones no permitía su impresión. Dejamos librado el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más de buen grado cuanto que habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión». <sup>348</sup> Mediante las críticas dirigidas a la filosofía alemana, entonces, Marx logra superar también las etapas anteriores de su itinerario intelectual.

Los once aforismos que componen las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, figurando, como decíamos, «fórmulas que se arrojan sobre el papel para recordarlas y extraer de ellas una inspiración continua», trazan los ejes que Marx desarrolla en *La ideología alemana*, lineamientos que mantendrá hasta sus últimos trabajos. Es en la inteligencia de esta unidad que comprendemos la necesidad de estudiar su contenido en conjunto. Las *Tesis* y *La ideología alemana*, por otra parte, vienen a constituir el momento de culminación y síntesis de los elementos que, en este proceso de formación y maduración de la noción de *praxis* y la concepción filosófica que sobre ella se levanta, hemos venido identificando y rastreando, desde que Marx fuera estudiante de doctorado en Berlín.

---

<sup>347</sup> Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 68.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

## II

Siendo un borrador no dispuesto para ser publicado, las *Tesis* se enlazan unas con otras continuamente, deviniendo de ahí el problema al que se han visto enfrentados todos los intérpretes de Marx que se han querido consagrar al estudio de estos enunciados; ¿cómo ordenarlos? «Es una cuestión antigua y moderna —dice Bloch— cómo tienen que ordenarse las *Tesis*. Porque tal como se nos ofrecen, destinadas no a la publicación, sino a la clarificación personal, las tesis se entrecruzan en muchos puntos. A veces aportan el mismo contenido en otro lugar, y no siempre hacen visible el principio de división y sucesión». <sup>349</sup> En este sentido, nos gustaría retener para esta exposición la intuición de Löwy, cuando escribe que, «desde un punto de vista estrictamente «lógico», el análisis de la *Tesis* debería hacerse desde lo «abstracto» hasta lo «concreto»», <sup>350</sup> pero, la «evolución misma de Marx se efectuó en el otro sentido: su punto de partida fueron los análisis políticos del artículo del *Vorwärts* que lo condujeron, después, a revisar sus presuposiciones feuerbachianas a nivel abstracto». <sup>351</sup> Este es el recorrido intelectual de Marx que hemos venido rastreando, y no debemos perder de vista que, al interior de estas líneas de argumentación, el conocimiento de la práctica revolucionaria de diversas corrientes socialistas ha obrado en Marx como un importante catalizador de las posteriores reflexiones sobre sus presupuestos filosóficos.

Sin duda, uno de los temas más importantes que abordan las *Tesis sobre Feuerbach* corresponde a aquellos problemas relativos al conocimiento. En la primera y la quinta tesis, Marx se referirá a la concepción de objeto, de sujeto, y de la relación cognoscitiva que entre ellos se establece en el proceso de conocimiento, tanto en el materialismo tradicional, como en el idealismo hegeliano. Estas reflexiones propondrán una clave de lectura sobre la operación cognitiva que situará a la *praxis* en el centro del problema de la intuición, de la actividad de los sentidos o sensibilidad. Sin embargo, en el origen de este examen a nivel gnoseológico de las que fueran las matrices filosóficas más influyentes de su recorrido intelectual, se encuentra su análisis de los procesos políticos de los movimientos insurgentes del socialismo europeo, y su descubrimiento, principalmente a partir de la insurrección de los trabajadores de Silesia, de

<sup>349</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., 2004, p 301.

<sup>350</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 165.

<sup>351</sup> *Ibidem*.

la categoría de *praxis revolucionaria* del proletariado; la sublevación de los tejedores había facilitado a Marx un ejemplo flagrante de la función transformadora de la *praxis*. El corolario más propiamente político y social de estas observaciones —que establece la ««esencia práctica» de la historia y de la vida social»—, <sup>352</sup> Marx lo expondrá sintéticamente en la tercera de sus *Tesis*...

«La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación —escribe— olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*». <sup>353</sup>

La propia formulación utilizada por Marx acusa la raíz fundamentalmente política de la categoría de *práctica revolucionaria*, pues, tal como se presenta en este párrafo, la noción de *praxis* «fija las condiciones de una verdadera transformación social», <sup>354</sup> definiéndose la *práctica revolucionaria* en la unidad, en la «coincidencia», entre el «cambio de las circunstancias» y «el cambio de los hombres mismos». «La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos —leíamos en Marx—, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*». La *praxis*, entonces, instituyéndose como el elemento transformador de la sociedad, se nos presenta aquí, primero, como una categoría de inmensa significación política y social. Volvamos sobre las primeras líneas de la tercera tesis y revisemos también algunos pasajes de *La ideología alemana*...

«La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación —leíamos— olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella».

«Las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias —dirá a su turno en *La ideología alemana*—. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado es el fundamento real de lo que los

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>353</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana*... ed. cit., pp. 666.

<sup>354</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 178.

filósofos se representan como la «substancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que los filósofos se rebelen contra él como «autoconciencia» y como el «Único».<sup>355</sup>

El diálogo aquí se sostiene con —o en oposición a— el materialismo del siglo xviii y un esquema que piensa al hombre como producto del medio, de la educación y de las circunstancias ambientales, sociales y, en definitiva, de condiciones externas. Busca restablecer, en cambio, a la actividad humana, a la *praxis*, como el verdadero demiurgo de la historia, rompiendo así con estas tradiciones que enfrentan la omnipotencia de la educación a la pasividad de los hombres, modelados por las circunstancias exteriores. Este es el problema de la «inversión de la *praxis*», es decir, el problema de que el mundo, producto de la actividad práctica de los hombres, se convierte finalmente en el medio que los condiciona. «Las circunstancias las hacen cambiar los hombres y... el educador necesita, a su vez, ser educado». La *praxis* se revierte, se «trastoca», transformando a los propios seres humanos que la realizan, los que al modificar las condiciones sociales en las que se encuentran van modificándose a sí mismos, constituyéndose una *relación inmanente en que el educador es educado por su propia acción*.<sup>356</sup> «No es posible —anotará Giovanni Gentile, comentando las *Tesis*...— que el educador no haya sido educado. He aquí, que la *praxis*, por su naturaleza, se invierte (*si rovescia*). Ella opera: se fija en un objeto; entra en contradicción, que de sí misma se resuelve en una síntesis; educador, educado, educadoeducador (*educatoeducatore*). Tal es el desarrollo necesario de la *praxis*».<sup>357</sup> Lo que educa entonces al educador son las circunstancias concretas que enfrenta en su *praxis*. El educador *es* educado por *su propia acción*, y no moldeado por el medio, por otros hombres o por una parte superior de la sociedad.

Antonio Labriola nos muestra el problema de las relaciones de determinación entre el hombre y el mundo en el pensamiento de Marx y, contribuyendo a una lectura del marxismo tributaria de la tradición historiográfica italiana, ha expresado una aguda comprensión sobre

<sup>355</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...*, ed. cit., p. 41.

<sup>356</sup> Cfr., Jaime Massardo, Lorena Fuentes, «Inmanencia y trascendencia de la *praxis*. Observaciones sobre la concepción de la historia en Vico y Marx», in *Andamios*, revista de investigación social del Colegio de humanidades y ciencias sociales de la Universidad autónoma de la Ciudad de México; *dossier*, «Teorías de la historia», vol iv, n° 8, junio 2008, pp. 33-60.

<sup>357</sup> Giovanni Gentile, *La filosofía de Marx. Studi critici*, ed. cit., p. 87.

las complejidades y matices del problema de la «inversión de la *praxis*». «La historia es el hecho del hombre —escribe en el marco de sus reflexiones sobre el materialismo histórico— en cuanto que el hombre puede crear y perfeccionar sus instrumentos de trabajo, y con tales instrumentos puede crearse un ambiente artificial que después reacciona en sus complicados efectos sobre él y, así como es, y poco a poco se modifica, en ocasión y condición de su desarrollo... Las obras de los hombres, en cuanto congregados, reaccionan sobre los mismos hombres. Sus adquisiciones e inventos —agrega—, creando modos de vivir sobrenaturales, produjeron no tan sólo hábitos y costumbres (vestidos, cocimiento de alimentos y demás), sino que también relaciones y vínculos de coexistencia, proporcionados y convenientes al modo de producir los medios de vida inmediata... Produciendo sucesivamente los diversos ambientes sociales, es decir, los sucesivos terrenos artificiales —agrega en este preciso sentido—, el hombre ha producido al mismo tiempo las modificaciones de sí mismo». <sup>358</sup> Estas reflexiones, y los contenidos que hemos revisado en la primera parte de nuestra investigación, nos permiten así captar toda la significación de los párrafos de Marx, que, no pudiendo sino estar penetrados por las adquisiciones teóricas ya alcanzadas, incluyen tanto el cambio revolucionario como la transformación de la naturaleza mediante el trabajo.

La perspectiva que instala Marx con respecto a este problema rompe con el círculo del determinismo en que se encontraba inmerso el materialismo francés, reconociendo, por una parte, la fuerza que las circunstancias ejercen sobre los hombres, pero sin perder de vista, por otra, que han sido ellos mismos los que, con su acción, han creado estas circunstancias, conservando entonces la posibilidad de transformarlas revolucionariamente. «Las circunstancias condicionan —escribe Sánchez Vázquez—, pero en cuanto que no existen las circunstancias en sí, al margen de los hombres, ellas, a su vez se hallan condicionadas». <sup>359</sup> «Al afirmarse que los educadores deben ser educados —continúa—, se rechaza que el principio del desarrollo de la humanidad se encarne en una parte de la sociedad, que no exija también su propia transformación... La negación de este dualismo —así como de la concepción de un sujeto transformador que permanece él mismo sustraído al cambio—,

<sup>358</sup> Antonio Labriola, *Del materialismo histórico*, versión al español de Octavio Falcón, México, Grijalbo, 1971, p. 32.

<sup>359</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., pp. 176-177.

entraña la idea de una *praxis* incesante, continua, en la que se transforma tanto el objeto como el sujeto. Al transformar el hombre la naturaleza... transforma su propia naturaleza, en un proceso de autotransformación que jamás puede tener fin». <sup>360</sup> «Las circunstancias que modifican al hombre son, al mismo tiempo, modificadas por él —agregaré por último—... es el hombre, en definitiva, quien hace cambiar las circunstancias y se cambia a sí mismo. Por este fundamento humano común coinciden el cambio de las circunstancias y el cambio del hombre mismo». <sup>361</sup>

Avanzando todavía más, en la noción de *praxis*, que la experiencia política, la crítica al Estado hegeliano, los estudios económicos, el contacto con el movimiento obrero y las discusiones sobre los elementos activos y pasivos en la transformación de la sociedad —recordémoslo— habían ayudado a anidar, Marx descubre, superando las concepciones filosóficas más importantes de los años de su primera juventud, el estatuto de la verdadera actividad humana, una actividad que no será ni solamente teórica, intelectual, al pensar del hegelianismo y sus epígonos, ni meramente pasiva, contemplativa, como creía Feuerbach y los materialistas del siglo xviii, sino una unidad real entre teoría y práctica, una actividad objetiva y subjetiva a la vez. Esta categoría, cuya dimensión política y social vimos expuesta concisamente en la tercera de las tesis, se encuentra, en efecto, en oposición abismante con la concepción de actividad de Feuerbach y los materialistas del siglo xviii, y distante también de su contraparte idealista en el joven hegelianismo. <sup>362</sup> De esta manera, Marx se verá impelido hacia un examen que, desenvolviéndose en un terreno ahora más intrínsecamente epistemológico, irá revelando la riqueza de la *operación cognitiva* que supone la *praxis*.

Para internarnos en estos problemas, revisemos primero la quinta tesis, en que Marx reconocerá, aunque sólo relativamente, el mérito de Feuerbach, al alejarse, insatisfecho, del mero pensamiento abstracto...

---

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>361</sup> *Ibidem*.

<sup>362</sup> «Después de haber sido, sucesivamente, idealista alemán y materialista francés —anota Löwy— Marx formula, en la Tesis iii... nada menos que el «germen genial de una nueva concepción del mundo», que supera, «negándolas» y «conservándolas», las etapas anteriores de su pensamiento y del pensamiento filosófico de los siglos xviii y xix» (Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 167). «Esta actividad «objetiva», —escribe en otro lugar— esta práctica históricamente decisiva, humanamente esencial, está en contradicción flagrante con el esquema de Feuerbach, que no conoce más que dos categorías: La actividad teórica, espiritual, de la «cabeza» y la práctica egoísta, «pasiva», tosca, «judía». *Ibidem*, p. 165.

