



Fernando Martínez Heredia

**MARX
Y
EL
ORIGEN
DEL
MARXISMO**

Biblioteca Omegalfa · 2021

Marx y el origen del marxismo
Fernando Martínez Heredia

Digitalización y maquetación:
Demófilo
2021

LIBROS LIBRES
PARA UNA
CULTURA LIBRE

Biblioteca Libre
OMEGALFA
2021

Fernando Martínez Heredia

MARX

Y EL ORIGEN DEL MARXISMO

Publicado en *mayo de 2018* por *La Tizza Cuba* en dos entregas.

En el número 41 de junio de 1970, la revista Pensamiento Crítico publicó un extenso trabajo escrito por Fernando Martínez Heredia sobre la vida y la obra de Carlos Marx. Desde aquella primera vez no había vuelto a publicarse íntegramente. En estos días en que se cumplen 200 años del nacimiento del Moro, La Tizza lo rescata no solo por su valor histórico, sino porque constituye un texto imprescindible en el esfuerzo de formación del pensamiento crítico que necesitamos hoy.

La fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución

Marx: *La ideología alemana*

Primera Parte

Este texto pretende seguir a Marx a través de los momentos importantes del desarrollo intelectual que culmina en la formulación primitiva de su teoría social. Le interesa mostrar la complejidad de relaciones entre los presupuestos ideológicos y la formación de una nueva corriente de pensamiento, y el despliegue teórico de la misma. Su premisa es que Marx merece ser estudiado a partir de sus propios descubrimientos acerca de los sistemas ideológicos en la formación social capitalista.

Sin sobrestimar la importancia del origen en el estudio del marxismo de Marx, estimamos que, entre otros aspectos, ejerce una función de decantación de la posición teórica e ideológica que el marxismo inaugura, y nos ayuda a establecer qué herencia asumimos y a qué legado renunciamos.

Las características y la evolución intelectual del joven Marx son materia imprescindible para el estudioso de su concepción teórica y sus ideas en general, y siempre serán interesantes para el

lector atento, pero en realidad la mayor parte de lo que encontremos podría formar parte de la biografía intelectual de pensadores centroeuropeos de aquel tiempo, y aún más en los casos de radicales europeos de los dos primeros tercios del XIX. Lo verdaderamente singular en él son dos convicciones que rigen su posición personal y su trabajo intelectual: a) hay una clase social en la sociedad moderna, capitalista, el proletariado, que puede ser y tiene que ser el protagonista del cambio revolucionario que necesita esa sociedad para que se realicen en ella la justicia y la libertad: y b) en la sociedad capitalista se forma un antagonismo entre la burguesía y el proletariado que es inherente a la propia naturaleza de esa sociedad, algo nuevo en la historia, y la liberación social y humana no dependerá entonces de un regreso a nada perdido, sino de la contradicción insoluble que porta el propio desarrollo impetuoso del capitalismo en Europa.

En 1845 esas dos convicciones, que Marx viene pensando y más o menos argumentando hasta cierto punto, son la base de una exposición escrita muy amplia de la concepción teórica a la que ha arribado, que él conviene con su nuevo amigo y eterno compañero, Federico Engels. A ese manuscrito se le ha llamado *La ideología alemana*.

En el quinquenio siguiente Marx, que vive en Bélgica, Francia y Alemania, trata de ser un revolucionario práctico, como activista y cuadro de pequeñas organizaciones proletarias y como editor de periódico en una situación revolucionaria en su país natal. En su producción intelectual lo más importante respecto a lo primero es el *Manifiesto Comunista* (1848), que es la propuesta revolucionaria más completa y audaz que hasta entonces se había formulado, guarda una relación muy rigurosa con su concepción teórica y contiene desde elementos proféticos hasta otros de estrategia y táctica.

La tercera fase comprende el resto de su vida, transcurrida como exiliado en Londres, en la cual Marx es el intelectual revolucionario que profundiza, fundamenta y amplía su concepción, que es completamente una novedad, que da origen a una vasta y compleja tendencia de ciencia social y queda en la base de un tipo de militancia revolucionaria. Se mantiene atento e informado respecto a los movimientos de trabajadores, y es reconocido como el principal ideólogo de un primer intento europeo de asociación internacional de trabajadores que duró ocho años. Hasta el final de su vida es influyente en medios de activistas y organizaciones proletarias, aunque en los últimos diez años parecería que va a ser cada vez menos oído por la política práctica. Pero lo esencial y la gran mayoría de su trabajo es en el terreno intelectual.

I.

Carlos Marx nació el 5 de mayo de 1818, en Treveris, ciudad que había pasado a pertenecer a Prusia desde 1815. Centro de una antigua comunidad celta, la Treveris romana fue la capital de la Galia belga y más de una vez residencia imperial; desde el Medioevo fue una sede arzobispal. Quizás era la más antigua ciudad de toda Alemania, pero en el siglo XVIII carecía de importancia administrativa y económica.^[1] Reitero que la anexión a Francia de Renania – región a la que pertenecía Treveris – entre 1794 y 1814 ocasionó cambios sociales y políticos muy profundos, provocados por la aplicación de las instituciones,

¹ Pero Treveris posee tantas obras y vestigios de gran valor histórico y monumental que la UNESCO la declaró Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1986.

medidas e ideas de la Revolución en su modalidad napoleónica. La organización social estamental fue destruida y su mundo espiritual declinó, las modernizaciones y las ideas liberales se extendieron y hasta el tradicionalismo católico disminuyó. El Congreso de Viena entregó Renania al reino de Prusia, absolutista y de religión protestante, lo que condujo a retrocesos y a tensiones serias; la monarquía reconoció cambios que ya no podían abolirse y apeló a algunas maniobras y concesiones, pero ya era inevitable que resultara anacrónica y fuera rechazada por muchos.

Al estudiar los primeros años y la formación del joven Marx es muy importante tener en cuenta el gran peso de la influencia francesa revolucionaria y de las ideas y los sentimientos liberales en este confín occidental del reino de Prusia.

En la época iniciada por la Revolución francesa, los judíos centroeuropeos vivieron los procesos complejos del final de su situación de “nación”, como estamento, y su progresiva adscripción como ciudadanos o súbditos en los nuevos Estados nacionales. Ante la necesidad de adoptar apellidos, los hijos de Marx Lewy comenzaron a apellidarse Marx. Uno de ellos, Samuel Marx, el rabino de Treveris, participó en el sanedrín de judíos de todo el Imperio en 1806, que estableció el sistema de consistorios judíos. Al frente del consistorio en Treveris, Samuel exhortaba a los judíos del Sarre a asumir la ciudadanía y los nuevos requerimientos que les hacía el Imperio. Su hermano menor, Hirschel, lo apoyó, se sumó al funcionariado napoleónico, adoptó las ideas de la Ilustración y el nombre de Heinrich, y finalmente se licenció en Derecho en 1814. Pero el ejercicio de la profesión se le hizo difícil, por la derrota y desaparición del Imperio. Las nuevas autoridades, sin embargo, lo reconocieron en su profesión, y Heinrich hizo un matrimonio afortunado. Henriette Presburg era una judía holandesa, que aportó una dote

cuantiosa con la que el jurista se aseguró avanzar en una carrera que lo llevó a alcanzar una posición económica muy holgada. El matrimonio tuvo de inmediato una cascada de hijos; el tercero de los nueve fue Carlos Enrique.

Al mismo tiempo, las presiones generadas por los cambios y ajustes institucionales convencieron a Heinrich, como a muchos otros judíos, de que lo más conveniente era cristianizarse. Lo hizo en 1819, pero en aquella comunidad de Treveris, tan profundamente católica, el ilustrado Heinrich se hizo protestante. Al niño Carlos solo lo bautizaron en 1824, y su madre se cristianizó en 1825.[²]

Carlos tuvo una niñez feliz. Dado su nivel económico y social, en 1830 fue enviado al gimnasio, plantel de enseñanza media para varones. Su padre anhelaba ver al hijo graduado de abogado, y dueño de un pensamiento racionalista alejado de las tradiciones religiosas; le aconsejaba leer a los grandes filósofos y pensadores sociales europeos de los dos siglos previos. La correspondencia con el jovencito permite apreciar que tenían relaciones muy afectuosas, y que Heinrich era también interlocutor intelectual del hijo. Carlos le sacó mucho provecho al gimnasio. Toda la vida gustó mucho y dominó muy bien el griego y el latín; como tercera lengua escogió el francés, una decisión que allí tenía algo de política. El director de la escuela, Johann H. Wyttenbach, kantiano y liberal, tenía un pasado de gran involucramiento con los franceses de 1794, y al parecer de la policía no lo había olvidado. Algunos profesores y alumnos simpatizaban más o menos abiertamente con el racionalismo, la unidad

² Los datos de estos dos párrafos proceden de Jonathan Sperber, *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pp. 29–39.

alemana e ideas liberales. Carlos compartía esas tendencias y admiraba a Wyttenbach abiertamente.

A partir de sus ejercicios de graduación y la evaluación que recibieron, en 1835, algunos estudiosos de Marx han hecho valoraciones diversas de los primeros pasos de la formación del gran pensador. El dictamen profesoral aplaude la riqueza de ideas y la organización sistemática del trabajo que muestra el alumno, y critica su inveterada utilización de expresiones raras y llenas de imágenes. Y destaca este texto del joven, al copiarlo literalmente: “No siempre podemos abrazar la carrera a la que nuestra vocación nos llama: la situación que ocupamos dentro de la sociedad empieza ya, en cierto modo, antes de que podamos determinarla”.^[3]

Para felicidad de su padre, de inmediato Carlos matriculó Derecho y se marchó a la Universidad de Bonn. Pero allí le tomó demasiada afición a las diversiones que ofrecía la vida de estudiante. Era extremadamente apasionado, rasgo que mostraba en

³ Para sus estudios en el gimnasio, ver Franz Mehring: *Carlos Marx. Historia de su vida*, (1918), pp.36–37; Boris I. Nikolaevskij y Otto Maenchen-Helfen: *Karl Marx. La vita e l'opera*, (1936), Ed. Einaudi, Turín, 1969, pp. 28–31; Auguste Cornú: *Carlos Marx, Federico Engels Los años de infancia y de juventud. La izquierda hegeliana, 1818–1844*, Instituto del Libro, La Habana, 1967, t. I, pp. 57–60; Maximilien Rubel: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, (1957), Paidós, Buenos Aires, pp. 24–26; Werner Blumenberg: *Karl Marx en documentos propios y testimonios gráficos*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, S.A. Madrid, 1970, pp.27–29. Entre las obras más recientes, Jonathan Sperber, ob.cit., pp. 42–51. Como puede apreciarse, la bibliografía sobre la obra y la vida de Carlos Marx es prácticamente inabarcable. Pero como este trabajo no tiene propósitos eruditos, aprovecharé los aportes de esa bibliografía tan valiosa que estén a mi alcance, sin someter al lector a más referencias que las que me parezcan imprescindibles.

los estudios que emprendía, y también en sus intentos de escribir poesía, novela y teatro. Cerró aquel año turbulento durante sus vacaciones del verano de 1836 en Treveris, enamorando con furor a una antigua compañera del gimnasio, amiga de su hermana mayor. Jenny von Westphalen era muy bella, y cuatro años mayor que él. Resistió un poco a aquel muchacho poco conveniente pero muy atractivo, pero al fin aceptó y se comprometieron, comenzando un largo noviazgo que fue muy bien recibido por los padres de ambos y la madre de Jenny. Al principio Carlos le pudo parecer a ella más amoroso que constante, pero pronto se cimentó una relación profunda y permanente, que duró hasta la muerte de Jenny, en 1881.