«Feuerbach no se da por satisfecho con el *pensamiento abstracto* y recurre a la *contemplación (Anschauung)*; pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana *práctica*». <sup>363</sup>

Feuerbach, ha advertido la necesidad de transitar desde el terreno puramente conceptual, del «pensamiento abstracto», lugar privilegiado de la filosofía idealista y la mayoría de sus compañeros neohegelianos, hacia el mundo sensible, concreto, material. «No está contento —escribe Bloch— con el ser sólo cabeza y quiere poner los pies en el suelo intuido... La intuición —continúa—, no el concepto que la reproduce, es y sigue siendo el comienzo, ante el que tiene que justificarse todo conocimiento materialista. Esto lo había recordado [Feuerbach] en una época en la que todo sendero universitario resonaba con el eco de espíritu, concepto y más concepto». <sup>364</sup> Sin embargo, ya hacia el final de esta tesis, Marx nos instruye sobre la debilidad gnoseológica del materialismo feuerbachiano; «no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana *práctica*». Esta crítica, la pondrá Marx aún más de relieve en la primera tesis...

«La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) —dice allí— reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung)*, no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva (gegenständliche)*. Por eso, en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad «revolucionaria», de la actividad «crítico-práctica»». <sup>365</sup>

Michael Löwy, en *La teoría de la revolución en el joven Marx*, realiza una traducción de la quinta y la primera tesis que nos aporta valiosos elementos para comprender el sentido preciso de estos párrafos. En este trabajo, el autor indaga en los matices semánticos de la categoría alemana *Sinnlichkeit*, un concepto que si bien es traducido por muchos intérpretes de Marx

<sup>363</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 667.

<sup>364</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 302.

<sup>365</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit. pp. 666-667.

como «la realidad», «lo sensible», «la materialidad», es entendido por Löwy como la «sensoriedad» o «sensibilidad», nociones estas últimas que, como veremos, se refieren a la relación entre los sentidos y el mundo intuitivo.<sup>366</sup> Su profundización en esta categoría, nos permitirá llegar a una comprensión más precisa de la crítica que esboza Marx contra la manera en que el materialismo de Feuerbach concibe la relación cognoscitiva entre objeto y sujeto de conocimiento. Revisemos aquí su propuesta...

«Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación* (*Anschauung*); pero no concibe la sensoriedad (*Sinnlichkeit*) como una actividad práctica, como actividad sensorial humana».<sup>367</sup>

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto (*Gegenstand*), la realidad, la sensoriedad (*Sinnlichkeit*), bajo la forma de *objeto* (*Objekt*) o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo....».<sup>368</sup>

«El sentido de estos «aforismos» —dice Löwy— no se capta plenamente... más que si se toma en consideración la doble significación del término *Sinnlichkeit*, en Feuerbach y Marx: por una parte, «lo sensible», el mundo sensible, lo concreto; por otra..., «la sensibilidad», la actividad (o la pasividad) de los sentidos, su «facultad subjetiva»... La mayoría de los traductores —continúa — se atienen a la primera posibilidad,... lo que conduce a absurdos manifiestos: ¿acusará Marx al materialismo pasado de no captar el mundo sensible, concreto, más que como contemplación o «intuición»? Evidentemente, no es el *mundo sensible*, sino la relación entre los sentidos y este mundo, es decir, la *sensibilidad*, lo que es pura contemplación en los materialistas «antiguos»».<sup>369</sup> Así entonces, el análisis de Löwy, insistiendo en la importancia de captar todas las acepciones del vocablo alemán *Sinnlichkeit*, nos ayuda a alcanzar una adecuada comprensión de la crítica esbozada en estas tesis, que, a la luz de estas precisiones

<sup>366</sup> Por ejemplo, la traducción de las *Tesis...* que hace Wenceslao Roces, cuyo texto hemos venido utilizando, transcribe el término *sinnlichkeit* como «lo sensible», en la primera tesis, y como «lo sensorial», en la quinta. Así mismo, otros autores, como Rubel o Molitor, siguen esta misma línea, traduciendo el vocablo alemán como la «realidad concreta y sensible», uno, y «la materialidad», el otro. Cfr. Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 171.

<sup>367</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, traducción tomada de Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 170.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., pp.170- 171.

semánticas, apunta hacia la pasividad con que el materialismo anterior se ha representado la sensibilidad, la relación del hombre con el mundo.

La comprensión cabal de la crítica que Marx realiza a los materialistas, incluido Feuerbach, en cuanto a su forma de entender la relación entre objeto y sujeto de conocimiento, sin embargo, obedece a la profundización en otro aspecto que peligra quedar velado por una traducción imprecisa del original; el significado de los vocablos alemanes *gegenstand* y *objekt*. Ambos términos, muchas veces traducidos al español indistintamente como «objeto», contienen importantes diferencias interpretativas, diferencias que, al utilizar esta denominación diversa, creemos que Marx buscaba justamente resaltar; mientras designar la realidad sensible como *objekt* es entenderla como un objeto exterior o independiente de la actividad práctica, referirse a ella como *gegenstand* es comprenderla, por el contrario, como producto de esta actividad y, de esta manera, íntimamente ligada al hombre. «*Objekt* —anota Sánchez Vázquez— es el objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad; el objeto es aquí lo que se opone al sujeto; algo dado, existente en sí y por sí, no un producto humano. La relación que corresponde ante este objeto exterior y subsistente de por sí —continúa Sánchez Vázquez— es una actitud pasiva por parte del sujeto, una visión o contemplación. El sujeto se limita a recibir o reflejar una realidad; el conocimiento no es sino el resultado de la acción de los objetos del mundo exterior sobre los órganos de los sentidos... La crítica de Marx al materialismo tradicional incluyendo al de Feuerbach estriba, pues, en que... ve lo real, en el objeto, el «otro» del sujeto, algo opuesto a él, en vez de considerarlo subjetivamente, como el producto de su actividad». <sup>370</sup>

Precisamente esta forma de concebir la relación cognoscitiva, es para Marx «la falla fundamental de todo el materialismo precedente». Esta tradición filosófica, a su juicio, «sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad», que es producto de la actividad de los hombres, y la «sensoriedad», la «sensibilidad», la relación entre el mundo y los sentidos, «bajo la forma de *objeto (Objekt)*», es decir, como objeto en sí, exterior al hombre, «o de la contemplación (*Anschauung*)», como recepción pasiva del mundo en los sentidos, y no como «actividad

---

<sup>370</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., pp. 169-170.

*humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo*». «La «gnoseología» de Feuerbach y del antiguo materialismo —escribe Löwy—, como la presentan las *Tesis*, entiende la realidad social y natural como *puro objeto*, la sensibilidad del sujeto como *contemplación* pasiva y el conocimiento teórico como simple *interpretación* de lo real». <sup>371</sup>

En *La ideología alemana*, Marx volverá a dedicar algunos párrafos a esta principal debilidad gnoseológica que encuentra en el materialismo precedente. El problema de la relación entre sujeto y objeto, y de la concepción misma de objeto de conocimiento, es descrito por Marx esta vez en términos todavía más explícitos...

«La «concepción» feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra, a la mera sensación... No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial». <sup>372</sup>

La crítica de Marx se conduce, por una parte, contra el papel meramente pasivo que, en el materialismo de Feuerbach, se concede al sujeto cognoscente, y contra la concepción, dentro de esta misma tradición, del mundo sensible como simple objeto de contemplación. La «sensoriedad», para Marx, no es la mera contemplación; el objeto de conocimiento es producto de la actividad humana, y en esta misma condición se encuentra en la relación cognoscitiva con el hombre. Marx, entonces, reclama la necesidad de sustituir esta concepción de la realidad del materialismo precedente, por una concepción subjetiva del mundo sensible, por *una comprensión del objeto como práctica humana*, y por una concepción, entonces, del hombre como sujeto activo, no sólo contemplativo, sino productor de la realidad que conoce.

El aspecto subjetivo, activo, del sujeto, anotaba Marx en la primera tesis, ha sido desarrollado «de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo». Examinemos nuevamente un fragmento del párrafo en cuestión, para revisar ahora la crítica

<sup>371</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p.170.

<sup>372</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...*ed. cit., pp. 46-47.

que, también en cuanto a sus concepciones de conocimiento, dirige en oposición al idealismo...

«... De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal».<sup>373</sup>

En esta breve alusión al idealismo que encontramos en la primera tesis, Marx reprocha la abstracción de su noción de actividad y, por tanto, de su noción de sujeto activo. El idealismo, ha considerado a la actividad subjetiva en el proceso de conocimiento, sin embargo, dice Marx, «no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal». La «actividad» del sujeto del idealismo es la actividad del pensamiento, de la conciencia, y su mundo sensible, un objeto creado por dicha actividad, es un producto de la actividad del Espíritu, de la «Idea». A esta tradición, Marx reclama entonces la necesidad no ya de desarrollar el lado activo del sujeto en la relación cognoscitiva, ni de concebir al objeto como un producto de su actividad, sino de considerar a esta «actividad» como una «actividad sensorial humana», como «práctica».<sup>374</sup>

Giovanni Gentile, dialogando con Benedetto Croce y Antonio Labriola en su *La filosofía de Marx. Studi critici*, trabajo que data de finales del siglo XIX, dedica algunas líneas a la interpretación de estas fallas fundamentales de las que Marx acusa a la teoría materialista e idealista del conocimiento y que, por su especial elocuencia, nos permitiremos citar en extenso. «¿Cuál era en el fondo el reproche que Marx dirige al materialismo en la teoría del conocimiento? —se pregunta Gentile—. Éste: de creer que el objeto de intuición sensible, la realidad exterior sea un *dato* y no un *producto*; de suerte que, entrando en relación con este dato el sujeto debería limitarse a una pura visión, léase un simple reflejo (*rispecchiamento*),

<sup>373</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 665.

<sup>374</sup> «El *concepto de actividad* así subrayado por Marx en la tesis 1 —escribe Bloch a propósito de esta problemática— procede de la teoría del conocimiento idealista; no de la teoría del conocimiento idealista en absoluto, sino sólo de la desarrollada en la Edad Moderna burguesa. Porque este concepto presupone como base una sociedad en la que la clase dominante se ve o quisiera verse en actividad, es decir, en el trabajo» Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 303. «Marx —continúa Bloch—, desde luego, pone en claro con evidencia que la actividad burguesa no es una actividad total, adecuada. Y no puede serlo precisamente porque es sólo *apariencia* de trabajo, porque la creación de valor no procede nunca del empresario, sino de los campesinos, artesanos y, finalmente, del obrero asalariado. Y porque la circulación de mercancías en el mercado libre, abstracta, cosificada, intrincada, no permite, en último término, más que una relación pasiva, externa y abstracta con ella. La tesis 1 subraya por eso: el reflejo gnoseológico de la actividad no podía ser, por ello, más que un reflejo abstracto, «ya que el idealismo no conoce, naturalmente, como tal la verdadera actividad sensible». Y, sin embargo, también Feuerbach, el materialista burgués, que quiere escapar del pensamiento abstracto, que busca objetos reales en lugar de objetos cosificados, deja la actividad humana fuera de este ser real, no entendiéndola «como actividad objetiva»». *Ibidem*, p. 305.

permaneciendo en un estado de simple pasividad. Marx en suma reprocha a los materialistas, y entre ellos a Feuerbach, de concebir el sujeto y el objeto del conocimiento en una posición abstracta y por lo tanto falsa. En tal posición, el objeto sería opuesto al sujeto y sin ninguna relación intrínseca con éste, puesto que sería encontrado, visto, de manera puramente accidental. Pero ese sujeto, privado de su objeto ¿de qué es el sujeto? Y ese objeto, privado de su sujeto ¿de qué es el objeto? Sujeto y objeto son dos términos correlativos donde uno implica necesariamente al otro... Es necesario pues concebirlos en sus relaciones mutuas de las cuales se esclarece su naturaleza... cuando se conoce, se construye, se hace un objeto, el objeto es pues el producto de el sujeto; y puesto que no hay sujeto sin objeto, es necesario agregar que a medida que éste hace o construye el objeto, el sujeto se construye a sí mismo. La realidad, según Marx, es pues una producción subjetiva del hombre; pero es la producción de la actividad sensible (*sinnliche Tätigkeit*), no del pensamiento, como lo creía Hegel y los otros idealistas». <sup>375</sup>

Mihailo Markovic, en un trabajo titulado *Dialéctica de la praxis*, también dedica locuaces líneas a este problema. «La mayoría de los teóricos del conocimiento en la filosofía premarxista —dice—, se movían entre dos posiciones gnoseológicas fundamentales: un *realismo* acrítico, que postula un objeto «en sí» y se pregunta cómo puede el sujeto llegar a un conocimiento adecuado del objeto, y un *criticismo no-realista*, que parte del sujeto como algo indudablemente dado e indaga las vías y formas mediante las cuales construye el objeto o bien se llega al conocimiento de este... Esta abstracción es, ante todo, el concepto del sujeto puro, del yo puro. El sujeto sólo puede ser algo en relación con lo que él conoce, vive o quiere. Todo elemento de su contenido, todo proceso de la percepción sensible, del pensar, del querer y del obrar lleva el sello del objeto que lo condiciona y según el cual se rige; en esa medida, el objeto está ya implícito en el sujeto. Y por cierto tanto más cuanto que el sujeto está socialmente determinado... No menos contradictoria y carente de contenido es la abstracción del objeto puro (absoluto). Un objeto que no mantuviese alguna relación con el hombre sería algo totalmente indeterminado: la «cosa en sí» de Kant. Aun cuando se tratase de objetos de la

---

<sup>375</sup> Giovanni Gentile, *La filosofía de Marx. Studi critici*, ed. cit., pp. 73-78.

naturaleza como, por ejemplo, las rocas, la tierra, el agua, los astros, etc., de cuya existencia antes del surgimiento de la humanidad como después de su eventual desaparición de ninguna manera podemos dudar, es un hecho que tan solo conocemos en cuanto están en relación con nosotros. Para proclamarlos objetos puros y absolutos deberíamos excluir la totalidad de sus características, pues todas ellas contienen elementos subjetivos: color, solidez y compacidad, formas tridimensionales del sistema de coordenadas dentro del cual son localizables, y el tiempo de su duración. Y si, de esta manera, abstrajésemos todas sus cualidades y características estructurales, borraríamos también todas sus distinciones recíprocas y obtendríamos solo un «algo» completamente indeterminado y abstracto. Con todo, sin embargo, el «algo» es también un concepto humano y tiene cierto significado humano. Ya Hegel hizo una crítica precisa y profunda de la concepción kantiana de la «cosa en sí»: la así llamada cosa en sí es sólo la cosa pensada como abstracción vacía». <sup>376</sup>

Fundamentalmente, entonces, Marx desliza su crítica hacia el punto de partida igualmente abstracto que el idealismo y el materialismo, incluido el de Feuerbach, presentan en sus concepciones gnoseológicas; una debilidad común de dos filosofías contrapuestas. Las concepciones de «mundo sensible» y de «sensoriedad» de estas filosofías, escinden a sujeto y objeto de conocimiento. Pero Marx comprende la realidad como producto de la *praxis* humana, situando así a esta actividad en el origen del mundo sensible y en el centro de las relaciones de conocimiento. Sujeto y objeto, de esta manera, ya no están nunca más escindidos, sino, más bien, unidos sustantivamente en una relación cognoscitiva y práctica —porque la «sensoriedad», veíamos, es ya una actividad práctica— en que uno y otro se requieren necesariamente, una relación que podemos llamar también *inmanente*, porque, como decía Gerntile, «en la filosofía de la *praxis*, cuando sujeto y objeto son concebidos en sus relaciones necesarias, una ley no puede determinarse sino como *ley inmanente de las cosas mismas*». <sup>377</sup> Marx, entonces, partirá no ya del sujeto abstracto o del objeto abstracto, sino de la *práctica*, de la «*actividad humana sensorial*», de la «*actividad humana sensible*», de la «*actividad práctica social de los individuos concretos e históricamente dados*»; a saber, de la

<sup>376</sup> Mihailo Markovic, *Dialéctica de la praxis*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, pp. 15-17.

<sup>377</sup> Giovanni Gentile, *La filosofía de Marx. Studi critici*, ed. cit., p. 102. (cursivas nuestras)

*praxis*. «Marx —anota Markovic— no pasa entonces de una categoría abstracta a otra sino que inquiere primero qué es el objeto en sí, luego qué es el sujeto y, finalmente, cuáles son las relaciones concretas entre ambos. Parte pues de algo concreto: *las actividades —de los hombres— bajo condiciones materiales históricamente determinadas*». <sup>378</sup> En efecto, leemos en *La ideología alemana*...

«Las premisas de las que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogma, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía putamente empírica». <sup>379</sup>

Podemos acceder al conocimiento del «mundo de los hombres», subrayémoslo, porque nosotros mismos, con nuestra actividad, lo hemos construido. Este nuevo elemento, se engarza con el problema de la relación entre el hombre y la naturaleza, aspecto que habíamos visto desarrollado por Marx en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, pero que tiene en *La ideología alemana* un nuevo despliegue.

«En esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido —escribe Marx—, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple. Así, por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno... las «antítesis de la naturaleza e historia», como si se tratase de dos «cosas» distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las «obras inescrutables altas» sobre la «substancia» y la «autoconciencia», desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima «unidad del hombre con la naturaleza» ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la «lucha» del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente. La industria y el comercio, la producción y el intercambio de las necesidades de la vida se condicionan por su parte y se hallan, a su vez, condicionadas en cuanto al modo de funcionar por la distribución, por la organización de las diversas clases sociales». <sup>380</sup>

«Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio equivoca* —continúa diciendo más adelante—, pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas

<sup>378</sup> Mihailo Markovic, *Dialéctica de la praxis*, ed. cit., p. 20.

<sup>379</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana*...ed. cit., p. 19.

<sup>380</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana*... ed. cit., p. 47.

coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach». <sup>381</sup>

La ««unidad del hombre con la naturaleza» ha consistido siempre en la industria», dice Marx, y el hombre tiene siempre ante sí «una naturaleza histórica y una historia natural», de manera que, entendemos, ninguna puede considerarse como independiente de la otra; historia natural y naturaleza histórica son reductibles, entonces, a una sola, accesible a nuestro conocimiento. Estas formulaciones anticipan, en efecto, la famosa alusión a Giambattista Vico que aparece en *El Capital*, una nota al pie de página que ha dado curso a una serie de reflexiones a propósito de las afinidades y rupturas existentes entre el pensamiento de ambos. <sup>382</sup> Los vínculos y momentos de continuidad entre ellos, desde nuestro punto de vista, se alojan fundamentalmente en una concepción de historia subyacente tanto en Vico como en Marx, y que es comprendida como producto de la actividad de los seres humanos, actividad que —veíamos— supone también *una operación cognitiva*. Fijando los límites y posibilidades del conocer, esta concepción eleva la historia al lugar del terreno propio del conocimiento humano, identificando connaturalmente filosofía e historia, y estableciendo *el carácter inmanente del conocimiento*. El «mundo civil —escribirá Vico en la última redacción de los *Principi di Scienza nuova*— ha sido *hecho* ciertamente *por los hombres*, por lo cual se puede y se debe hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana». <sup>383</sup> El hombre sólo puede conocer lo que realiza o, en otras palabras, «la condición necesaria para conocer de verdad las cosas consiste en producirlas». <sup>384</sup> «El criterio y la regla de lo verdadero —decía Vico en *Dell'antichissima sapienza italica*, un texto de 1710— es *haberlo hecho*», <sup>385</sup> lo que significa, en las palabras de Karl Löwith, que «la verdad o *verum* se mide en lo hecho,

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>382</sup> «Como dice Vico —escribía Marx en *El Capital*— la historia del hombre se distingue del mundo de la naturaleza en que nosotros hemos hecho la primera y no la segunda». Karl. Marx, *El Capital*, México, Siglo Veintiuno, 1975, tomo. i, p. 453. Para un estudio comparado del pensamiento de Marx y Vico, véase con provecho, Giorgio Tagliacozzo (compilador), *Vico y Marx, afinidades y contrastes*, ed. cit.

<sup>383</sup> Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones (Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura della nazioni)*, ed. cit., p. 178.

<sup>384</sup> Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Bueno Aires, Eudeba, 1960, p. 72.

<sup>385</sup> Giambattista Vico, *La antíquísima sabiduría de los italianos (Dell'antichissima sapienza itálica)*, en Giambattista Vico, *Obras*, edición, traducción del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002, vol. 6, p. 139 (cursivas nuestras).

en lo *factum*»,<sup>386</sup> porque para él *verum est ipsum factum*. Si esto es así, el conocimiento al que los seres humanos podemos acceder —en el sentido de *verum*— es la historia —la «historia de las naciones», dirá Vico—, porque somos nosotros mismos los que la hemos hecho (*factum*). Es este el protocolo por el que Vico, aún sin denominarla explícitamente así, introduce la noción de *praxis* en la historia.<sup>387</sup>

Las reflexiones que hemos ido revisando no agotan aún la riqueza de la dimensión más propiamente cognoscitiva de la *praxis*. En la segunda y octava de las tesis, Marx desentraña la verdadera mediación entre pensamiento y acción, entre teoría y práctica; en esta relación, una y otra se presuponen, se implican, oscilan y conforman una unidad. Desplazando el problema de la verdad desde el plano del pensamiento al plano de la acción, y oponiéndose así, por una parte, a una concepción idealista, que mantiene en el campo de la teoría el problema de la verdad del pensamiento, y a una concepción empirista, «conforme a la cual la práctica proporcionaría en forma directa e inmediata el criterio de verdad de la teoría»,<sup>388</sup> Marx configurará una concepción de consistente unidad entre teoría y práctica.<sup>389</sup>

«El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico* —escribe Marx en la segunda de sus *Tesis sobre Feuerbach*—. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*».<sup>390</sup>

<sup>386</sup> Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia (Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie)*, traducido por Norberto Espinoza, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 147.

<sup>387</sup> «La clave maestra de esta construcción filosófica —escribe Giovanni Gentile— reside en el concepto de «praxis»... Nuestro Vico, que habitualmente es alabado únicamente en tanto fundador de la filosofía de la historia, muestra una mirada muy profunda en la materia. En este concepto del conocimiento como *praxis* está toda la razón de su crítica inexorable (*inesorabile*) contra Descartes... Para Vico, el hacer es la condición imprescindible del conocer... Esos principios, ya anunciados en *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), Vico debía luego aplicarlos de una manera admirable en la *Scienza nuova*». Giovanni Gentile, *La filosofía de Marx. Studi critici*, ed. cit., pp. 72-73.

<sup>388</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 174.

<sup>389</sup> «Feuerbach —anota Bloch a propósito de la novedad y superación filosófica de los planteamientos contenidos en la segunda tesis, en cuanto a las relaciones entre pensamiento y acción—había adoptado una actitud negativa ante el pensamiento porque llevaba del individuo a lo general: una valoración nominalista. En Marx, en cambio, el pensamiento no apunta hacia lo general falso, abstracto, sino, al revés, desentraña la conexión esencial mediada del fenómeno, como una conexión que está cerrada todavía a la mera sensibilidad en éste. El pensamiento, que Feuerbach sólo admite como abstracto, es, en tanto que mediado, precisamente algo concreto, mientras que, al revés, lo sensible ajeno al pensamiento es algo abstracto. El pensamiento tiene, desde luego, que llevar de nuevo a la intuición, a fin de probarse en ella —en tanto que penetrada—, pero esta intuición no es tampoco, de ninguna manera, en este final, la intuición pasiva, inmediata de Feuerbach». Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 317.

<sup>390</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...*, ed. cit., p. 666.

«Esta tesis —señala Adolfo Sánchez Vázquez— se desprende de la anterior. Si la *praxis* es fundamento del conocimiento; es decir, si el hombre sólo conoce un mundo en tanto que es objeto o producto de su actividad, y si, además, sólo lo conoce porque actúa, prácticamente, y gracias a su actividad real, transformadora, ello significa que el problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente, en una mera confrontación teórica de nuestro concepto con el objeto, o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no se sale de la esfera misma del pensamiento. Para mostrar su verdad tiene que salir de sí mismo, plasmarse, cobrar cuerpo en la realidad misma, bajo la forma de actividad práctica. Sólo entonces, poniéndolo en relación con la *praxis* en cuanto que ésta se halla impregnada por él, y el pensamiento, a su vez, en la *praxis*, un pensamiento plasmado, realizado, podemos hablar de su verdad o falsedad. Es en la práctica donde se prueba y se demuestra la verdad, la «terrenalidad», del pensamiento. Fuera de ella no es verdadero ni falso, pues la verdad no existe en sí, en el puro reino del pensamiento, sino en la práctica». <sup>391</sup>

El esquema de la relación entre teoría y práctica, sin embargo, no se completa sin examinar y restituir también el lugar y fin del pensamiento. «El criterio de verdad está en la práctica —anota Sánchez Vázquez—, pero sólo se descubre en una relación propiamente teórica con la práctica misma». <sup>392</sup> Sobre esto nos instruye la octava tesis...

«Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica». <sup>393</sup>

Para Marx, la verdad de un pensamiento, entonces, solo se comprueba, al decir de Bloch, con «la posibilidad de mediación de la intuición, es decir, únicamente en aquella sensibilidad que

<sup>391</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 173. Es interesante también el matiz introducido por José Manuel Bermudo acerca de la crítica al criterio de verdad, crítica que señala, al fin, el carácter histórico y por tanto contingente, immanente, parcial, de ésta. «Con frecuencia se encuentra en esta segunda tesis un nuevo, definitivo —y absoluto— criterio de verdad. Esta interpretación nos parece incorrecta... Frente a ella nos proponemos explicar cómo en esta tesis hay un ataque a todo criterio de verdad definitivo, o sea, una reivindicación del carácter *histórico* de la verdad». José Manuel Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, ed. cit., p. 455.

<sup>392</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 174.

<sup>393</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 667.

ha sido *elaborada* teóricamente y se ha convertido así en *cosa para nosotros*. Ésta es, finalmente, la sensibilidad de la *praxis* teóricamente mediada, ganada teóricamente. La función del pensamiento es, por tanto, en mayor medida que la intuición sensible, una actividad crítica, penetrante, excluyente, y la mejor prueba de ello es, por eso, la prueba práctica en este desciframiento. Así como toda verdad es una verdad para algo y no hay ninguna verdad por razón de sí misma, sino como autoengaño o como fantasmagoría, así tampoco hay ninguna prueba plena de una verdad desde sí misma en tanto que meramente teórica. O, con otras palabras: *no hay ninguna plena prueba posible teórico-inmanente*.<sup>394</sup>

En la «comprensión de esta práctica» o, como dirá Labriola, yendo «de la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida»,<sup>395</sup> la perspectiva de Marx sobre el conocimiento colocará a la *praxis* en un lugar privilegiado desde el que se parte y al que se regresa en la operación cognoscitiva. Acudiendo a una frase consabida, podemos decir que ambas proposiciones, en definitiva, elevan a la noción de *praxis* al lugar de «criterio y fin» en el proceso de conocimiento. En rigor, entendemos que si situamos a la actividad humana en el origen de toda relación práctica del hombre con el mundo, esta misma relación en el plano del conocimiento debe inscribirse también en los límites y posibilidades de esa *praxis*. Y, avanzando aún más, es esta concepción de la objetividad fundada en la «actividad humana sensible», unidad del hombre con la naturaleza y unidad también de sujeto-objeto y de teoría y práctica, la que permite a Marx definir su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo.

«Los filósofos —escribe Marx en la onceava de sus tesis— se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*».<sup>396</sup>

Este enunciado con que finalizan las tesis constituye el corolario que cierra el universo de problemas que se desprenden de las relaciones entre teoría y *praxis*. Abstractar esta conclusión del conjunto de las *Tesis* y de las proposiciones políticas y gnoseológicas ahí precisadas, ha desembocado muchas veces en interpretaciones simplistas de su profundo contenido. «La

<sup>394</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 317.

<sup>395</sup> Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 86.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 668.

ruptura decisiva al nivel del «problema del conocimiento» entre Marx y la filosofía del siglo xviii (o toda la «filosofía anterior») —señala en este sentido Michael Löwy— aparece con la Tesis XI»,<sup>397</sup> pero, continúa, «para captar en toda su riqueza las implicaciones de esta frase lapidaria, hay que ir más allá de las interpretaciones corrientes, que, en cierta manera, se quedan en la «superficie».<sup>398</sup> Una interpretación apresurada, junto con convertir el enunciado en una suerte de consigna, ha llegado a una comprensión de su contenido que opone teoría y práctica, como posibilidades mutuamente excluyentes, como la dualidad que justamente Marx busca aquí superar. «El error necesita también ser iluminado, precisamente porque la tesis 11 es la más *importante: corruptio optimi pessima* —anota Bloch en esta dirección—. A la vez, esta tesis es la formulada de modo más conciso, y por eso el comentario de ella tiene que detenerse más en la letra que en las otras tesis. ¿Cuál es, por tanto, el texto literal en la tesis 11?, ¿cuál es su aparente oposición entre conocer y modificar? La oposición no existe, e incluso el término «sin embargo», no contradictorio, sino ampliador, falta en el original de Marx; ni tampoco nos encontramos con un «o lo uno o lo otro»». <sup>399</sup> El razonamiento que opone teoría y práctica, en efecto, visto a la luz del conjunto de la obra teórica de Marx o de todos los contenidos de las *Tesis sobre Feuerbach* que hemos venido examinando, muestra inmediatamente su inconsistencia. Si conocemos el mundo en tanto que actuamos prácticamente sobre él —la primera y quinta tesis ya nos instruían sobre la esencia práctica del conocimiento—, la elaboración teórica, la filosofía, no puede reducirse nunca a una sola interpretación, desunida de esa práctica que define las posibilidades mismas del conocer.

La cuarta tesis, que no habíamos hasta aquí revisado, nos ilumina el camino en esta dirección.

«Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal —escribe Marx—. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, *es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente*. Así, pues, por ejemplo, después de

<sup>397</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 171.

<sup>398</sup> *Ibidem*, pp. 171-172.

<sup>399</sup> Ernst Bloch, Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 328.

descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera». <sup>400</sup>

Al mundo terrenal, leemos, «es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente». No son el «interpretar» y el «transformar», entonces, dos momentos separados, ni posibilidades mutuamente excluyentes, y la *praxis*, comprendida como una «actividad crítico-práctica», permite la síntesis adecuada entre el pensamiento y la acción. «Inclusive la interpretación pretendidamente «pura» —apunta Löwy— tiene consecuencias prácticas: contribuye, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, a la *conservación* del *statu quo* al justificarlo, al atribuirle un carácter «natural» o simplemente al negarse a ponerlo en tela de juicio. En otras palabras, la oposición sugerida por la Tesis XI se sitúa entre una interpretación que contribuye a la perpetuación del estado de cosas existente y una interpretación *crítica* ligada a una *praxis* revolucionaria. En el fondo, ni siquiera se trata de una interpretación «ligada» a una práctica, o «acompañada» por una práctica, sino de una actividad humana *total*, actividad *crítico-práctica* en la cual la teoría *es ya praxis* revolucionaria, y la práctica está cargada de *significación* teórica». <sup>401</sup>

El conjunto de reflexiones que hemos ido revisando —podemos repasar aquí—, dan forma a una concepción de *praxis* que es «*objetiva* (*gegenständlich*) porque «se objetiva» en el mundo real, a diferencia de la actividad puramente subjetiva del espíritu feuerbachiano», <sup>402</sup> que es «*revolucionaria* porque transforma la naturaleza y la sociedad», <sup>403</sup> y que, por último, cuando es «actividad humana total», es también «*crítico-práctica* en tres sentidos: como práctica orientada por una teoría crítica, como crítica orientada hacia la práctica y como práctica que «critica» (niega) el estado de cosas existentes». <sup>404</sup> El punto de partida de nuestro recorrido por las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, se situó en la tercera de las tesis y sus planteamientos medulares sobre una dimensión de la *praxis* que hemos llamado más estrictamente política y social. La lógica de la disertación requirió luego que abordáramos

<sup>400</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 666-667 (cursivas nuestras).

<sup>401</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., pp. 172-173.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> *Ibidem*.

aquellos cuestionamientos gnoseológicos de Marx que nos fueron revelando que la «sensibilidad» es sustancialmente práctica, y que entre sujeto y objeto, así como entre teoría y práctica, existe una unidad connatural. Resueltos estos desarrollos de la noción de *praxis*, que se emplazan al nivel de sus relaciones con la teoría, con el conocimiento, y que nos permiten comprender el trasfondo filosófico de un universo mayor de problemas, podemos regresar al momento en que nos deja la tercera de las tesis, para retomar y concluir ahora la discusión sobre aquellas cuestiones vinculadas a un terreno más propiamente político y sociológico.

«Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica —escribe Marx en la novena tesis—, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil».<sup>405</sup>

«El punto de vista del materialismo antiguo —continúa en la décima— es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social».<sup>406</sup>

El antiguo materialismo (es decir, aquella perspectiva filosófica que ha sido foco de las críticas aquí esbozadas por Marx), al no concebir la sensibilidad como una actividad práctica, coloca a un individuo puramente contemplativo frente al mundo sensible, a la sociedad y las circunstancias, representadas, veíamos, como un realidad exterior e independiente de él como de su actividad. Para el nuevo materialismo —en cambio—, que reconoce que las circunstancias son cambiadas por los hombres y, por tanto, que la vida social es esencialmente *práctica*, el punto de partida es la «sociedad humana» o la «humanidad social», es decir, el conjunto de las relaciones sociales, prácticas, contraídas y creadas por los hombres mediante su actividad. Desde esta perspectiva, en efecto, son los hombres los que en el transcurso de su vidas y mediante su acción, van dando curso a su acaecer como especie y construyendo la historia, transformándose también a sí mismo *con* y *en* esta misma historia.

«Feuerbach —anota Marx ahora en la sexta tesis— resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales».<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 669.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 667.

«Marx nunca entendió la sociedad o la colectividad como un ente *a se* —comenta Mario Rossi—, superpuesto a los individuos que lo componen, al cual éstos se sacrificarían, etcétera. Por el contrario, no cree en otra realidad concreta que en la de los individuos: pero a los individuos quiere considerarlos, justamente, en su concreción real, lo que impone tener en cuenta el hecho de que ningún individuo ha vivido y actuado jamás; más aún, que ningún individuo podría meramente existir, separado de los otros, autónomo, bastándose a sí mismo, tanto desde el punto de vista material como asimismo desde el cultural. La sociedad es, por ende, la interdependencia concreta y real del actuar de los individuos asociados, y asociados con una unión «que pone las condiciones del libre desarrollo y del libre movimiento de los individuos bajo su control»... contraponiendo a la forma burguesa de asociación —unión de individuos «autónomos» y «completos»— la concepción materialista de la relación entre individuo y sociedad». <sup>408</sup>

Con los elementos hasta aquí recogidos, podemos referirnos a un aspecto que, según hemos comprendido la propuesta de la *praxis*, es esencial; la actividad mediante la cual los hombres van construyendo la historia, encuentra su fuerza motriz en la *necesidad*. La *praxis* como fruto de la necesidad, desde nuestro punto de vista, se encuentra en la base de la argumentación de Marx.

«Tratándose de los alemanes —escribe en *La ideología alemana*, dando cuenta del lugar que ocupa la necesidad en el despliegue de la actividad humana y, con eso, de la historia—, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres... Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y con todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde... Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico». <sup>409</sup>

<sup>408</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol iii, (*La concepción materialista de la historia*), p.30.

<sup>409</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana*...ed. cit., pp. 28-29.

La *praxis* es percibida, entonces, como una respuesta humana a necesidades humanas, y es a través de esta «práctica históricamente decisiva, humanamente esencial»,<sup>410</sup> de esta «*praxis* que se desarrolla por la fuerza impulsiva de la necesidad»,<sup>411</sup> que, de acuerdo con estas líneas de argumentación, vamos construyendo nuestra historia. Visto este párrafo, además, a la luz de las adquisiciones ya realizadas por Marx en los *Manuscritos*, donde hemos visto expuestas las primeras alusiones a la necesidad como condición del desenvolvimiento de la *praxis* y, así, de la historia, podemos comprender que la fuerza que impulsa una actividad verdaderamente humana, es la presencia de una necesidad consciente y propia, «una férrea necesidad, pero no una necesidad externa a los hombres, sino más bien una necesidad que ellos sienten en su conciencia».<sup>412</sup>

Señalados estos aspectos, podemos desplazarnos a aquellos planteamiento en que Marx va desnudando el carácter originario y fundamental de la actividad productiva, y señalando el lugar que ocupa la esfera de la producción material en el desarrollo de la vida social...

«Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera —anota en *La ideología alemana*—. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestarse su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción».<sup>413</sup>

Estas líneas colocan así a la actividad productiva en el origen de la historia de los seres humanos, de la historia del hombre que «se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida», producción que «no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos», sino, más

<sup>410</sup> Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., p. 165.

<sup>411</sup> Rodolfo Mondolfo, *Verum factum, desde antes de Vico hasta Marx (Il verum factum prima di Vico*, Guida editori, 1969), Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971, p. 94.

<sup>412</sup> Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, ed. cit., p. 15.

<sup>413</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...*ed. cit., p. 19.

bien, como «un determinado *modo de vida* de los mismos». Se trata aquí, escribe Mario Rossi interpretando las palabras de Marx, «de entender en su auténtico carácter de actividad humana la misma producción de la vida material de los hombres, de suerte que se siga una visión *íntegramente humanista* que no considere ajeno al hombre nada de lo que le pertenece, reintegrando a la dignidad y al rango de actividad racional y transformadora del mundo también y, sobre todo, la *producción de condiciones* de vida que constituye la base de la civilización y de la historia». <sup>414</sup>

Señalado el lugar fundamental de la actividad productiva, resta inquirir sobre la relación que se establece entre las diferentes formas de actividad, cuestiones que nos conducirán al complejo problema de la «determinación», «condicionamiento» o «dominación» de la esfera de la producción material dentro de la vida social en su conjunto. Al interior de las tradiciones marxistas, este problema ha conducido desde temprano a interpretaciones mecanicistas de la compleja relación que se teje entre el «ser histórico» y la «conciencia». Las lecturas en primer grado, suelen identificar un condicionamiento unilateral de la esfera económica sobre las otras dimensiones de la sociedad, olvidando que Marx, si bien reconoce el carácter determinante de la producción material, advierte también que son los hombres los que, mediante la *praxis*, impelidos por la necesidad, van creando las condiciones que se les presentan como «externas» y que a su vez los condicionan. Veamos la formulación que hace Marx de este problema en las páginas de *La ideología alemana*, primer momento de enunciación de una forma de comprender la historia y la ciencia social que se convertirá, según el mismo señalará más tarde, en el «hilo conductor» de sus estudios posteriores.

«Nos encontramos —escribe en *La ideología alemana*—, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son: es decir, tal y como actúan y como producen

---

<sup>414</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., *La concepción materialista de la historia*, p. 24 (cursivas de Rossi).

materialmente y por tanto, tal como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad». <sup>415</sup>

Resulta difícil, al leer estos párrafos de *La ideología alemana*, no recordar aquellos del Prólogo de 1859, donde Marx, dando cuenta de la importancia que posee al interior de su itinerario intelectual este primer desarrollo del problema, volverá sobre la relación entre la actividad productiva y las otras actividades, a saber, entre la esfera de la producción material y las demás dimensiones de la vida social.

«En Bruselas a donde me trasladé a consecuencia de una orden de destierro dictada por el señor Guizot proseguí mis estudios de economía política comenzados en París —anota en este «Prólogo»—. El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, su existencia social lo que determina su conciencia». <sup>416</sup>

«La conciencia —escribía a su turno en *La ideología alemana*—, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos». <sup>417</sup>

Para comprender el sentido de estos párrafos, debemos retener las reflexiones que hemos deslizado en las líneas precedentes a propósito de las concepciones gnoseológicas a las que había arribado Marx en este periodo. Las *Tesis sobre Feuerbach* nos enseñaron, entre otras muchas cosas, sobre el problema de la inversión de la *praxis*, expresado sucintamente en la tercera de las tesis, y sobre la noción de sujeto y objeto de conocimiento, agudo examen sobre la relación cognoscitiva que se resume en la primera y quinta tesis, elementos todos que debemos tener presentes al realizar nuestra lectura sobre el problema de la determinación de la esfera de la producción material en *La ideología alemana*. El «objeto», el «mundo sensible», veíamos, es producto de la *praxis* humana, *ergo*, la «estructura económica» de la que nos

<sup>415</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 25.

<sup>416</sup> Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política* en Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, ed. cit., pp. 66-67.

<sup>417</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 31.

habla Marx no puede sino ser comprendida también como *producto* de esta misma práctica, de la *praxis* de seres humanos que, en su «proceso de vida», contraen determinadas relaciones de producción. No se trata aquí entonces, en absoluto, de entender «estructura económica» como una «cosa» en el sentido de una dimensión autónoma de la vida social, sino, más bien, —y es importante insistir en esto—, como «producto» de estos hombres movidos por la fuerza de la necesidad. Con esto, Marx no desconoce el condicionamiento que el «mundo exterior» ejerce sobre el ser humano... Estas relaciones de producción se vuelven independientes de la voluntad de aquel hombre que las produce, y lo condicionan; aunque la *praxis*, recordémoslo, tiene la posibilidad de trastocarlo, de invertirlo. «También este mundo exterior—escribe en este sentido Bloch— existe con independencia de la conciencia, en tanto que él mismo no aparece bajo la forma del sujeto, pero, desde luego, tampoco sólo «bajo la forma del objeto», sino que representa precisamente la *mediación recíprocamente influyente de sujeto y objeto*, de tal manera que el ser determina, en efecto, por doquier la conciencia, pero, a la vez, el ser histórico determinante, es decir, el económico, contiene en medida extraordinaria mucha conciencia objetiva». <sup>418</sup> «La organización social y el Estado —decía Marx— brotan constantemente del «proceso de vida»». Marx, entonces, al referirse a la «estructura económica» se refiere justamente a ese «proceso de vida», a la producción material de la vida de los hombres como un conjunto de relaciones construidas a lo largo de la historia y no, insistimos, a una realidad exterior a ellos. «Conviene recordar ante todo —nos dice Maximilien Rubel apuntando justamente a este aspecto— que la estructura económica de la sociedad se define como el conjunto de relaciones de producción tal como se hallan determinadas por el estado y el nivel de las fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción —señala— son fundamentalmente relaciones humanas, relaciones entre clases sociales. Es esta totalidad de las relaciones humanas lo que Marx designa como la «base real» de la superestructura ideológica, de las «formas sociales de la conciencia»; y es este mismo conjunto de interrelaciones humanas lo que constituye el basamento del «edificio jurídico y político... Nunca se habrá insistido bastante —agrega— sobre la significación puramente

---

<sup>418</sup> Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. cit., p. 307.

social de lo que Marx llama la «base real» de las conductas y creaciones intelectuales, significación que excluye toda idea de determinismo psicofísico o de causalidad lineal entre las fuerzas materiales y las actitudes y producciones mentales». <sup>419</sup>

«La producción de las ideas y representaciones de la conciencia —escribe Marx más adelante, también en *La ideología alemana*— aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hayan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. *La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real*». <sup>420</sup>

En estos términos Marx va estableciendo la relación que existe entre la esfera productiva, entre el «comportamiento material», y ese universo de ideas y representaciones de la conciencia que constituye la filosofía, el derecho, la moral, la religión y, en definitiva, todas las creaciones espirituales e intelectuales; una relación que, como dice Mario Rossi, lejos de señalar una jerarquización de «*importancia* o de *dignidad* entre estructura y superestructura», establece un vínculo de «*condicionalidad*, lo que es muy diferente». <sup>421</sup> Vínculo de condicionalidad que, como leíamos en palabras de Marx, «la observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto».

«La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad —continúa escribiendo Marx—. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. *No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*». <sup>422</sup>

«La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social —apuntará sobre este mismo problema ahora en el «Prologo» de 1859—. El modo de producción de

<sup>419</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, ed. cit., p. 246.

<sup>420</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., pp. 25-26 (cursivas nuestras).

<sup>421</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol iii, *La concepción materialista de la historia*, p. 26 (cursivas de Rossi).

<sup>422</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., pp. 26-27 (cursivas nuestras).

la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, su existencia social lo que determina su conciencia». <sup>423</sup>

Desde esta perspectiva, el conjunto de ideas y representaciones de la conciencia se encuentra íntimamente ligado a la producción material de la vida y «no tienen su propia historia ni su propio desarrollo» en un sentido autónomo, parcial o independiente de la historia de la *producción* y de los hombres, de la vida en su totalidad. <sup>424</sup> Así representada la relación entre el terreno de la producción material y las demás esferas de la vida, la consecuencia para la discusión de la inversión práctica de la filosofía, y de las relaciones entre teoría y práctica, es inmediata. «Los jóvenes hegelianos —anota Mario Rossi, iluminando este aspecto— siempre sustancialmente idealistas, confiaban en que toda la batalla hubiese de combatirse en el plano de la idea, bien en el sentido de que las condiciones que había que invertir eran condiciones y posiciones de la conciencia, de la cultura, del espíritu... bien, consiguientemente, en el sentido de que la actividad que debía ser invertida era la actividad espiritual de la crítica... Marx puede ahora oponer a sus anteriores compañeros que «todas las formas y los productos de la conciencia pueden eliminarse no mediante la crítica intelectual..., sino sólo mediante la inversión de las relaciones sociales existentes», que, por tanto, «la revolución es la fuerza motriz de la historia», y no sólo de la económica y civil, sino también de la ideal que, como sabemos, no tiene autonomía, sino que está condicionada por aquella». <sup>425</sup> En efecto, Marx, en el inicio de nuestro recorrido por su obra, desde el tiempo de sus estudios doctorales, propuso

<sup>423</sup> Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, introducción de Umberto Curi, ed. cit., p. 67.

<sup>424</sup> Maximilian Rubel, en su *Ensayo de biografía intelectual*, realiza un valioso alcance sobre la perspectiva de Marx en cuanto al problema de la determinación de la esfera de la economía en el conjunto de la sociedad. «Es interesante comparar el texto alemán y la versión francesa de una frase que define el determinismo según Marx lo entiende —escribe Rubel—. Leemos en el texto alemán: *Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt*. En la traducción francesa de *El capital* hecha por J. Roy y que fuera supervisada constantemente por Marx (en el año 1875), la misma frase aparece así: *Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle*. Llama la atención comprobar que *bedingt*, habitualmente traducido por «determinado» o «condicionado», aparece en francés (en la redacción que Marx realiza ocho años después de la edición alemana) como *domine* [domina]. Sin duda —concluye Rubel—, no es por azar que Marx prefirió esta expresión a cualquier otra: se trataba para él de destacar ante todo el papel y la importancia de la *praxis* humana en la génesis de las formas de conciencia, sin que hiciese pensar en un vínculo de causalidad mecánica entre esa *praxis* y las actitudes mentales. Por analogía con esa frase, la mejor manera de traducir la frase que le sigue en el texto es ésta: «No es la conciencia de los hombres las que *domina* su existencia sino, a la inversa, su existencia social la que *domina* su conciencia». Maximilien Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, ed. cit., p. 246.

<sup>425</sup> Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol iii, *La concepción materialista de la historia*, pp.34-35.

el problema general de la relación de la filosofía con el mundo, subrayando la necesidad histórica de la «inversión práctica» de la filosofía. Posteriormente, «luego de haber realizado una experiencia integral y plena de esas mismas posibilidades abstractas de revolución cultural y, por tanto, luego de haber agotado todas las capacidades de la crítica»,<sup>426</sup> llega a la conclusión de que es el terreno mundano, comprendido en su contradicción, el que debe revolucionarse prácticamente. Recordemos, una vez más, que el conjunto de los contenidos que hemos revisado nos han aportado ya el elemento activo de esta inversión; la *praxis* mediante la cual el hombre construye sus propias condiciones de vida. En *La ideología alemana*, en efecto, este factor también ha sido expresado, cuando, anteriormente, leíamos que «las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias».

Descubierto el carácter originario y fundamental de la producción, y la trabazón existente entre ésta y las demás actividades y esferas de la vida social, Marx ha dado cuenta de los elementos constitutivos de *una nueva manera de comprender la historia y la ciencia social*, una historia construida por la acción de los hombres que en su proceso de producción de la vida material van creando y contrayendo determinadas relaciones sociales, trazando así el espiral del movimiento histórico, sin que en ningún momento se recurra a una explicación exterior a la propia actividad de los seres humanos, y una ciencia social que, anclándose en esta misma historia, busque entender la articulación específica que se teje entre la totalidad de las relaciones humanas y las formas de la conciencia, una ciencia social, en definitiva, orientada a la comprensión de la *praxis*. En las páginas de *La ideología alemana* Marx irá precisando aún más esta manera de comprender la historia, formulaciones que irán dando curso a un conjunto de problemas historiográficos que se alzarán, por una parte, en la crítica a la perspectiva histórica del idealismo y el empirismo y, por otra, en un conjunto de principios en los que se distinguirá una nueva propuesta historiográfica.

«Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico —escribe Marx apuntando a un elemento

---

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 35.

fundamental de su crítica historiográfica—. Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta *situada fuera de ella*; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterráneo».<sup>427</sup>

Resulta casi innecesario anotar aquí que Marx, en estas líneas, acusa a «toda concepción histórica» anterior, de haber olvidado cual es la «base terrenal de la historia», esa base de la civilización y de la historia que constituye la *producción de las condiciones de vida*.

«Esta concepción —continúa— sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los caudillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a *comparar*, especialmente en cada época histórica, *las ilusiones de esta época*. Por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente «políticos» o «religiosos», a pesar de que la «religión» o la «política» son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones. Lo que estos determinados hombres se «figuraron», se «imaginaron» acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres. Y así, cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social. Y, mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente, la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del «espíritu puro» y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia».<sup>428</sup>

Estas debilidades que Marx reconoce en «toda la concepción histórica», se materializa muy bien en la historiografía alemana y, aún más, en la filosofía hegeliana, que eleva los «pensamientos puros» al lugar de las fuerzas motrices de la historia, invirtiendo así la relación de «condicionamiento» o «dominación» que habíamos advertido entramarse entre la producción material de la vida y las representaciones y creaciones de la conciencia. Esta perspectiva, critica Marx, se figura que son las ideas políticas y religiosas los móviles de la historia, y olvida a esa «base real» que es el verdadero elemento determinante de nuestro acontecer.

«La filosofía hegeliana de la historia —dirá Marx— es la última consecuencia, llevada a su «expresión más pura» de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros».<sup>429</sup>

<sup>427</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana...* ed. cit., p. 41 (cursivas nuestras).

<sup>428</sup> *Ibidem*, 41-42.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 42.

«La historia —continúa más adelante— no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por un parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una «persona junto a otras personas» (junto a la «autoconciencia», la «Crítica», el «Único», etc.), mientras que lo que designamos con las palabras «determinación», «fin», «germen», «idea», de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta».<sup>430</sup>

«Mientras que en la vida vulgar y corriente —agrega— todo *shopkeeper* sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que ella se figura ser».<sup>431</sup>

Frente a estas ilusiones de la filosofía alemana, Marx esboza su nueva manera de comprender la historia, de leerla y estudiarla, perspectiva que al interior de *La ideología alemana* se irá formulando en los siguientes términos...

«Esta concepción de la historia —escribe— consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «visiones», etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia», como el «espíritu del espíritu», sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 55.

fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos». <sup>432</sup>

«Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana —dirá también Marx—, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida». <sup>433</sup>

«La observación empírica —leíamos también anteriormente— tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación la trabazón existente entre la organización social y política y la producción». <sup>434</sup>

El fundamento de la historiografía crítica que propone Marx, ese conjunto de premisas que nos entrega para leer la historia, nos remite a la *praxis* y, por tanto, el estudio historiográfico deberá consagrarse a la comprensión de esa *praxis*, de la vida social y de todo ese universo que se levanta sobre la «base real» de la historia humana. La historia no es otra cosa que la *praxis*.

A lo largo de los contenidos que hemos ido revisando —podemos anotar ya a modo de conclusión— Marx, *situando a la noción de praxis en el medio de toda relación del hombre con el mundo*, ha descubierto el fundamento tanto del conocimiento como de la vida social, revelando también la importancia metodológica crucial que reviste el quehacer historiográfico, y dando origen a una forma de leer la historia y a una ciencia social que no separará más teoría y práctica, sujeto y objeto de conocimiento, y, en definitiva, filosofía e historia. «La filosofía de la *praxis* —escribe Antonio Gramsci— es el «historicismo» absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia». <sup>435</sup> El historicismo de las premisas en que se sustenta esta filosofía, en efecto, han echado las bases de una «visión de mundo» en que la historia es el lugar privilegiado, el terreno en que se

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>435</sup> Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, ed. cit., tomo 4, p. 293.

alojan las posibilidades de apropiación intelectual de la realidad, el espacio en que se debe dar cuenta de la verdad del pensamiento y en que debe revolucionarse prácticamente el mundo.<sup>436</sup>

Las *Tesis sobre Feuerbach*, primer documento en que se contiene el «germen genial de la nueva concepción del mundo», y *La ideología alemana*, que, efectivamente, como vimos, es «en su inspiración un texto muy cercano a las *Tesis*,<sup>437</sup> concluyen el camino recorrido por Marx que hemos intentado reconstruir a lo largo de nuestra investigación, desde su etapa más puramente hegeliana hasta la filosofía que encuentra en la noción de *praxis* su meollo.<sup>438</sup> Estos escritos, representan un momento del itinerario intelectual de Marx en que se constituyen ya los lineamientos fundamentales de este pensamiento que coloca en el centro de la reflexión a la «actividad humana sensible», a la *praxis*, concepción que no abandonará nunca en sus trabajos posteriores y que, por el contrario, la encontraremos subyacente en sus estudios políticos, históricos y económicos de los años que vendrán.

---

<sup>436</sup> «Pensamos —escribe Mario Rossi— que se debe concluir que el elemento de la consideración histórica, que desempeña un papel tan decisivo en el punto crucial de la formación del pensamiento de Marx, más que derivar de su experiencia de la filosofía clásica alemana, constituye el fundamento de toda su historia intelectual, y se deriva, por ende, de todos los factores de su formación, no excluido el filosófico. La historia es el punto hacia el que se orienta siempre el pensamiento de Marx en todas las fases de su evolución, la tierra firme a la que éste intenta siempre arribar, el fundamento en el que intenta anclar siempre el fluctuar de su problemática, el punto de referencia único del que puede dimanar la respuesta de una comprobación convalidante». Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, ed. cit., vol iii, *La concepción materialista de la historia*, p.17.

<sup>437</sup> Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, ed. cit., p. 39.

<sup>438</sup> En la *praxis* y en la filosofía que a partir de ella se construye, escribe Antonio Labriola, se encuentra «el meollo (il midollo) del materialismo histórico... la filosofía inmanente a la cosas sobre las cuales filosofa». Antonio Labriola «Discorrendo di socialismo e di filosofia. Lettere a G. Sorel», en *Antonio Labriola, Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarberi, Torino, Einaudi, 1976, vol ii, p. 519.

### *A modo de conclusión...*

El trabajo que hemos realizado —podemos anotar a guisa de una observación final— muestra que el proceso de formación de esta reflexión filosófica fundada en la noción de *praxis*, al interior del pensamiento de Marx, cobra forma en el breve curso de poco más de un lustro. El encuentro de Marx con la noción de *praxis*, desde sus precoces veinte años, hasta que, a principios de 1845, organizara y formalizara los aspectos más importantes de una «estructura significativa global», es en este sentido el corolario de un intenso periodo, breve en cuanto al transcurso del tiempo, pero profuso en cuanto a sus producciones teóricas y, más todavía, en cuanto a sus rupturas, superaciones y síntesis. Es, entonces, el resultado de la algidez de una serie de momentos de experiencias preparatorias tempranas, en que confluyen las circunstancias, hechos históricos, discusiones teóricas, preocupaciones filosóficas, políticas y sociales, que fueron suscitando en Marx la representación de la práctica humana que organiza una premisa filosófica fundamental, una concepción de mundo.

Dibujar una línea de coherencia que, uniendo cada uno de estos momentos, nos llevara al punto de llegada de nuestro recorrido por su obra, ha sido el propósito central de este trabajo. Finalizamos este escrito, así, con la satisfacción de haber avanzado en la tarea que nos habíamos propuesto, pero, también, con el sentimiento de que, lejos aún de encontrarse agotado este ejercicio, es necesario todavía superar sus límites y profundizar en las diversas vetas de estudio que han quedado inexploradas durante su desarrollo.

Propio quizás de un trabajo realizado en el marco de una memoria de licenciatura, sus confines son aún muy reducidos, y el universo de límites que posee resulta incluso abrumador. Nuestro desconocimiento de la lengua alemana, por ejemplo, nos ha impedido leer a Marx en su propio idioma, dependiendo absolutamente de las traducciones existentes en español, y que, en numerosos momentos, obstruyen las posibilidades de apreciar la riqueza en matices semánticos de los vocablos y formulaciones originales. Como el lector seguramente pudo notar, hemos intentado subsanar en parte este impedimento, confrontando distintas traducciones de los pasajes más relevantes de los textos que hemos estudiado.

Igualmente, esta dificultad ha provocado la ausencia de algunas fuentes en el cuerpo de escritos de Marx que nos propusimos analizar. Por ejemplo, no contamos con una publicación en español que reúna la totalidad de su correspondencia durante el periodo que hemos abordado. No tenemos registro de la existencia de una edición semejante, quedando así al margen de nuestra interpretación un conjunto de cartas que bien pudieran contener sugerentes pasajes. La feracidad de complementar el estudio de los textos con el material epistolar del momento se ha ido revelando a cada paso de nuestra investigación, de manera que no podemos sino considerar también éste como un límite evidente de esta indagación.

Del mismo modo, nuestro desconocimiento de los idiomas se ha presentado como una piedra de tope para la lectura de un conjunto de literatura especializada que no posee hasta el momento una traducción en español. Entre ellos, el trabajo que Georges Labica dedica a las *Tesis sobre Feuerbach*, inexistente en nuestro idioma,<sup>439</sup> y asimismo el de Giovanni Gentile,<sup>440</sup> se nos fueron revelando como los más importantes. Hemos, de todas maneras, consultando a amigos instruidos en el italiano y el francés, buscando enriquecer nuestra exposición con algunos párrafos de estas obras, y superando así en parte esta dificultad. Movidos por esta misma inquietud, además, quisimos incluir en este escrito un extracto del trabajo de Labica, cuya traducción hemos realizado junto al profesor Jaime Massardo, guía de esta investigación.

Por otra parte, un estudio de esta naturaleza que se fijara horizontes más amplios, podría avanzar en la reconstrucción del itinerario a través del cual, a lo largo de una serie de generaciones de pensamiento crítico, la *praxis* se ha ido situando en un lugar central, una tradición en la cual la obra de Marx representa sólo un momento de su despliegue (un momento, por cierto, fundamental). En este registro de inquietudes, continuar el estudio de los vínculos y momentos de ruptura entre el pensamiento de Nicollò Machiavelli, o de Giambattista Vico, y Marx, podría, sin duda, contribuir a desbrozar un terreno privilegiado desde el punto de vista de las posibilidades del enriquecimiento del historicismo crítico. Hemos señalado ya que diversos autores han indicado algunos pasos de continuidad entre ellos, sin embargo, y a pesar del enorme interés que presentan estos trabajos, la temática dista

<sup>439</sup> Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, ed. cit.

<sup>440</sup> Giovanni Gentile, *La filosofía de Marx. Studi critici*, ed. cit.

mucho de parecer agotada y la riqueza de los problemas planteados sugieren más bien que el estudio de las relaciones entre estos pensadores no se encuentra sino en una fase inicial. Desentrañar, asimismo, la dimensión de la influencia de las lecturas que Marx realiza de los trabajos de Machiavelli, y que han quedado documentadas en sus cuadernos del periodo de Kreuznach, representa un campo de indagación cuyo desarrollo parece necesario continuar.

Llegando a este punto, quisiéramos terminar esta redacción resaltando un camino de reflexión donde se encuentra quizás la mayor enseñanza de la filosofía de la *praxis* desde el punto de vista del enriquecimiento de nuestra ciencia social. Fundar nuestro conocimiento en la práctica humana, en la actividad mediante la cual los seres humanos, durante el curso de sus vidas, van dando forma a su acaecer como especie y construyendo la historia, significa que la vida social debe ser captada como *praxis*, «como lo que ha ocurrido por acción de los hombres», y que, de esta manera, prescindiendo de explicaciones externas a la historia, debe ser aprehendida mediante un esfuerzo capaz de apropiarse de las particularidades de estas formas sociales. Aquí, se encuentra el elemento central de una crítica a las construcciones apriorísticas de conocimiento, a los cuerpos teóricos acabados, ahistóricos, que pretenden ser aplicados en diferentes tiempos y espacios. «La teoría —como señala José Aricó— nunca puede ser «aplicada», puesto que siempre es «recreada» por el proceso social del que quiere dar cuenta o contribuir a crear».<sup>441</sup>

Así, descubriendo la importancia metodológica crucial que reviste el quehacer historiográfico, la filosofía que coloca a la *praxis* en el centro del problema del conocimiento, y que «se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación»,<sup>442</sup> nos plantea un nudo de reflexión sobre las formas tradicionales de construcción del conocimiento en nuestra América latina. Quizás como el prontuario de un arte que, sin imponerse más regla que no considerar nunca a su objeto al margen de la actividad humana, exige que el conocimiento sea permanentemente refundado, y, por tanto, elaborado a partir de las condiciones históricas y sociales propias, edificado, en

---

<sup>441</sup> José Aricó, «Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú», in *Socialismo y participación*, n° 11, Lima, septiembre de 1980, p. 139.