El noviazgo duró siete años, pero ese hecho no era singular, dadas la época, el medio social de los novios y las circunstancias personales del estudiante Carlos. Luis von Westphalen, el futuro suegro, hijo de un funcionario que fue hecho noble por sus grandes méritos militares, tenía rango de consejero en Treveris. Poseía una vasta cultura y simpatizaba con la monarquía constitucional. Sentía admiración por las cualidades del joven pretendiente, lo introdujo en la lectura de Saint-Simon y compartieron mucho intelectualmente. Carlos llegó a sentir un fuerte cariño por él, y le dedicó su tesis de Doctorado.^[4]

En junio, su padre había dispuesto su traslado para la Universidad de Berlín, en procura de mayor calidad docente y un ambiente más ordenado. Carlos mantuvo su matrícula en Derecho, pero en realidad la filosofía y la historia le interesaban mucho más. Y sin hacer demasiado caso a los deberes académicos se lanzó a su estudio, con la pasión que ponía en todo. No hizo nada desusado al entusiasmarse por Hegel: el hegelianismo era la filosofía de moda en las universidades alemanas en aquellos

⁴ Franz Mehring, ob. cit., pp. 39–40.

años. En carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837, le dice que lleva escritas trescientas páginas de crítica a la filosofía del gran pensador.

El hegelianismo “ortodoxo” era aceptado por las autoridades educacionales prusianas, porque defendía desde la filosofía la soberanía del Estado y su supremo derecho sobre el individuo, dos prendas que son tan caras al absolutismo. El interés estatal en los asuntos religiosos y la ferocidad de la censura le daban más contenido opositor a la crítica religiosa. Desde los tiempos de Lutero las ideas sobre religión y sobre política habían tenido vínculos estrechos en Alemania; ahora el malestar político, que no podía desplegarse ideológicamente en la actividad de un fuerte partido burgués radical, se expresó en el desarrollo de la crítica filosófico-religiosa de las posiciones “ortodoxas”, emprendida por jóvenes intelectuales a partir de elementos contradictorios que portaba la propia concepción teórica de Hegel. Se formó una suerte de club de doctores al que se le llamó Jóvenes Hegelianos. “Joven” denotaba una asociación entre crítica y nueva generación que ganaba sentido en Europa desde la década anterior. Ellos entraron en la liza mediante aportes a la crítica teológica.

En 1835 el joven David Strauss publicó su *Nueva vida de Jesús*, que separaba en las Escrituras la narración de hechos históricos de los elementos míticos elaborados de modo inconsciente por comunidades judías, sus creencias y sus esperanzas bajo la dominación romana de Palestina. El libro provocó conmoción. Otros neohegelianos continuaron la tendencia, como Arnold Ruge, con su revista *Anales de Halle* (1838). Bruno Bauer, notable polemista, profundizó la crítica con sus análisis históricos del Evangelio de Juan y de los Sinópticos (1840) y postuló una analogía entre las funciones que tuvieron escuelas filosóficas de

la época de la decadencia helénica y la que podría tener la neohegeliana respecto al mundo cristiano-germánico. Pero las expresiones utilizadas, a veces subversivas, no envolvían un propósito de acción inmediata: se trataba de una revolución espiritual, que no se proponía objetivos terrenales sino como consecuencia de su triunfo filosófico. Aun así, estos jóvenes filósofos también se interesaban en la política, escribían sobre el Terror jacobino o aspiraban a la monarquía constitucional.^[5] La posición extrema del movimiento llegó con Ludwig Feuerbach, que en su *Esencia del cristianismo*, en 1841, desechó el hegelianismo y proclamó que es el hombre quien crea a la religión, y no la religión al hombre. Los más consecuentes habían pasado a ser ateos.

Pero el poder central tan reaccionario no quiso admitir el liberalismo moderado de los neohegelianos. Con Federico Guillermo IV, el nuevo monarca que asumió en 1840, la reacción se agravó y fueron marginados –también lo fue el propio maestro Hegel–, se les privó de la cátedra universitaria o de aspirar a ella, y se les persiguió mediante la censura. Los neohegelianos vivieron esos años, ya dispersos, entre prestar apoyo a liberales burgueses, el ateísmo, posturas más radicales, el periodismo o el silencio.

Me he detenido en este movimiento porque tuvo una importancia crucial para Carlos Marx en su época de estudiante y sus inicios como intelectual. En marzo de 1838 el joven había

⁵ “No debe creerse que el club de los Doctores se limitaba a reunir personas cultas para discutir ininterrumpidamente sobre cuestiones filosóficas. La mayor parte de los socios eran jóvenes exuberantes y siempre prestos a las más audaces empresas. La protesta contra el necio filisteísmo y la mezquindad y estupidez de la policía, que pretendía reglamentar la vida privada, asumía a veces la forma más turbulenta”. (B. Nikolaevskij y O. Maenchen-Helfen, ob. cit., p. 59).

vuelto a Treveris después de año y medio de ausencia, a renovar sus lazos con Jenny, pero sobre todo por su padre, que estaba gravemente enfermo. En mayo regresó a Berlín, pero Heinrich murió tres días después. Esa pérdida lo afectó profundamente, y llevó consigo hasta su muerte un daguerrotipo con la imagen del padre.

En Berlín le esperaba su pasión infatigable por los estudios, pero también su primera militancia intelectual. Se había acercado a los neohegelianos, y ahora compartió amistad con algunos de ellos, y con el núcleo filosófico-político de su producción crítica, aunque sin mayor interés en los aspectos teológicos. Carlos Federico Köppen, que fue un notable historiador, le dedicó su polémico ensayo *Federico el Grande y sus oponentes*.^[6] Él y Bruno Bauer –el más destacado de los miembros del club de doctores– admiraron pronto al joven estudiante, diez años menor que ellos. Marx compartió con los neohegelianos hasta que en abril de 1841 presentó su tesis doctoral en la universidad de Jena.

Su tema eran las diferencias entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro. Como era de esperar en Marx, la tesis era un fragmento de una obra monumental en proyecto, en la que examinaría la filosofía epicúrea, la estoica y la escéptica. Aunque situado dentro de la concepción de Hegel, el joven filósofo difiere del maestro al postular que hay un núcleo, un principio enérgico, en esta filosofía post aristotélica, y que Epicuro resulta superior a Demócrito a pesar de su recurso arbitrario acerca de los átomos. El ateísmo será el fruto necesario del pensamiento libre. El breve prefacio de la tesis, que asustó al propio

⁶ “A su amigo Carlos Enrique Marx, de Treveris”. Mehring, ob. cit., p. 50.

Bauer, es un concentrado de desafíos desde las palabras iniciales.[⁷] En menos de tres cuartillas plantea lo esencial, se vale de David Hume para defender la soberanía de la filosofía, y del titán Prometeo –de la mitología griega– para enunciar una subversión que va más allá del ateísmo:

La filosofía no hace un secreto de ello. La admisión que hace Prometeo, “en verdad a todos los dioses odio”, es su propia admisión, su lema contra todos los dioses, celestiales y terrenales, que no reconocen la conciencia que tiene el hombre de ser la divinidad suprema. No tiene que haber ningún dios al mismo nivel que ella. Y a los locos de atar que se regocijan por el aparente deterioro de la posición social de la filosofía, esta vuelve a responderles como contestó Prometeo a Hermes, el mensajero de los dioses: “Jamás cambiaré mis cadenas por el servilismo del esclavo. Mejor es estar encadenado a una roca que obligado al servicio de Zeus”. Prometeo es el más noble de los santos y mártires del calendario de la filosofía.[⁸]

No puedo evitar el recuerdo de otro joven que busca en la antigua Hélade el modo de pasar de las palabras radicales dentro del ambiente cultural en que se vive a la ruptura revolucionaria del orden que ese ambiente acota y, de un modo u otro, defiende. El

⁷ “La forma de este tratado sería más estrictamente científica, por una parte, y menos pedante en algunos puntos, por la otra, si no hubiera sido concebida originariamente como tesis de doctorado.” En “Prefacio a la tesis La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro, en Sobre la religión (Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS, Moscú, 1955), Editorial Cartago, Buenos Aires, 1959, pp. 13–15.

⁸ Ibid., p. 15.

santiaguero José María Heredia escribe, veinte años antes que Marx, aquel poema subversivo que comienza:

*“A la lucha terrible que preveo /
el alma y el pecho apercibid, cubanos
que refulja el acero en vuestra mano
y en mí tendréis al vengador Tirteo”.*

Heredia invoca al poeta espartano que exaltaba al héroe guerrero ciudadano como el máximo virtuoso de *la polis*, el más digno de todos los honores y de que su nombre obtuviera el eterno recuerdo.

Marx no pretendió publicar aquella tesis. Ya con su grado, regresó a Renania. Vivió entre Treveris, donde estrechó su relación amorosa con Jenny y no obtuvo lo que aspiraba de la herencia paterna, y Bonn, en cuya universidad incluso estuvo preparando una materia para ser docente, con ayuda de su amigo, el profesor Bruno Bauer. Ambos pretendían también fundar una revista radical. Pero Bauer se enredó cada vez más con la creciente reaccionaria impulsada por la monarquía, y finalmente fue destituido de la universidad. Del proyecto nada quedó, y el joven doctor radical quedó excluido de la posibilidad de ser profesor.