<sup>442</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ed. cit., p. 29.

definitiva, atendiendo a las necesidades que nos propone nuestra propia realidad latinoamericana.

Por este sendero, creemos, deberán transitar las investigaciones que, desde nuestra formación en las ciencias sociales, pretendan contribuir con la tarea de transformación de las sociedades de nuestro continente. Nuestro trabajo, de esta forma, ha querido aportar a este esfuerzo con una mirada del marxismo que, pensado como *praxis* de los seres humanos que construyen la historia, desbroza el terreno de un pensamiento crítico en que se han unido connaturalmente el conocimiento de nuestro mundo con el proyecto de transformarlo.

### Fuentes y referencias bibliográficas.

#### 1. Escritos de Karl Marx citados.

- Karl Marx, «Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 73-146.
- Karl Marx, *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 15-143.
- Karl Marx, «Notas de Marx a la tesis doctoral», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 57-72.
- Karl Marx, «De las «Anekdotas»», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 146-169.
- Karl Marx, «Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach», *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publistik*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 147-148.
- Karl Marx, «De la «Gaceta renana»», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 171-316.
- Karl Marx, «Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura», *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publistik*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 149-169.
- Karl Marx, «Los debates de VI Dieta renana. Artículo primero. Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta», *Rheinische Zeitung*, en

*Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 173-219.

- Karl Marx, «Del número 179 de la *Gaceta renana*», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 220-236.
- Karl Marx, «El comunismo y la gaceta general de Augsburgo», *Rheinische Zeitung*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 244-247.
- Karl Marx, «Debate sobre la ley castigando los robos de leña», *Rheinische Zeitung*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1, (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 248-283.
- Karl Marx, «Carta a Ruge del 29 de marzo de 1842», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 671-673.
- Karl Marx, «Carta a Ruge del 27 de abril de 1842», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 674-475.
- Karl Marx, «Carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 687-689.
- Karl Marx, «Carta a Ruge del 25 de enero de 1843», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 690-691.
- Karl Marx, «Carta a Ruge del 13 de marzo de 1843», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 692-693.

- Karl Marx, «Carta a Ruge de marzo de 1843», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 441-443.
- Karl Marx, «Carta a Ruge, de mayo de 1843», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 445-450.
- Karl Marx, «Carta a Ruge de septiembre de 1843», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 457-459.
- Karl Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*. Publicada por primera vez en MEGA, I, 1, 1, págs. 401-553, en 1927.
- Karl Marx, «De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 319-440.
- Karl Marx, «Sobre la cuestión judía», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 463-490.
- Karl Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 491-502.
- Karl Marx, «Glosas críticas al artículo «El Rey de Prusia y al reforma social. Por un prusiano»», en *Vorwärts* núm. 63 y 64, de 7 y 10 de agosto de 1844, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 505- 521.
- Karl Marx, «Cuadernos de lecturas», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 539-543.

- Karl Marx, «Cuaderno de notas» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 553-554.
- Karl Marx, «Carta a Ludwig Feuerbach del 11 de agosto de 1844 en París» en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 679-681.
- Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (*Escritos de juventud*), pp. 557- 668.
- Carlos Max, Federico Engels, *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, traducción del alemán por Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1967.
- Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana...* edición al cuidado de Néstor Acosta, traducción del alemán de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago, 1985.
- Carlos Marx, Federico Engels, *La ideología alemana*, edición al cuidado de Néstor Acosta, traducción del alemán de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago, 1985.
- Karl Marx, «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, introducción de Umberto Curi, vigésimo sexta edición, México, Siglo Veintiuno, 2004, pp. 65- 69.
- Karl Marx, «Epílogo» a la segunda edición de *El capital*, anexo a Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, introducción de Umberto Curi, vigésimo sexta edición, México, Siglo Veintiuno, 2004, pp. 75-82.
- Karl Marx, «Carta a Danielson, Londres, 7 de octubre de 1868», en *Karl Marx, Nikolâi F. Danielson, Friedrich Engels, correspondencia 1868-1895*, compilación y presentación a cargo de José Aricó, México, Siglo Veintiuno, 1981.

2. Otros textos utilizados.

- Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Cuarta edición, México, Siglo Veintiuno, 1969.
- Aricó, J., «Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú», in *Socialismo y participación*, nº 11, Lima, septiembre de 1980.
- Balibar, É., *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000.
- Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, 1841-2.
- Bermudo, J.M., *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Ediciones Península, 1975.
- Bloch, E., *El principio esperanza (Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen)*, edición al cuidado de Francisco Serra, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- Cerroni, U., *Teoría política y socialismo, (Teoria politica e socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 1973), tercera edición, México, Era, 1984.
- Cornu, A., *Karl Marx, El hombre y la obra. Del Hegelianismo al Materialismo Histórico*, traducción de Pedro Geoffroy Rivas, México, Editorial América, 1938.
- Cornu, A., *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, edición al cuidado de Floreal Mazia, Buenos Aires, Editorial Platina y Editorial Stilcograf, 1965.
- Della Volpe, G., *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, La Habana, Editora Política, 1965.
- Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, J. H. Dietz, 1888), en *C. Marx, F. Engels. Obras escogidas*, Moscú, Progreso, s/f., pp. 616-653.
- Feuerbach, L., *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Folio, 2001.

- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, Buenos Aires, Claridad, 2006.
- Gentile, G., *La filosofía de Marx. Studi critici*, Pisa, Spoerri, 1899.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, edición crítica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel (Quaderni del carcere)*, Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, traducción de Ana María Palos, revisada por José Luís González, México, Ediciones Era, 1999, tomo 2.
- Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel (Quaderni del carcere)*, Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, traducción de Ana María Palos, revisada por José Luís González, México, Ediciones Era, 1999, tomo 4.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- Hess, M., «Carta a Berthold Auerbach del 2 de septiembre de 1841», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), p. 696-697.
- Labica, G., *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France, 1987.
- Labriola, A., *Socialismo y filosofía*, prólogo de Manuel Sacristán, Madrid, Alianza, 1969.
- Labriola, A., *Del materialismo histórico*, versión al español de Octavio Falcón, México, Grijalbo, 1971.
- Labriola, A., *En memoria del manifiesto comunista*, Santiago de Chile, Quimantú, 1972.
- Labriola, A., «Discorrendo di socialismo e di filosofía. Lettere a G. Sorel», en *Antonio Labriola, Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarberi, Torino, Einaudi, 1976, vol II.

- Lowith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xix*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia (Welgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie)*, traducidos por Norberto Espinoza, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Löwy, M., *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México, Siglo Veintiuno, 1972.
- Mc Lellan, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Ediciones Martínez S.A., 1971.
- Markovic, M., *Dialéctica de la praxis*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968.
- Massardo, J., «Aspectos metodológicos de la recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina. Observaciones introductorias», en *Estudios latinoamericanos*, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, año III, nº 4, Viña del Mar, primer semestre del 2007.
- Massardo, J., Fuentes, L., «Inmanencia y trascendencia de la *praxis*. Observaciones sobre la concepción de la historia en Vico y Marx», in *Andamios*, Revista de Investigación Social del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; *dossier*, «Teorías de la historia», vol IV, nº 8, junio 2008, pp. 33-60.
- Mehring, F., *Carlos Marx. Historia de su vida*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966.
- Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios históricos críticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Mondolfo, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1960.
- Mondolfo, R., *El humanismo de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

- Mondolfo, R., *Verum factum, desde antes de Vico hasta Marx (Il verum factum prima di Vico*, Guida editori, 1969), Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971.
- Roces, W., «Nota preliminar», en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1 (Carlos Marx. Escritos de juventud), pp. 671-673.
- Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón, 1971, tomo I (*La izquierda hegeliana*).
- Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón, 1971, tomo II (*El joven Marx*).
- Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón, 1971, tomo III (*La concepción materialista de la historia*).
- Rubel, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*, México, Siglo Veintiuno, 2003.
- Tagliacozzo G., (compilador), *Vico y Marx, afinidades y contrastes (Vico und Marx: Affinities and Contrasts)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Tosel, A., «*La critique de la politique comme abstraction*», en *Marx et critique de la politique*, París, Francois Maspero, 1979.
- Vico, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones (Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura della nazioni)*, traducción del italiano, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Vico, G., *La antícuísima sabiduría de los italianos (Dell'antichissima sapienza itálica)*, en Giambattista Vico, *Obras*, edición, traducción del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002, vol. 6.

## Apéndice.

Considerando la amplia difusión de la versión de las *Tesis sobre Feuerbach* publicada por Engels como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en 1888, en cuya edición se basa la mayoría de las publicaciones de la *Tesis* que conocemos en español, y en vista también del desconocimiento que existe de los contrastes entre esta adaptación y el manuscrito original de Marx, hemos querido anexar aquí un extracto del trabajo de Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*,<sup>1</sup> en donde, cotejando ambas versiones, da cuenta de sus diferencias.<sup>2</sup>

Hemos realizado aquí, en primer lugar, una traducción castellana de las páginas del texto de Labica en que se contiene este cotejo. Luego, hemos incluido el escrito original, compuesto por la transcripción de las *Tesis...* en alemán, en la versión de Marx y de Engels, y del ejercicio de contraste realizado por el autor, en francés.

- i. Traducción castellana de «A Feuerbach» (Ad Feuerbach), de Marx, tomado del texto traducido directamente del alemán por Georges Labica e incorporado a *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, pp. 19-23 (en notas a pie de página, las modificaciones de Engels).

### 1

El defecto principal, hasta aquí, de todos los materialismos (comprendido el de Feuerbach) es que el objeto y la realidad efectiva, y la sensibilidad, no es captada sino bajo la forma de el *objeto o de la intuición*; pero no como *actividad sensiblemente humana*,<sup>3</sup> como *práctica*, no de modo subjetivo. Es por ello que el lado *activo* fue desarrollado de manera abstracta, en oposición al materialismo, por el idealismo —que naturalmente no conoce la actividad real efectiva, sensible, como tal.<sup>4</sup> Feuerbach quiere objetos sensible— realmente distintos de los objetos pensados: pero él no capta la actividad humana misma como actividad *objetiva*. Es por ello que él no considera, en *La esencia del cristianismo*, la actitud teórica sino como verdaderamente humana, mientras que la práctica no es captada y fijada sino en su manifestación sórdidamente judía.<sup>5</sup> Por lo cual él no comprende la significación de la actividad «revolucionaria», de la actividad «práctico crítica».

<sup>1</sup> Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France, 1987.

<sup>2</sup> Revisando este ejercicio, el lector podrá juzgar si ellas son, como se ha creído, de orden fundamentalmente estético. «Las *Tesis* fueron publicadas, por primera vez, por Engels, en 1888, como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Al hacerlo, Engels redactó estilísticamente un poco los textos, a veces sólo en borrador por Marx, aunque, no hace falta decirlo, sin la más ligera modificación de su contenido». Ernst Bloch, *El principio esperanza (Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen)*, ed. cit., p. 296.

<sup>3</sup> Como actividad humana sensible.

<sup>4</sup> Es por ello que ha ocurrido que el lado activo en oposición al materialismo fue desarrollado por el idealismo —pero solamente de modo abstracto, pues el idealismo no conoce naturalmente...

<sup>5</sup> sórdida judía.

## 2

La cuestión de saber si es necesario acordar al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión de teoría, sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica que el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad efectiva y el poderío, el carácter terrestre de su pensamiento. La disputa concerniente a la realidad o la no-realidad efectiva del pensamiento — que es aislado <sup>6</sup> de la práctica — es una cuestión puramente *escolástica*.