II.

Según el notable investigador francés Louis Althusser, el joven filósofo volvió a su provincia adscrito a un principio teórico: “la libertad es la esencia del hombre, igual que la gravitación es la

esencia de los cuerpos”. Nadie puede contra la naturaleza, en este caso naturaleza humana.^[9]

Esos asertos de Althusser formaban parte de una interpretación del origen y de la naturaleza de la concepción teórica de Marx que polemizó con otras, y que tuvo una gran importancia en los años sesenta del siglo XX, porque se estaba produciendo una fuerte renovación de los estudios marxistas, en íntima relación con acontecimientos y procesos políticos diversos en Europa y América Latina. En mi formación personal como marxista aquel movimiento y aquellos debates fueron relevantes, aunque debieron subordinarse a la corriente principal de mi asunción del marxismo y a sus condicionamientos. Incluyo aquí estos datos solamente como ilustración, y como llamado de atención acerca de la obligación que tienen los estudiosos de Marx y del proceso histórico del marxismo, de conocer y valorar las interpretaciones que se han producido – diferentes entre sí y de mayor o menor alcance y fundamentación–, y también conocer sus motivaciones y funciones. Pero sería demasiada ambición pretender exponer aquí algunas de esas interpretaciones –y valorarlas–, por lo que me limitaré a hacer algunas referencias en notas al pie en la exposición del pensamiento de Marx, y solo por ineludible necesidad aludiré a ellas en las Unidades segunda y tercera.

Entiendo que Marx adoptaba el principio hegeliano de las relaciones Estado- individuo, pero solo parcialmente: la historia es

⁹ Althusser entiende que Marx vive un período humanista entre 1840 y 1845, que divide en dos etapas: en la primera, “está dominado por un humanismo racionalista liberal, más próximo a Kant y a Fichte que a Hegel (...) La segunda etapa está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo ‘comunitario’ de Feuerbach”. Ver “Marxismo y humanismo”, en *Por Marx*, Edición Revolucionarias, La Habana, 1966, pp. 216–217.

un proceso abstracto de realización de la libertad, aún a través de su negación; la libertad no es resultado del libre arbitrio, pero tampoco de la identidad entre la obligación ante el Estado y la libertad individual.[¹⁰] La libertad humana es autonomía, obediencia a la ley interior de la razón, que debe realizarse en el Estado. Pero el deber ser del individuo y el ser real del Estado no coinciden. Marx sitúa a la religión en su función de legitimadora de la dominación política, lo que le llevará a exigirles a sus amigos jóvenes hegelianos, cuando sea el editor jefe de *La Gaceta Renana*, que no sigan haciendo crítica religiosa de la política. Al mismo tiempo, propone que la filosofía exija al Estado ser el Estado de la naturaleza humana.

Se trata de una filosofía de la iluminación que, aunque crítica, persiste en su intento de convencer al Estado para que asuma su esencia. Esta filosofía, por consiguiente, debe realizarse como actividad publicística. Su campo prioritario de lucha por la libertad es el periodismo; ante todo, por la libertad de prensa.[¹¹]

Pero en el año que va de febrero de 1842 a febrero de 1843 se operó un cambio trascendental en la vida del joven Carlos Marx. Llevado a la vez por sus circunstancias y sus inclinaciones, hizo periodismo, pero no fue contra el concepto de censura que tuvo que batirse, sino contra sus “modalidades de existencia”, contra la censura misma. Al escribir y publicar un artículo contra la

¹⁰ Hegel: *Filosofía del derecho*, parr. 261 (nota). Citado por Marx en *Crítica de la filosofía del Estado* de Hegel, Editora Política, La Habana, 1966, p. 21.

¹¹ “Entonces se trata de si lo que vive en la realidad pertenece al dominio de la prensa. Ya no es un problema de un contenido particular de la prensa, sino del problema general de si la prensa debe ser realmente tal, es decir, una prensa libre”. C. Marx, “El editorial del no. 179 de La Gaceta de Colonia”, en *Sobre la religión*, p. 31.

censura, el joven radical comenzó a tener actividades políticas, y su nombre empezó a ser conocido.

La Gaceta Renana, de Colonia, fundada el 1º de enero de 1842, pronto lo tuvo entre sus principales colaboradores. Era una sociedad en comandita de liberales burgueses, que obtuvo su licencia alentada por el gobierno prusiano contra el clericalismo católico de *La Gaceta de Colonia*, el medio de prensa dominante en la región. Los accionistas pensaron que con un joven hegeliano como editor y colaboraciones de colegas suyos podrían lograr un periódico anticlerical y de tono liberal que tuviera impacto en la opinión pública.^[12] Uno de esos accionistas, el intelectual Moses Hess, hijo de un rico comerciante e industrial, pero gran simpatizante del comunismo, se convirtió en amigo y admirador del joven Carlos;^[13] en los años inmediatos sería compañero suyo en iniciativas comunistas. En octubre, Marx fue contratado como editor principal, y pasó a vivir en aquella importante ciudad, situada sobre el río Rhin, algo más abajo que Bonn. El joven doctor era dueño de una prosa pletórica a la vez de calidad y de pasión, y manejaba por igual los argumentos más profundos y la ironía. Como es natural, lectores y accionistas estaban entusiasmados con él.

En el periódico comenzó su formación revolucionaria, a través de su crítica de realidades sociales de opresión y explotación.

¹² Los accionistas del periódico eran miembros de un sector de la burguesía de Colonia. Uno de ellos, el rico abogado Robert Jung, simpatizaba con el Club de los Doctores. Pronto nombraron editor al joven hegeliano berlinés Adolf Rutenberg.

¹³ Se habían conocido en Bonn, el año anterior. Hess escribió entonces acerca de Carlos: “Mi ídolo... combina la seriedad filosófica más profunda con el ingenio más agudo: imaginas a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona... y tendrás al Dr. Marx”. (J. Sperber, ob. cit., p. 102).

Como escribió después, pronto se encontró “sujeto a la perplejidad de tener que tratar de intereses materiales que no estaban previstos en el sistema ideológico de Hegel”.^[14] Su segundo artículo sobre la actividad de la Dieta de Renania era una defensa de los campesinos pobres que eran víctimas, bajo el manto de perseguir delitos forestales, de una gigantesca operación de desposesión de los remanentes de sus derechos comunales. Rara combinación de espíritu atraído hacia la política práctica y la profundización científica a la vez, Marx pasó del terreno de la filosofía política al de los hechos sociales y económicos. Se comportó con sagacidad respecto a los intereses burgueses que sostenían el diario, impidiendo textos ateos altisonantes y tratando de que algunos de los notables ligados a *La Gaceta* escribieran para ella.

Marx tiene una posición radical dentro del medio intelectual y político de la singular región alemana en que vive, y en la década europea que desembocará en revoluciones dentro de pocos años. Por eso puede escribir: “Se puede ser, con suma comodidad, un liberal y un reaccionario al mismo tiempo...”.^[15] Pero, además de estar todavía lejos de poseer una concepción comunista, sabe cuán limitado políticamente es el medio que ahora dirige. Cuando la *Gaceta General de Augsburgo*, uno de los principales diarios alemanes, acusa a *La Gaceta Renana* de inclinaciones comunistas, la respuesta de Marx es muy comedida: toma distancia de esa doctrina, condena los comentarios superficiales y anuncia que someterá a una crítica fundamental las ideas comunistas “tras estudios detenidos y profundos”.^[16] Lo

¹⁴ Mehring, ob. cit., p. 70.

¹⁵ “El editorial del no. 179 de La Gaceta de Colonia”, ob. cit., p. 36.

¹⁶ Mehring, ob. cit., pp. 72–73.

cierto es que tuvo que vencer primero su pertenencia a las tendencias críticas del orden vigente que pretendían obtener transformaciones sociales profundas convenciendo a los gobernantes de sus bondades y conveniencia. La alternativa de la revolución fue dominando sus ideas a lo largo de un proceso. Como otros radicales, leyó una literatura –sobre todo francesa –

que denunciaba al sistema y postulaba cambios radicales y utopías liberadoras^[17] Pero opino que en su caso pudo ser decisivo el conocimiento de la opresión social y política en sus formas concretas y el profundo rechazo que le inspiraba.

Desde octubre de 1842 hasta febrero de 1843, Marx fue el redactor jefe del diario. La breve historia de *La Gaceta Renana* bajo Marx fue la conversión de un modesto periódico liberal, en un órgano de denuncia de los desmanes políticos y la situación social en Renania, que ya en enero había triplicado sus suscriptores, recibía colaboraciones de distantes regiones y se convertía en uno de los más prestigiosos y citados diarios alemanes. El gobierno prusiano tampoco era indiferente. La idea de que el diario era subversivo y debía ser cerrado fue predominando, y los represores identificaban al joven doctor Carlos Marx como un individuo potencialmente peligroso. La Gaceta llegó a tener asignados dos censores.

En medio de aquella tarea, Marx perdió su amistad con Bruno Bauer y otros neohegelianos de Berlín. Le dio la espalda al círculo intelectual de sus años juveniles cuando lo vio incapaz de crear otras cosas que frases huecas y gestos escandalosos. Quien pocos años después lanzaría unas ideas y un proyecto que hasta hoy siguen siendo subversivos, rechazaba el juego a la fraseología revolucionaria. Por otra parte, estaba lejos de saber que

aquella no era más que su primera ruptura: su rigurosa concepción, su estatura intelectual y su capacidad de trascender revolucionariamente al mundo del capitalismo lo abocaron más de una vez a una magnífica y terrible soledad.

El gobierno prusiano vaciló mucho, por temor a las protestas de los liberales de Renania, pero finalmente tomó la decisión, el 21 de enero, de suprimir *La Gaceta Renana* a partir del 1º de abril de 1843. Las mil firmas de personas en su mayoría de clase media y alta de Colonia al pie de una petición de que se anulara el decreto muestran la simpatía que tenían las críticas al autoritarismo y la burocracia del diario, y su joven editor. Todavía se celebró una asamblea de accionistas, el 12 de febrero, que analizó la alternativa de sacrificar a Marx para intentar salvar el periódico. Aunque los principales socios plantearon que continuaran él y su línea, aunque lo cerraran, finalmente la asamblea se conformó con que saliera Marx. Pero ni esto, ni una petición directa al Rey y una delegación de accionistas a Berlín obtuvieron nada.^[18]

En apenas dos años el joven doctor había quedado fuera de la opción de ser profesor y del oficio reciente y exitoso de periodista. Pero se había producido el primer cambio decisivo en su vida, que no fue en el terreno de la teoría. Carlos Marx era ahora un conocido y temible polemista, un intelectual radical muy prometedor. Y estaba definitivamente lejos de una concepción especulativa de la política:

... reputo la suspensión del periódico como un progreso de la conciencia política, razón por la cual dimito... no tiene nada de agradable el prestar servicio de esclavo, ni aún para la liber-

¹⁸ Sperber, ob. cit., pp. 114–115.

tad, teniendo que luchar con alfileres en vez de luchar con masas. Estaba cansado ya de tanta hipocresía, de tanta tontería, de tanta brutal autoridad, y de tanto silencio, tanto zigzagueo, tantas retiradas y palabrerías... en Alemania ya no tenemos nada que hacer. Aquí, lo único que uno consigue es falsearse a sí mismo.[¹⁹]

III.

Recién casados, Carlos y Jenny pasaron el verano en Kreuznach, en la residencia de la madre de ella.[²⁰] En octubre se marcharon a París. Durante los meses de Kreuznach, dedicados al estudio, Marx llenó varios cuadernos de notas consagrados a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que nunca publicó.[²¹] Ellos constituyen el documento filosófico de una crisis: la mente del joven filósofo revolucionario no resiste ya la frontera de su propia educación especulativa, del mismo modo que su actividad no tolera ya las mordazas legales que existen en Alemania.

¹⁹ Mehring: ob. cit. pp. 79–80.

²⁰ “El 13 de junio de 1843 contrajeron matrimonio el señor Carlos Marx, doctor en Filosofía, residente en Colonia, y la señorita Johanna Berta Julia Jenny de Westfalia, sin ocupación, residente en Kreuznach”. (Nicolaeviskij, ob. cit., p. 86).

²¹ Marx: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Editora Política, La Habana, 1966. Los cuadernos fueron publicados por primera vez en 1927, por David Riazanov, en MEGA, I, 1, 1, pp. 401–553. No hay acuerdo acerca de la fecha en que Marx comenzó a escribirlos: marzo-agosto 1843 (Riazanov), abril 1841-abril 1842 (Landshut y Meyer, Le-walter) o de 1841–1842 a agosto 1843 (Cantimori). El manuscrito consta de 39 cuadernos numerados, pero el primero no apareció.

No debe entenderse la crítica de Marx en estos cuadernos restringida al ámbito del título de la obra de Hegel; ella constituye un intento de demostrar la inutilidad metodológica del apriorismo hegeliano, en el cual se *componen* las ideas particulares de lo existente a través de universales ideales que se relacionan dialécticamente, para ofrecer un cuadro aparentemente ordenado e iluminado por los universales (por ejemplo, necesidad y libertad). Este método no tiene otro contenido que la reproducción empirista de los datos reales, no mediados por un trabajo científico productor de conceptos. Entiendo que es desacertada la creencia, muy repetida en la literatura marxista, en que el centro de la crítica de Marx a la filosofía de Hegel consistió en liberar al “método” de la prisión del “sistema”. Por el contrario, hasta donde consigue avanzar, Marx intenta moverse en un terreno metodológico esencialmente diferente al hegeliano.[²²]

Me limito aquí a destacar que la investigación de Marx tiene un objeto muy significativo: las relaciones entre la familia, la sociedad civil y el Estado, pero considerándolas como instituciones conceptualizables *a partir de realidades particulares*. Entonces la crítica a la metodología y la construcción especulativa hegeliana se expresa en crítica de la teoría del Derecho Público:

...el hecho consiste en que el Estado surge de la multitud tal como ésta existe como miembros de la familia y de la sociedad civil; la especulación enuncia el hecho como hecho de la idea,

²² En los años cincuenta-sesenta del siglo pasado un grupo de marxistas italianos hicieron aportes muy enriquecedores a la investigación acerca del joven Marx y sus relaciones con la filosofía de Hegel. Para el iniciador, Galvano Della Volpe, “la Crítica “contiene las premisas más generales de un nuevo método filosófico” (Rousseau y Marx, Editorial Platina, Buenos Aires. 1963, pp. 101–102). Se destacan las obras de Lucio Colletti, *El marxismo y Hegel* (1958), y Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, vols. I y II (1960–1963), obra profunda y voluminosa.

no como la idea de la multitud, sino como hecho de una idea subjetiva, diferente del mismo hecho (...) Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. Tampoco la idea tiene otra finalidad que la finalidad lógica: 'ser para sí espíritu real infinito'. En este parágrafo se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho, y de la filosofía hegeliana en general.^[23]

Hegel redujo a pura lógica la posibilidad de investigación social. Por el contrario, Marx exige el estudio de las realidades *particulares* como fuente de las abstracciones universales; y debate el problema de la contradicción entre el interés individual y el interés estatal, y el de la soberanía popular, refiriéndolos al Estado político y a la sociedad civil (burgueses). El rechazo de la falsa unidad de las esferas política y social en la teoría del Estado de Hegel le lleva al estudio de la realidad de la sociedad civil en la sociedad burguesa, tema de sus trabajos inmediatamente posteriores. En 1843, Marx busca una solución orgánica al problema de la unidad entre el hombre y el género en el terreno de una relación determinada en una sociedad históricamente dada: encontrará su teoría de la formación social capitalista y de la revolución proletaria; pero todavía no ha recorrido todo el camino.

IV.

Con Luis Feuerbach alcanzó su culminación el movimiento filosófico post hegeliano en Alemania. *La esencia del cristianismo* y las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*

²³ Marx: Crítica..., p. 27.

(1842) constituyeron una respuesta filosófica a la crisis en que la tiranía de Federico Guillermo IV puso a la esperanza neohegeliana de acción bienhechora del Estado. Feuerbach proclamó la necesidad de una *nueva filosofía* para los nuevos tiempos y denunció a la filosofía de Hegel como “el punto culminante de la filosofía sistemática especulativa”. La solución que propone su crítica consiste en la inversión del método hegeliano,^[24] y así cree encontrar una posición nueva en el problema de las relaciones entre los conceptos universales y sus determinaciones particulares.^[25]

El hombre tiene rasgos esenciales; la esencia humana se enajena en la filosofía especulativa, especialmente en la Idea absoluta hegeliana, cuyo secreto es “la teología especulativa, la cual se diferencia de la teología ordinaria porque coloca aquí abajo al ser divino...”.

La esencia del hombre está en su ser genérico, la esencia de la realidad es la naturaleza, “la filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y su totalidad”. La esencia de la religión está en que el hombre ha perdido su esencia; la unidad enajenada que ella proporciona es el resultado de la condición desvalida del

²⁴ “El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del método ya empleado (por Feuerbach en su crítica de la religión. FM) en la filosofía de la religión. No tenemos más que convertir al predicado en sujeto y a este sujeto en objeto (Objekt) y principio; por tanto, con sólo invertir a la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda”. (Feuerbach: Tesis provisionales..., mimeografiado).

²⁵ “El pensador no es dialéctico más que en la medida en que es su propio adversario... El contrario del ser (del ser en general, como lo considera su lógica) no es la nada, sino el ser sensible y concreto. El ser sensible niega al ser lógico, el uno contradice al otro y viceversa” (citado en *Sobre la filosofía de Ludwig Feuerbach*, artículo de Niurka Pérez y Cristina Baeza).

hombre enajenado: “mientras más pone el hombre en Dios, menos tiene en sí mismo”.

Si la historia del hombre es la historia del hombre enajenado:

- a) hay una esencia preexistente a la historia. No se pierde lo que no se tiene;
- b) la vida del hombre es construida por los hombres. Aunque enajenado, el hombre proyecta y realiza a Dios, a su religión o al reencuentro con su “ser genérico”;
- c) hay un abismo entre la esencia del hombre y su existencia “concreta” o “real”;
- d) habrá una reapropiación de la esencia humana, o por lo menos se reconoce esa posibilidad.

Esta filosofía especulativa se mueve del inicio de los tiempos al fin de los tiempos: quiere ser la crítica definitiva de la especulación y su punto de partida, sin embargo, es especulativo; niega a Hegel y pretende negar todo idealismo, pero está colocada en el terreno de Hegel y de todo idealismo. El hombre de Feuerbach es el hombre ahistórico de la antropología filosófica, y su actividad se resuelve en el conocimiento de la esencia *natural* que une a los individuos.[²⁶]

En este año crítico de 1843, cuando la razón filosófica y el periodismo legal muestran a Marx sus debilidades, la exaltación feuerbachiana de la primacía de lo sensible y del poder de los

²⁶ El principio especulativo que sustenta al sistema de Feuerbach no debe ser empero despreciado a partir del sentido común. Ha inspirado pensamientos vigorosos en la historia de la filosofía, que han aportado mucho a la trayectoria de las ideas y, por otra parte, sobrevive en las concepciones de muchas personas cultas, religiosas o no; desgraciadamente, desde fines del siglo pasado también ha recobrado posiciones en la corriente de pensamiento marxista.

sentidos lo entusiasmo. Los textos famosos de 1844 estarán llenos de conceptos tomados de Feuerbach, y no es el único neohegeliano en este trance: “todo nos convertimos en feuerbachianos”, recuerda Engels 40 años después. Pero en lugar de una crítica de la teología y la filosofía desde las posiciones de la naturaleza, Marx emprende una crítica de la enajenación de los hombres en su vida profana y convoca a una revolución proletaria asignándole a los trabajadores el papel del corazón en ella, en un principio de unidad con la cabeza, que, naturalmente, es la filosofía.[²⁷]

A riesgo de esquematizar, quisiera resaltar algunos aspectos centrales de la forma específica en que Marx se apropió de esta filosofía:

- a) La reapropiación de la esencia humana es el resultado de una *política práctica: la revolución*;
- b) en nombre de la necesidad de una revolución humana para realizar la esencia humana, Marx emprende una profunda crítica de la revolución burguesa y del régimen político de la sociedad burguesa;
- c) investiga la enajenación de los hombres en sus “determinaciones” concretas: como enajenación del trabajo y de la condición humana, resultante de la producción, de la distribución, del dinero y del conjunto de las condiciones capitalistas de vida;

²⁷ “Los aforismos de Feuerbach me parecen desacertados en un punto: hace demasiado hincapié en la naturaleza, sin preocuparse en los debidos términos de la política, con esta alianza la filosofía actual no llegará a ser nunca una verdad...” (Citado en Mehring, ob. cit, p. 81; carta de Marx a Ruge, marzo 13 de 1843). Sobre la influencia de Feuerbach en Marx, cf. la opinión de Althusser, en *Por Marx*, especialmente PP. 31–39, 181 y 211–242, ed. cit.