## 3

La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas por los hombres y que <sup>7</sup> el mismo educador debe ser educado. Es por ello que debe dividir la sociedad <sup>8</sup> en dos partes —de la cual una está elevada por encima <sup>9</sup> de ella. <sup>10</sup>

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o automodificación (*autochangement*) <sup>11</sup> no puede ser captada y racionalmente comprendida sino como *práctica revolucionaria*. <sup>12</sup>

## 4

Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en uno religioso y uno mundano. <sup>13</sup> Su trabajo consiste en descomponer (*résoudre*) el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el fundamento mundano <sup>14</sup> se desprende de sí mismo y se fija en un reino autónomo en las nubes que no puede explicarse sino por el autodesgarro y la autocontradicción de ese fundamento mundano. Éste mismo debe pues en sí ser comprendido tanto en su contradicción como revolucionado prácticamente. <sup>15</sup> De tal suerte que una vez, por ejemplo, que la familia terrestre ha sido descubierta como el secreto de la familia celeste, es entonces la primera la que se debe destruir teóricamente y prácticamente. <sup>16</sup>

## 5

Feuerbach, no satisfecho del *pensamiento abstracto*, quiere la intuición <sup>17</sup>; pero no capta la sensibilidad como actividad humana-sensible *práctica*.

## 6

Feuerbach descompone la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva, ella es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real efectiva, está, en consecuencia, forzado:

1. De hacer abstracción del curso de la historia y de fijar el sentimiento religioso para sí, y de presuponer un individuo humano abstracto —*aislado*.

<sup>6</sup> de un pensamiento que se aísla.

<sup>7</sup> La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, que entonces los hombres cambiados son productos de otras circunstancias y de una educación modificada, olvida que las circunstancias precisamente son cambiadas por los hombres y que...

<sup>8</sup> ella viene necesariamente a dividirse.

<sup>9</sup> por encima de la sociedad

<sup>10</sup> (por ejemplo el caso de Robert Owen.)

<sup>11</sup> Término suprimido

<sup>12</sup> invertida.

<sup>13</sup> en un mundo imaginado y uno mundo real

<sup>14</sup> el toca el hecho que, después de cumplido ese trabajo, lo principal queda por hacer. El hecho particularmente que el fundamento...

<sup>15</sup> debe pues primero ser comprendido en su contradicción y enseguida por la eliminación de la contradicción. (esto es suponer dos momentos, ergo una separación que no está en la redacción de Marx)

<sup>16</sup> que se debe criticar teóricamente e invertir prácticamente.

<sup>17</sup> recurre a la intuición sensible

2. La esencia no puede pues sino ser <sup>18</sup> captada como «género», como universalidad interna, muda, vinculando los numerosos individuos <sup>19</sup> *de modo natural*.

7

Es por ello que Feuerbach no ve que el «sentimiento religioso» es un producto social <sup>20</sup> y que el individuo abstracto que él analiza pertenece <sup>21</sup> a una forma social determinada.

8

Toda <sup>22</sup> vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que orientan <sup>23</sup> a la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

9

La cima a la cual logra llegar el materialismo intuitivo, <sup>24</sup> es decir el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es la intuición de los individuos singulares y de <sup>25</sup> la sociedad civil-burguesa. <sup>26</sup>

10

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil burguesa; <sup>27</sup> el punto de vista del nuevo, la sociedad humana <sup>28</sup> o la humanidad social. <sup>29</sup>

11

Los filósofos han solamente interpretado diferentemente el mundo, <sup>30</sup> lo que importa, es cambiarlo.

---

<sup>18</sup> Es por ello que en él la esencia humana no puede sino ser.

<sup>19</sup> Puramente.

<sup>20</sup> *producto social*.

<sup>21</sup> En realidad.

<sup>22</sup> La.

<sup>23</sup> Arrastran.

<sup>24</sup> *Intuitivo*.

<sup>25</sup> tomado aparte en.

<sup>26</sup> «sociedad civil-burguesa».

<sup>27</sup> «civil-burguesa».

<sup>28</sup> simplemente humana.

<sup>29</sup> socializada.

<sup>30</sup> pero.

- ii. Karl Marx, «Ad Feuerbach», versión original de Marx transcrita en alemán, en George Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 13-16.

#### ad Feuerbach

##### 1

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus — der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt — entwickelt. Feuerbach will sinnliche — von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte : aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im «Wesen des Christentums» nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der «revolutionären», der «praktisch-kritischen» Tätigkeit.

##### 2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens — das von der Praxis isoliert ist — ist eine rein *scholastische* Frage.

##### 3

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile — von denen der eine über ihr erhaben ist — sondieren.

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

##### 4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

##### 5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

## 6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in *das menschliche Wesen* auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt — *isoliert* — menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. Das Wesen kann daher nur als «Gattung», als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

## 7

Feuerbach sieht daher nicht, daß das «religiöse Gemüt», selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

## 8

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.

## 9

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

## 10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.

## 11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie *zu verändern*.

(MEW, 3, p. 5-7.)

iii. Karl Marx, «ad Feuerbach», versión modificada y publicada por Engels, transcrita en alemán en George Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 16-19.

## 1

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen mit eingerechnet — ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *menschliche sinnliche*<sup>31</sup> *Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher /geschah es, daß/ die *tätige Seite*, im Gegensatz zum Materialismus, /vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus/ natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im «Wesen des Christentums» nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer /schmutzig-jüdischen/ Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der «revolutionären», der «praktisch-kritischen» Tätigkeit.

## 2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, /das heißt die/ Wirklichkeit und Macht, /die/ Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit /eines/ Denkens, das /sich/ von der Praxis /isoliert/, ist eine rein *scholastische* Frage.

## 3

Die materialistische Lehre, /daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß/ der Erzieher selbst erzogen werden muß. /Sie kommt/ daher /mit Notwendigkeit dahin/, die Gesellschaft in zwei Teile /zu sondern/, von denen der eine über /der Gesellschaft/ erhaben ist. /(Z.B. bei Robert Owen.)/

Das Zusammenfallen des Änders der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

## 4

Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, /vorgestellte und eine wirkliche Welt/. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. /Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich/, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist /eben/ nur aus der Selbstzerrissenheit und dem /Sichselbst-Widersprechen/ dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also /erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs/ praktisch revolutioniert werden. Also /z.B., nachdem/ die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch /kritisiert/ und praktisch /umgewälzt/ werden.

<sup>31</sup> Les passages mis entre barres obliques sont des interventions de F. Engels.

## 5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, /appelliert an die *sinnliche/ Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

## 6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum /inne/wohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt — *isoliert* — menschliches Individuum vorauszusetzen;

2./kann bei ihm daher das menschliche Wesen/ nur als «*Gattung*», als innere, stumme, die vielen Individuen /bloß/ *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

## 7

Feuerbach sieht daher nicht, daß das «religiöse Gemüt» selbst ein /*gesellschaftliches Produkt*/ ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, /in Wirklichkeit/ einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

## 8

/Das/ gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus /verleiten/, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und /im/ Begreifen dieser Praxis.

## 9

Das Höchste, wozu der /*anschauende*/ Materialismus /es bringt/, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen /in/ der /«bürgerlichen Gesellschaft»/.

## 10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die /«bürgerliche»/ Gesellschaft; der Standpunkt des neuen, die /*menschliche*/ Gesellschaft, oder die /vergesellschaftete/ Menschheit.

## 11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; /es kommt aber darauf an/, sie zu *verändern*.

(MEW, 3, p. 533-535.)

iv. George Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 19-23.

*Traduction française du texte de Marx*

(en notes les modifications d'Engels)

1

Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité, n'est saisi que sous la forme de l'*objet ou de l'intuition*; mais non pas comme *activité sensiblement humaine*<sup>32</sup>, comme *pratique*, non pas de façon subjective. C'est pourquoi le côté *actif* fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme — qui naturellement ne connaît pas l'activité réelle effective, sensible, comme telle<sup>33</sup>. Feuerbach veut des objets sensibles — réellement distincts des objets pensés : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité *objective*. C'est pourquoi il ne considère, dans *L'Essence du christianisme*, que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive<sup>34</sup>. C'est pourquoi il ne comprend pas la signification de l'activité «révolutionnaire», de l'activité «pratique-critique».

2

La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, *i.e.* la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée — qui est isolée<sup>35</sup> de la pratique — est une question purement *scolastique*.

3

La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et que<sup>36</sup> l'éducateur doit lui-même être éduqué. C'est pourquoi elle doit diviser la société<sup>37</sup> en deux parties — dont l'une est élevée au-dessus<sup>38</sup> d'elle<sup>39</sup>.

La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement<sup>40</sup> ne peut être saisie et rationnellement comprise que comme *pratique révolutionnaire*<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Comme activité humaine sensible.

<sup>33</sup> C'est pourquoi il est advenu que le côté actif, en opposition au matérialisme, fut développé par l'idéalisme — mais seulement de façon abstraite, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas...

<sup>34</sup> sordide juive.

<sup>35</sup> d'une pensée qui s'isole.

<sup>36</sup> La doctrine matérialiste que les hommes sont des produits des circonstances et de l'éducation, que donc des hommes changés sont des produits d'autres circonstances et d'une éducation changée, oublie que les circonstances précisément ont à être changées par les hommes et que...

<sup>37</sup> elle en vient nécessairement à diviser.

<sup>38</sup> au-dessus de la société.

<sup>39</sup> (Par exemple chez Robert Owen.)

<sup>40</sup> Terme supprimé.

<sup>41</sup> Renversante.

## 4

Feuerbach part du fait de l'autoaliénation religieuse, du redoublement du monde en un religieux et un mondain <sup>42</sup>. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en son fondement mondain, mais que le fondement mondain <sup>43</sup> se détache de lui-même et se fixe en un royaume autonome dans les nauges ne peut s'expliquer <sup>44</sup> que par l'autodéchirement et l'autocontradiction de ce fondement mondain. Celui-là lui-même doit donc en lui-même être autant compris dans sa contradiction que révolutionné pratiquement <sup>45</sup>. De telle sorte qu'une fois, par exemple, que la famille terrestre a été découvert comme le secret de la famille céleste, c'est désormais la première elle-même qu'on doit détruire théoriquement et pratiquement <sup>46</sup>.

## 5

Feuerbach, point satisfait de la *pensée abstraite*, veut l'intuition <sup>47</sup>; mais il ne saisit pas la sensibilité comme activité humaine-sensible *pratique*.

## 6

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entre pas dans la critique de cette essence réelle effective, est, par conséquent, contraint:

1. De faire abstraction du cours de l'histoire et de fixer le sentiment religieux pour soi, et de présupposer un individu humain abstrait — *isolé*.

2. L'essence ne peut donc plus être <sup>48</sup> saisie que comme «genre», comme universalité interne, muette, liant les nombreux individus <sup>49</sup> *de façon naturelle*.

## 7

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le «sentiment religieux» est lui-même un produit social <sup>50</sup> et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient <sup>51</sup> à une forme sociale déterminée.

## 8

Toute <sup>52</sup> vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui orientent <sup>53</sup> la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique.

## 9

Le sommet auquel parvient le matérialisme intuitif <sup>54</sup>, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas la sensibilité comme activité pratique, c'est l'intuition des individus singuliers et de <sup>55</sup> la société civile-bourgeoise <sup>56</sup>.

<sup>42</sup> En un monde imaginé et un monde réel.

<sup>43</sup> Il survole le fait que, après l'accomplissement de ce travail, le principal reste encore à faire. Le fait notamment que le fondement...

<sup>44</sup> précisément.

<sup>45</sup> doit donc d'abord être compris dans sa contradiction et ensuite par l'élimination de la contradiction.

<sup>46</sup> qu'on doit critiquer théoriquement et renverse pratiquement.

<sup>47</sup> en appelle à l'intuition sensible,

<sup>48</sup> C'est pourquoi, chez lui, l'essence humaine ne peut qu'être...

<sup>49</sup> purement.

<sup>50</sup> *produit social*.

<sup>51</sup> en réalité.

<sup>52</sup> La.

<sup>53</sup> entraînent.

<sup>54</sup> *intuitif*.

<sup>55</sup> pris à part dans.

10

Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile-bourgeoise<sup>57</sup>; le point de vue du nouveau, la société humaine<sup>58</sup> ou l'humanité sociale<sup>59</sup>.

11

Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde<sup>60</sup>, ce qui importe, c'est de le *changer*.

---

<sup>56</sup> «société civile-bourgeoise».

<sup>57</sup> «civile-bourgeoise».

<sup>58</sup> *humaine*.

<sup>59</sup> socialisée.

<sup>60</sup> mais.