- d) mediante el concepto de enajenación, su crítica de la Economía Política intenta trascender a los “hechos” económicos e integrarlos, junto a la propia Economía Política, en un sistema más completo de la realidad;
- e) la filosofía y el proletariado se interpenetran: la filosofía crítica debe prender en el proletariado para realizarse, para ser “superada”; el proletariado necesita la filosofía para realizarse. La filosofía del proletariado se realizará en la revolución; tiene así su fin en un oficio extraordinario.

Con razón se ha calificado de humanismo idealista esta antropología de filósofo revolucionario que Marx llamó *humanismo real*; pero creo que contiene en su trabajo teórico mismo elementos para su propia subversión:

- 1) se exige la acción humana para readquirir la esencia humana;
- 2) sus ideas respecto a la esencia humana se van haciendo cada vez más contradictorias en sí mismas. Es cada vez menos sostenible que se trate de readquirir la esencia y no de *forjar una esencia para el hombre*;
- 3) esta nueva perspectiva aparece en el seno de un proceso único de desarrollo de ideas que lo lleva al abandono de la noción misma de esencia (y, por consiguiente, de la idea de enajenación como pérdida de la esencia). La concepción del hombre como un ser real, concreto, históricamente determinado, aunque todavía especulativa en su abstracción “hombre”, caracteriza a una investigación cuyo resultado será la negación de la antropología filosófica: en lugar del “hombre”, los hombres pertenecientes a clases sociales. Una definición señalará el momento

último de este pasaje: la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales entre los hombres. Aquí va triunfando ya el Marx marxista sobre la huella de su propia concepción anterior

4) la actividad filosófica, económica e histórica de Marx tiene *finés políticos que determinan sus objetos de trabajo*. En la forma especulativa del humanismo filosófico aparece una proclamación nueva: la misión histórica del proletariado de hacer una revolución comunista; esta opinión que Marx no sostiene teóricamente con argumentos sólidos impulsará sin embargo su trabajo teórico hasta hacerlo trascender al humanismo filosófico y al radicalismo político. Por otra parte, el afán de concreción y de realidad en su objeto de análisis y su extremada virtud crítica, hacen que el examen de la sociedad civil en su relación con el Estado se resuelva en el estudio crítico de las realidades burguesas.

No podrían encontrarse claves unilaterales en el origen del marxismo, pero entiendo que es de la mayor *importancia teórica* la interacción de las evoluciones política y teórica del joven Marx.

V.

Al marcharse a París, Marx fue al encuentro de un medio político más avanzado que el de los países alemanes. El reino constitucional de Luis Felipe, producto de la revolución de 1830, no lograba ser el vehículo para la liquidación de los restos del antiguo régimen, y la avanzada política burguesa daría todavía otra batalla, la revolución del 48. Pero ya en 1844 la política francesa está fuertemente influida por diferentes ideas más o menos socialistas. La “cuestión social” cautiva a muchos: a los

demagogos democráticos de partidos burgueses, a los románticos consumidores de novelas “sociales”, a los socialistas cristianos, etc. Después del fracaso de las sublevaciones obreras de la década anterior aumentó mucho el número de proletarios activos en política, unos en el partido democrático-socialista, que luchaba por la organización del trabajo, el derecho al trabajo y el sufragio universal; otros como partidarios de la abolición de la sociedad burguesa, inspirados en utopías al estilo de *Viaje a Icaria*, de Cabet, o militantes de sectas secretas, como la blanquista, que mantenían la tradición de la revolución popular por la violencia.

Junto a estas últimas organizaciones se habían desarrollado en Francia las sectas alemanas, compuestas por trabajadores emigrados, artesanos en su mayoría, y también por algunos intelectuales, no siempre aceptados por aquellos. La *Liga de los justos*, que existía también en Inglaterra y Suiza, es la única que ha alcanzado la posteridad, porque tres años después Marx y Engels ingresaron en ella, la convirtieron en *Liga de los comunistas* y le escribieron su famoso *Manifiesto*.^[28] Guillermo Weitling, humilde aprendiz de sastre, era la cabeza intelectual de la Liga; refugiado en Ginebra, influía sobre los comunistas alemanes de París a través de su revista y de su obra *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842).

En este año 1844, tan importante en la vida de Marx; su febril actividad intelectual estuvo animada por la decisión de criticar la sociedad existente, puesto al servicio de su revolucionamiento práctico: la actividad comunista pasó a ser su punto de mira, como en Colonia lo había sido la crítica del mundo por la

²⁸ [Cf. Engels: *Contribución a la historia de la Liga de los comunistas*, Obras escogidas, ELE, Moscú, t. II, pp. 356–376.

razón.[²⁹] Se asomó al mundo de las sectas comunistas alemanas y francesas: “La fraternidad no es una frase en las reuniones de los artesanos comunistas, sino la verdad; y la nobleza de la Humanidad nos ilumina en el trabajo de estas figuras endurecidas”, escribía ese mismo año. Admiró su afán de estudio y su energía moral, y vio en los escritos de Weitling los “gigantescos zapatos de niño del proletariado” frente a “la insignificancia de los zapatos políticos rotos de la burguesía alemana”; pero no podía aceptar la nostalgia de estas sectas por la vida precapitalistas los residuos de cristianismo primitivo y las prefiguraciones dogmáticas del comunismo, creencias que por lo demás eran muy naturales a un movimiento incipiente de un grupo social que apenas había tenido alguna posibilidad cultural. De todas maneras, admiró su voluntad de crítica y de abatir al capitalismo por la violencia, y les dedicó ya para siempre a las organizaciones comunistas su esfuerzo intelectual y su militancia política.

Con los socialistas franceses tuvo también relaciones; si bien rechazaba su pretensión de transformar la sociedad mediante pequeñas reformas, le interesó la preocupación que mostraban por comprender los problemas políticos de su realidad inmediata. Conoció a Miguel Bakunin, entonces joven aristócrata ruso de ideas revolucionarias, que con el tiempo sería su oponente en la más acerba polémica de la Primera Internacional; y

²⁹ “Nada hay, pues, que nos impida empalmar nuestra crítica a la crítica de la política, a la adopción de posiciones en política; es decir, a las luchas reales... Pero si la construcción del futuro y la creación acabada y definitiva para todos los tiempos no es cosa nuestra, no podemos vacilar un momento acerca de nuestro deber de la hora: la crítica despiadada de cuanto existe, despiadada incluso en la ausencia de preocupación por los resultados a que conduzca y por el conflicto con los poderes existentes”. Marx: *Cartas de los Anales francoalemanes*, citado en Mehring, ob. cit. El capítulo 3 de esa biografía es una lectura importante para la mejor comprensión del origen del marxismo.

a Pedro José Proudhon, cajista de imprenta autodidacta que emprendió la crítica de la propiedad privada en obras que le dieron una fama de economista y de teórico del proletariado sólo superada por el propio Marx. La amistad con Proudhon, fuerte y breve, influyó a ambos: Marx salió ganando de estas discusiones sobre Economía en que terminó comprendiendo que el francés hacía la “crítica de la *economía política* desde el punto de vista de la economía política”; Proudhon salió perdiendo porque su joven amigo alemán le explicó los secretos de la dialéctica en largas noches de insomnio, con resultados que todo el mundo conoce.

La revista *Anales francoalemanes*, que Marx y Arnold Ruge intentaron editar en París como vehículo de agitación para la futura revolución alemana, no logró sostenerse, y sólo salió un número doble en que Marx publicó dos artículos. Tampoco se sostuvo la amistad de los editores. Arnold Ruge, radical que había pasado preso varios años de su juventud y tenía fama como publicista opositor, admiró al joven Marx desde los tiempos de *La gaceta renana*, y lo entusiasmó con el proyecto de la revista que emprendería en París la unión galo-germánica preconizada por Feuerbach. Pero el comunismo no era un ideal aceptable para Ruge, y aunque rompieron por causas poco importantes, en el fondo le repugnaba la atracción que tenía Marx por esa “media docena de aprendices”, los artesanos comunistas alemanes. Entre el ideal del radicalismo burgués y el ideal de Marx se abría ya un abismo.

VI.

En París, Marx estudia hasta el agotamiento textos sobre la Revolución francesa –proyectó una historia de la Convención– y a los filósofos que la preludieron; a los historiadores de la Restauración, que exponen la historia francesa como una historia de luchas de clases o estados; comienza a estudiar a los economistas clásicos y, naturalmente, profundiza su conocimiento del pensamiento socialista. *La cuestión judía*, la *Introducción a la crítica de La filosofía del derecho de Hegel*, los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y *La sagrada familia* dan cuenta de la violenta transformación de su pensamiento revolucionario, que culminará en *La ideología alemana*. Por la importancia que tienen estos textos de transición quisiéramos mostrar algunos de sus aspectos más salientes. *La cuestión judía*³⁰ responde a dos escritos de Bruno Bauer sobre el problema de la emancipación humana de la religión. Lo esencial de este artículo es que Marx emprende efectivamente el camino propuesto en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, es decir, el del estudio de la realidad de la sociedad civil. Y el resultado es su primera crítica del orden político de la sociedad burguesa y su ideología liberal.

Ante todo, es iluminada la endeblez de la crítica de la religión: el Estado político (el estado burgués) no implica el fin de la religión, porque la emancipación política (revolución burguesa) no es a la vez una emancipación de la religión. El estado puede ser laico pero los individuos que viven en él son, en su mayoría, religiosos; la religión pasa de la esfera del derecho público a la

³⁰ Citamos por la edición *La sagrada familia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1959, PP. 16–44. Marx la publicó en *Anales francoalemanes*, febrero de 1844.

del derecho privado, de la esfera de la política al ámbito de la familia, el individuo o la congregación. Pero en el Estado y en la sociedad burguesa la ideología religiosa sigue siendo un componente de la dominación. Por tanto, las utopías racionalistas acerca de la liberación del hombre mediante su liberación de la religión (el ateísmo “científico”) esconden la necesidad de una emancipación humana que destruya las cadenas temporales que atan a los hombres, para que, *como consecuencia de ello*, sean destruidas las cadenas religiosas.[³¹]

De este poner en su lugar a la crítica de la religión surge una crítica del Estado burgués. “La elevación política (burguesa. FM) del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política en general”[³²] la propiedad privada es abolida de un modo político cuando se suprime el censo de fortuna electoral y se declara al pueblo capaz de elegir y ser elegido; asimismo son abolidas las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación, que son declaradas “diferencias *no políticas*”, y todos los ciudadanos participan por igual de la soberanía popular. “No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza particular. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como

³¹ “...el error de Bauer reside en que somete a crítica solamente al “Estado cristiano” y no al “Estado en general” en que no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana...”, ob. cit., pp. 19–20.

³² Ib., p. 22.

Estado político y sólo hace valer su *universalidad* en contraposición a estos elementos suyos”.^[33]

Aquí se sintetiza la grandeza y el límite de esta primera arremetida de Marx a la política democrática burguesa y a su ideología de la libertad. El Estado burgués es comprendido como expresión de la sociedad civil, y los Derechos del Hombre y del Ciudadano, fuente de su ordenamiento constitucional y legal, son sometidos a una vigorosa crítica. “El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre”; es la prefiguración burguesa de la libertad, pero no la libertad misma. Marx inicia una lucha nunca abandonada contra la ideología burguesa más avanzada de su tiempo, en un momento en que su brillo enceguecía a todos.^[34]

Pero esta argumentación está presa todavía en la trampa especulativa de las contradicciones dialécticas: “El Estado político perfeccionado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por oposición a su vida material”;^[35] hay una contraposición en-

³³ Ib., p. 23.

³⁴ Es comprensible que Babeuf y Sylvain Maréchal remitieran el derecho de los trabajadores al derecho natural, y que Proudhon, el obrero-economista, calificara a la propiedad burguesa con los epítetos de la moral burguesa; pero no lo es tanto que un siglo después de Marx tanta literatura socialista opere con los conceptos de libertad, igualdad, fraternidad, democracia, paz (la paz sin apellido es la paz burguesa desde los tiempos de Hugo Grocio). Todavía subsiste esa fraseología en la literatura política de países socialistas, que reivindican a veces a instituciones e ideologías que pertenecen al régimen burgués temprano.

³⁵ En ese Estado “...lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular”. Ib., p. 23.

tre el ser del Estado (consagración del interés privado, de la sociedad civil burguesa) y el deber-ser del Estado (consagración del interés general, comunidad política de los ciudadanos). Marx no está todavía en condiciones de fundar su teoría del Estado, porque aún no lo comprende como institución política fundamental de la dominación de la clase burguesa en la formación social capitalista, y de su presupuesto especulativo sólo puede salir una escatología, la emancipación humana como estado a alcanzar por el hombre.^[36] No debemos confundir su crítica del dinero y del egoísmo en *La cuestión judía* y en los *Manuscritos de 1844* con la comprensión del sistema capitalista que hará a Marx producir una teoría del dinero; en la primera el dinero es la autoenajenación profana, el Dios terrenal a través del cual los hombres reproducen la pérdida de su esencia, su ser genérico, y son dominados por esa esencia que les es extraña;^[37] la teoría del dinero en los *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857–1858) tiene como base la investigación de las relaciones sociales de producción fundamentales en el sistema capitalista.

³⁶ “La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana”. *Ib.*, p.22.

³⁷ No obstante, quisiera señalar dos lugares importantes de *La cuestión judía* para el futuro trabajo teórico de Marx: 1) al tratar de comprender las formas históricas reales de Estado se asoma a una vida valiosa: historizar las instituciones que estudia, para conocer lo fundamental de ellas y, por tanto, su lugar y función en la formación social capitalista. Saber que no hay Estado en general, sino Estado feudal o Estado burgués, ayuda a comprender mejor qué es el Estado; 2) la contraposición del burgués y el ciudadano, analizada aquí para la crítica de la política, lo llevará a advertir la atomización de la vida social en vidas individuales que se contraponen y se relacionan a través de objetos, un elemento principal para el estudio de las ideologías en la sociedad burguesa.

Lo que hace fructífero a este camino teórico es el carácter de las preguntas que pretende satisfacer y el genio del revolucionario que las formula: el filósofo revolucionario encontrará muy pronto a un sector de esa sociedad civil al cual encomendarle la misión histórica de realizar la emancipación humana. Pero esto es asunto de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

VII.

La *Introducción*, escrita después que el manuscrito de Kreuznach, no tiene demasiado que ver con él, ni en el estilo ni en el alcance de sus planteamientos: es un manifiesto revolucionario, breve pero violentamente subversivo.[³⁸]

Comienza por exigir que la crítica de la religión, “premisa de toda crítica”, sea seguida por la crítica de los fundamentos terrenales de la religión. En una página famosa se fulmina a la religión con frases hermosas y fuertes (“la religión es el opio del pueblo”), que a veces encontramos en citas inconvenientes por lejanas al contexto en que fueron vertidas. Lo que diferencia a Marx de otros críticos de la religión y ateos es que su crítica no se contrae al terreno moral:[³⁹] el hombre desengañado debe

³⁸ Citamos por la edición C. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pp. 37–51; hay otra edición en español, en *La sagrada familia y otros escritos*, ed. cit., pp. 3–15. El artículo publicado en la misma ocasión que *La cuestión judía*.

³⁹ Que la superstición, e incluso la opresión y la miseria, sean malas, es cierto; pero el pensamiento que se detiene ahí no es otra cosa que la forma más alta de la ideología burguesa: la crítica de sí misma. Es un signo de inteligencia, de madurez capitalista, incluir siempre a esta crítica entre

desenmascarar a la “enajenación” terrenal, “...la crítica de la religión debe ser convertida en crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”. De aquí en adelante sólo se ocupará de los asuntos humanos.

Alemania tiene una situación política anacrónica: no ha realizado su revolución burguesa todavía y ya la revolución burguesa va dejando de ser el hecho progresivo por excelencia. Marx completa su examen de la situación alemana con una crítica de las ideologías jurídicas y políticas prevalecientes; lo más interesante de este estudio es la vocación por el análisis de la situación concreta y la unión de la crítica a la situación social con la de sus ideologías correspondientes.

“Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material. Pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas”. Las ideas deben seguir a la realidad, pero la realidad debe ser elevada también hasta las ideas: aparece una nueva comprensión de la función del pensamiento social en relación con el cambio social, que no consiste en ser una mera explicación del sentido de los hechos, y un principio de las relaciones entre teoría y práctica.

“Ser radical es atacar al problema por la raíz, pero para el hombre la raíz es el hombre mismo... La crítica de la religión desemboca en... el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable...”. La filosofía de la esencia humana habla en Marx el lenguaje de la revolución; pero no puede hacerlo sin contradecirse y avanzar por un camino político que no cabe en sus perspectivas. Esto se advierte claramente

sus gastos; en los países más avanzados se hace de una manera verdaderamente notable.

en las últimas páginas del texto, lectura obligada en el estudio del origen del marxismo:

1. Establece la diferencia específica entre la revolución burguesa y su ideal revolucionario: la revolución parcial, meramente política, “descansa sobre parte de la sociedad civil que se emancipa e instauro su dominación general; sobre una determinada clase...”;^[40] la revolución radical será la emancipación humana general, pero su realización no se sustenta de los sueños del utopista. Si la burguesía ha podido ser revolucionaria y arrastrar a la sociedad tras sí (en Francia, en Inglaterra) es porque en los momentos culminantes de las revoluciones se fundió y confundió con la sociedad y fue sentida y reconocida por ella como su representante general.^[41] Escrito cuando Marx estaba todavía lejos de muchos de sus logros teóricos, esto sigue siendo un axioma para las revoluciones: para ser efectiva como “clase” revolucionaria, una “clase” debe ser identificada por la mayoría de la sociedad como vehículo de sus aspiraciones e intereses, frente a aquellos que condensan su negación, “la clase de la opresión evidente”;

2. Traslada su esquema teórico a la situación concreta alemana, examinando la impotencia política de la burguesía para dirigir la revolución democrática en Alemania. Marx pregunta: “¿Dónde reside pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana?”, y la pregunta define a la investigación y al investigador: es el objeto de ambos;

3. Proclama la misión histórica del proletariado en la revolución, que es emancipar a todas las esferas de la sociedad al

⁴⁰ Ob. cit., p. 47.

⁴¹ “Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general”. Ib., p. 48.

emanciparse a sí mismo, producir la recuperación total del hombre a través de su revolución: el proletariado alemán será el portador de la revolución humana en Alemania.^[42] La argumentación teórica que sustenta a esta proclamación es debilísima; la obra posterior de análisis de las estructuras capitalistas realizada por el propio Marx muestra mejor que nada esa debilidad.^[43] Pero lo importante es que ha nacido la ideología de la revolución proletaria, y ella brindará un impulso interior a la propia crítica teórica de sí mismo que produce el joven Marx en los años inmediatos. De estos presupuestos del trabajo teórico nacerán tanto el *Manifiesto comunista* como *El capital*.

“Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales”... “La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría que proclama al hombre como esencia suprema del hombre”.^[44] Sólo en cierto sentido Marx sigue a Feuerbach: al ser comunitario de Feuerbach se llega a través del amor, al de Marx se llega a través de la revolución proletaria; el humanismo real no proclama una comunión sino la unión del proletariado y la filosofía en la revolución.

⁴² “una clase... que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del Estado alemán; ...esta disolución de la sociedad como clase especial es el proletariado”. *Ib.*, p. 50.

⁴³ M. Rossi muestra el carácter especulativo de la dialéctica crítica que opone el proletariado a las demás clases (o “estados”, Stande) de la sociedad, y de la “necesidad” que promueve su misión histórica, curiosamente circunscrita a Alemania (ob. cit., II, pp. 437–454).

⁴⁴ “Y tan pronto como el rayo del pensamiento haya herido de lleno a este ingenuo suelo popular, se cumplirá la emancipación de los alemanes como hombres”. *Ib.*, p. 51.

Todavía es la revolución de un filósofo, pero ya no es sólo una revolución filosófica. El lenguaje y el método de la filosofía especulativa tendrán que ser dejados atrás para que aparezca la teoría marxista, pero ya los papeles están dados para siempre en la vida y la obra de Marx: la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, la creación de un mundo nuevo como consecuencia de la revolución proletaria.

Segunda Parte

VIII.

Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844 [1] se han convertido en el más famoso texto del joven Marx. Esto no implica una declaración de importancia teórica o política primordial para la comprensión del origen del marxismo; se trata más bien de una necesidad ideológica de diversas interpretaciones de Marx que parten de preocupaciones políticas y éticas de escritores de filiaciones muy diferentes (ver nota 81 y parte final de este capítulo). Para nosotros, el valor del texto reside en su carácter de fuente de primera mano para el estudio de las reflexiones de Marx al encontrarse con la Economía Política, en el momento de su desarrollo intelectual que hemos tratado de describir, y como campo de batalla de la especulación filosófica contra una vocación teórica cuyas preguntas no caben en ella; todo esto en una misma persona.

En gran medida los Manuscritos están dedicados a la crítica de la Economía Política; pero la apreciación de L. Althusser acerca

¹ Citamos por *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Ed. Política, La Habana, 1965. Existen versiones completas de Ed. Grijalbo, México, 1962, Ed. Austral, Santiago de Chile, 1960, y otras. El original de Marx está compuesto por 4 manuscritos; del segundo sólo se conservó el final. Fueron publicados por primera vez casi a 50 años de la muerte de Marx, por los socialdemócratas Landshut y Mayer y por V. Adoratski, en MEGA (1932).

Los *Manuscritos* contienen una crítica de la filosofía de Hegel de la cual no nos ocuparemos aquí.

de la debilidad de sus títulos teóricos^[2] es acertada: no se trata en ello de demostrar que las teorías y la conceptualización de Ricardo, Say, Skarbek y otros economistas que se citan largamente, son erróneas, sino de mostrar la falta de fundamento de la Economía y proponer un concepto que llenará ese vacío, el de trabajo enajenado.

Según Marx los economistas, incluidos los más honestos, no hacen otra cosa que describir las condiciones existentes; la Economía Política no es crítica y no puede por tanto profundizar en el problema central de la relación pauperización- riqueza en la sociedad. Pero una crítica de la Economía no debe ser meramente una crítica económica: el fundamento crítico (filosófico) que ella necesita para comprender a la sociedad civil debe ser a la vez el fundamento de la comprensión del conjunto de la vida social burguesa, un concepto que no es económico en el sentido en que acostumbramos a pensar los conceptos como instrumentos de una ciencia. Este concepto es el de trabajo enajenado.

Que la crítica de la Economía Política no debe ser sólo crítica económica lo seguirá pensando Marx toda la vida; que el trabajo enajenado sea el fundamento de esa crítica es una idea que abandonará muy pronto. Es difícilmente comprensible que ciertos autores puedan considerar a la idea de enajenación como un concepto de la teoría desarrollada por Marx acerca de la sociedad capitalista, cuando se estudia el arduo proceso a través del cual él tuvo que desembarazarse de la metafísica filosófica antes

² “...el sentido mismo de esa lógica y de ese rigor (de Marx en los Manuscritos. XBI): un sentido todavía filosófico, entiéndase bien: filosófico, tomando esta palabra en la acepción a la que Marx impondrá más tarde una condenación sin apelación”. Althusser: *Los “Manuscritos de 1844” de Carlos Marx*, en ob. cit., pp. 143–50.

de producir aquella teoría.[³] En los *Manuscritos* aparecen numerosos términos que Marx usará después en su teoría económica del capitalismo, pero en ellos el concepto no está logrado todavía, o es simplemente reproducido de la terminología económica existente,[⁴] y en todo caso las ideas nuevas no están articuladas en una teoría como la que él elaborará posteriormente, aunque ciertas expresiones sean las mismas. El capital, por ejemplo, es “trabajo acumulado”, y aquí sigue a los clásicos; pero más adelante dice: “sobre qué descansa el capital, es decir, la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno?...”, “...el capital es, por tanto, el poder de gobernar el trabajo y sus productos... el capitalista posee este poder no por sus cualidades personales o humanas sino en cuanto es propietario del capital”, y recordamos pasajes de *El capital* al repetir estas citas. Sin embargo, Marx no producirá una teoría acerca del capital como relación social fundamental en la sociedad capitalista, ni

³ La teoría del modo de producción capitalista es a la vez la exposición fundamental del sistema de explotación en la formación social burguesa; la descripción de la condición desvalida del hombre (o de ciertos hombres) no tiene ninguna articulación científica con ella.

En realidad, el uso contemporáneo de la noción de enajenación está ligado a una compleja situación de la que sólo parcialmente damos cuenta hacia el final de este capítulo (ver nota 81). La teoría y la práctica revolucionarias actuales se enfrentan al escaso desarrollo del marxismo en aspectos tan importantes como la estructura de dominación ideológica de la burguesía en los países capitalistas y las formas de organización de la vida social y sus cambios en los países que emprenden la transición del capitalismo al comunismo; en este sentido sería pedantesco limitarse a señalar la insuficiencia del término “enajenación”: ella señala la necesidad de desarrollar los estudios marxistas de realidades acuciantes

⁴ “Domingo del Monte, en un ensayo publicado en 1838, se refiere a las fuerzas productivas...”, término “...utilizado por vez primera, según Charles Gide, por el economista francés Dupín, en 1827”. Raúl Cepero Bonilla, en *Obras históricas*, Instituto de Historia, La Habana, 1963.

comprenderá a la burguesía y al proletariado como clases en esta relación, hasta que alcance logros-teóricos tales como los expresados en los conceptos de plusvalía o reproducción capitalista.

Pero la argumentación de Marx en 1844 no tiene ya el acento moral de la desolada constatación de Rousseau ante el abismo de desigualdad abierto entre la acumulación de riquezas sociales y la miseria e infelicidad que ha traído al hombre el progreso de las artes y las ciencias: “Mientras que la división del trabajo hace crecer la fuerza productiva del trabajo y aumenta la riqueza y el refinamiento sociales, empobrece al obrero y lo reduce a la condición de máquina”.^[5] Lo mejor de la moral de protesta que produce al socialismo en el seno del sistema burgués, se une a los instrumentos de la joven ciencia económica para tratar de explicar los fundamentos del sistema: “...el obrero sólo obtiene... lo necesario para existir, no como hombre, sino como obrero, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava que son los obreros”; “La miseria se deriva, por tanto, de la esencia misma de lo que actualmente es el trabajo”.^[6] La filosofía del hombre se va encontrando, en su despliegue, con su némesis; y Marx no podrá seguir avanzando sin desprenderse de ella. Para conocer el fundamento de la miseria de la sociedad existente tiene que comprender la miseria del “hombre” como la reproducción de las clases obrera y burguesa en el sistema de

⁵ Ob. cit., p. 29.

⁶ Ib., pp. 28 y 30. Podemos encontrar en los *Manuscritos* otros elementos valiosos para el desarrollo del pensamiento de Marx: “El salario se determina por la lucha antagónica entre capitalistas y obreros. Triunfa necesariamente el capitalista...”, “la renta del suelo se establece mediante la lucha entre los arrendatarios y los propietarios de tierra”. Esto es, las relaciones fundamentales entre las clases se establecen a través de las luchas de clases. Pero preferimos estudiar el pensamiento de Marx a pintar el cuadro de las prefiguraciones de Marx en Smith.

producción capitalista, la condición “enajenada” a partir de las relaciones sociales existentes en los regímenes basados en la explotación y dominación de clases.

En esta obra se inicia la crítica de la Economía Política como forma ideológica de la conciencia burguesa: “Hemos partido de las premisas de la Economía Política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes... La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada. Pero no nos lo explica. Ella expresa en fórmulas generales y abstractas el proceso material a través del cual pasa actualmente la propiedad privada, y considera a aquellas fórmulas como leyes. Ella no comprende estas leyes, es decir, no demuestra cómo se derivan de la esencia misma de la propiedad privada... La Economía Política oculta el hecho de la enajenación inherente a la naturaleza del trabajo no considerando la relación directa entre el obrero (trabajo) y la producción”.^[7] Todo el trabajo ulterior de Marx en ciencia económica será siempre, a la vez, un trabajo de crítica de la ideología burguesa en el campo de la Economía a través de la crítica de las obras económicas.

Es forzoso detenernos en los lugares más célebres de los *Manuscritos*: los que tratan de la “enajenación”. A partir del presupuesto feuerbachiano del “ser genérico”, comprendido por Marx a partir del trabajo,^[8] se pinta un cuadro tan vigoroso y profundo de la situación desvalida de los trabajadores que puede colocarse sin duda entre los escritos más impresionantes de la

⁷ *Ib.*, pp. 69 y 73. Marx dedica el primer capítulo del tercer manuscrito a fijar el lugar histórico de la Economía Política en relación con la propiedad privada y la industria moderna.

⁸ “...la actividad libre, consciente, es el carácter de la especie humana” (p. 77), “Al crear un mundo objetivo con su actividad práctica, al elaborar la naturaleza inorgánica, el hombre prueba ser un ser esencial consciente...”. (p. 78).

literatura socialista. Al enfrentar a cada hombre a los demás hombres, el trabajo enajena a cada hombre de los demás; esto no sucede solamente por ser ajeno al hombre el objeto de su producción, sino que se da en la producción misma.[⁹] El obrero reproduce y aprieta sus cadenas en el trabajo; el hombre busca su esencia fuera del trabajo, porque en él su esencia es negada. Perdida su unidad en la atomización social, el hombre sobrevive convirtiendo su actividad vital en simple medio de vida individual. Una potencia inhumana reina sobre todos: el capital individualizados y opuestos en su egoísmo los hombres se relacionan a través de las cosas: el dinero es la forma típica de la relación enajenada de los hombres en la sociedad burguesa, el egoísmo y el sentido de la tenencia son los elementos fundamentales de la moral del hombre enajenado.[¹⁰] Ya la idea de reapropiación de la esencia humana resulta obligada a la necesidad de liquidación de la propiedad privada, de la organización del trabajo capitalista, del dinero y de las relaciones que enfrentan a los hombres mediante el egoísmo, es decir, de la liquidación a fondo del capitalismo.

Empero, este hombre no tiene nada que hacer ya entre los utopistas; no pertenece al grupo de los coléricos profetas que anuncian el castigo divino, ni al de los claros espíritus que traen la

⁹ “... al arrancar del hombre el objeto de su producción, el trabajo enajenado arranca de él su vida esencial, la objetividad real de su especie...” (Ib., p. 78); “La producción no produce al hombre simplemente como mercancía... la produce... como un ser espiritual y físicamente deshumanizado. La inmoralidad, la deformidad, el embrutecimiento de obreros y capitalistas” (Ib., p. 89). Desde el punto de vista moral esto último es cierto, desde otro punto de vista las diferencias son extraordinarias.

¹⁰ “El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso... el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre... Es para mí el otro hombre” (p.144).

luz definitiva de la razón a los poderosos desviados o a los pobres bondadosos: “Para superar la *idea* de la propiedad privada es plenamente suficiente la idea del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que *mentalmente* nos representamos ya como autosuperación, *tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo*. Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la *conciencia tanto de la limitación como de la meta* de este movimiento histórico, y *una conciencia, además, que se eleva por encima de él*”^[11]. Es maravillosa la unidad de comprensión del poder de la acción y del poder del pensamiento en la revolución, la lucidez que advierte lo largo y casi impredecible del camino pero jamás se rinde a las circunstancias de su momento, en el genio que escribió un programa para la revolución comunista en el año de la revolución burguesa alemana (*Manifiesto comunista*) y casi treinta años después le exigió a la naciente socialdemocracia alemana que adoptara un programa revolucionario, en una carta que era a la vez un boceto del camino del comunismo (*Crítica del programa de Gotha*).

IX.

La sagrada familia es uno de los pocos textos de este período que Marx llegó a publicar. ^[12] Fue escrito en París, pero cuando

¹¹ Ib., p. 130. Los subrayados son míos a partir de “tendrá que recorrer...” hasta el final (FM).

¹² La edición original es de Frankfort, 1845. Hay edición cubana, Ed. Política, 1965. También en español la de Grijalbo citada.

se editó ya Marx vivía en Bruselas, adonde tuvo que marcharse en enero de 1845, expulsado de Francia como resultado de las gestiones del gobierno prusiano ante el francés. Realizada en colaboración con Federico Engels^[13], expresa la unidad de puntos de vista que se había producido entre ambos y que se desarrollará como uno de los más extraordinarios casos de amistad entre intelectuales que se conocen. “Crítica de la crítica crítica” era la idea original del título, lo que ya indica el aire de burla con que son tratadas en el texto las ideas del decaído movimiento joven-hegeliano de Bruno Bauer “y sus consortes”.

Obra aburrida a ratos, contiene ya elementos de la concepción social marxista. Una gran parte fue dedicada a la crítica del folletín de “crítica social” de Eugenio Sue, *Los misterios de París* y, a pesar del exceso de páginas y de ciertos pasajes densísimos, es una muestra interesante para la ubicación ideológica de esas llamadas “al corazón del pueblo” tan despreciadas por los “cultos” como sub literatura o sub arte, pero tan efectivas para adormecer y frenar espiritualmente el desarrollo de los individuos.

Quisiera analizar brevemente algunos aspectos importantes de *La sagrada familia*: la fundamentación de la tesis de la misión histórica del proletariado, las consideraciones acerca de la vida

¹³ Marx había conocido superficialmente a Engels cuando era redactor jefe de *La gaceta renana*. En aquel momento lo vio como uno más del club de Berlín, con los que acaba de distanciarse, y no intimaron. Después tuvo oportunidad de leer los dos trabajos de Engels para los *Anales franco-alemanes*, del primero de los cuales opinó que era un “ensayo genial”, y que influyó mucho en su concepción sobre el papel de la economía en la sociedad. Engels pasó por París a fines de agosto de 1844 y en los días que estuvo allí se pusieron de acuerdo en toda la línea y decidieron colaborar intelectualmente.

social y el sentido de la historia, y la crítica de la filosofía especulativa, que ya en el prólogo se fija como centro de la argumentación del libro.

Frente a la crítica de los conceptos a que se dedica Bauer, Marx expone la contraposición entre proletariado y burguesía como una antítesis entre las “modalidades del mundo de la propiedad privada”. La idea de enajenación se ha resentido por una precisión terrible: los poseedores se sienten bien en su condición enajenada^[14]. Pero la contradicción tiene que ser resuelta por el proletariado, que es su aspecto destructivo, ya que la propiedad privada *engendra al proletariado en su propio movimiento económico*, esto es, firma su propia sentencia de muerte en su acción vital. Y el resultado de la victoria proletaria será la desaparición de ambos términos de la contradicción.

En realidad, la terminología dialéctica cede lugar inmediatamente a una exposición más precisa y terrenal. “Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico universal, no es... porque consideren a los proletarios como dioses”. Aparece una idea doble de suma importancia: en los proletarios se acumula descarnadamente la miseria y la opresión de las condiciones actuales, son los desposeídos por excelencia; pero eso mismo genera inevitablemente su revolución, afincada en dos pilares: la *conciencia teórica* de su situación y la *necesidad práctica* que no admite paliativos. “Por todas esas razones puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir

¹⁴ “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana...” Ib., p. 65.

todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación”.[¹⁵] Por tanto, la revolución proletaria es la única posible y a la vez la vía necesaria para abolir las condiciones de vida de la sociedad actual.

Falta una precisión más. “No se trata de lo que éste o aquél proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de lo *que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo”.[¹⁶] La afirmación envuelve un postulado teórico crucial: hay una esfera colectiva para el grupo social del proletariado *como tal*, la *representación de clase*, que debe ser comprendida en sus relaciones con la esencia del proletariado y con su destino histórico. Un término de esta relación está indicando un sector del estudio de la realidad social, el otro es todavía una presunción basada en la filosofía. Si hemos tomado el problema aquí, y no en *La ideología alemana*, en que es tratado con mucho más rigor teórico, es porque en esta forma inacabada muestra mejor una fuente de contradicción sostenida a lo largo de toda la historia del pensamiento y la práctica del marxismo como ideología política: el proletariado, liberador de la humanidad, cumplirá su misión no por lo que crean los proletarios que deben hacer, sino por lo que el proletariado como clase está obligado a hacer, de acuerdo a su ser, a lo que le es posible e imprescindible pretender.

Pero se trata a la vez de lo que está obligado *a hacer* el proletariado con arreglo a su ser: la revolución. Solamente un *acto de voluntad* lo llevará a realizar ese ser suyo. Esta formulación primitiva de la cuestión abre paso ya a uno de los puntos centrales

¹⁵ Ib., p. 67.

¹⁶ Ib., p. 67.

de debate de la teoría y la práctica políticas marxistas: el problema de la revolución a partir de la explicación de las condiciones sociales necesarias para que se produzca, y el papel de la acción revolucionaria en una explicación de ese tipo. Los calificativos resultantes llenan la historia del socialismo: fatalista, voluntarista, determinista, subjetivista, objetivista, blanquista, etc.; en innumerables polémicas se ha invocado la palabra de Marx para decidir la cuestión o constatar hacia que lado se inclinó el maestro. Trataremos esta cuestión en otro lugar, pero quisiéramos señalar que, en el momento de su surgimiento, además de la desigualdad teórica ostensible entre las ideas de representación de clase y destino de clase, el argumento de Marx está al servicio de una fundamentación comunista basada, en última instancia, en la filosofía del humanismo real. Si se quiere establecer un juicio acerca de la posición (¿las posiciones?) de Marx ante este problema es necesario atender a las formulaciones posteriores, basadas en su teoría social.

La interpretación de la revolución burguesa en Francia nos permite apreciar la seguridad con que Marx refiere ahora el fundamento del Estado a la vida burguesa, en una negación de la teoría hegeliana que ciertamente no añade conocimiento a lo alcanzado en *La cuestión judía*, en cuanto a su futura teoría del Estado, ya que reduce la instancia política de la dominación de clase burguesa a simple apariencia de una realidad que le es ajena, los intereses económicos^[17]. Pero ya están desterrados los fantasmas de la concepción idealista de la historia en las páginas que exponen el triunfo del interés burgués precisamente como resultado final del auge y la caída del ideal jacobino o el

¹⁷ “Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en la realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa”. *Ib.*, pp. 197–98.

guerrerismo napoleónico, ilusiones de la época a través de las cuales se ha establecido la dominación de la sociedad francesa por el capitalismo; ya sólo se cita al idealismo histórico para condenar su fundamento especulativo^[18] o para establecer, por oposición a él, que el estudio del “comportamiento teórico y práctico del hombre ante la naturaleza, la ciencia natural y la industria”^[19] es premisa del conocimiento del movimiento histórico. Engels reivindica la primacía de la actividad humana sobre toda teleología histórica: “La *Historia* no hace *nada*, “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... la *Historia no es sino* la actividad del hombre que persigue sus objetivos”^[20]. Aunque al reconocer ambos todavía al hombre “real” y natural de Feuerbach son inconsecuentes con su propio esbozo de exposición de las condiciones de vida social de la clase burguesa y, sobre todo, de la clase proletaria.

Las consideraciones anteriores acerca de la misión histórica del proletariado, el Estado y la concepción de la historia, nos dan la medida del alcance y el límite de la crítica a la especulación filosófica en esta obra.

El célebre pasaje dedicado al “misterio de la construcción especulativa” es una crítica muy bella y aguda a los monstruos que el sueño de la razón produce (“la fruta”, “totalidad” de sus modalidades manzanísticas, perísticas, etc.), y como tal ha mantenido su vigencia dentro de la literatura marxista. Deja en pie, sin

¹⁸ “El hombre existe para que exista la Historia, y la Historia para que exista la *demostración de la verdad*”. *Ib.*, p. 132.

¹⁹ *Ib.*, p. 242.

²⁰ *Ib.*, pp. 153–54.

embargo, un problema gnoseológico fundamental, al mantenerse dentro de la simple relación de lo sensible y lo racional feuerbachiana^[21], que no considera el nivel de las prácticas sociales ni, por tanto, a los sujetos históricos de los actos de conocimiento.

Por otra parte, Marx compara el materialismo francés del siglo XVIII con Feuerbach, ya que considera que ambos han progresado de la crítica a la teología a un ataque “contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica*”^[22]; asume las posiciones de aquellos, especialmente de Helvecio, respecto al papel determinante de las circunstancias y la educación en la formación de los hombres, y, por consecuencia, la necesidad de que las circunstancias *sean cambiadas*.

Por último, proclama a “la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo*”^[23]. En su propia definición está implícita la debilidad de esta posición: en pocos meses Marx renunciará al humanismo real y a la teoría materialista que no concibe a la actividad humana como cambio de los sujetos mismos en el acto de la transformación de sus circunstancias.

²¹ “Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta “la fruta”...” Ib., p. 99.

²² “Esta sucumbirá ahora para siempre a la acción del *materialismo*, ahora llevado a su término por la labor misma de la especulación y coincidente con el *humanismo*”. Ib., p. 204.

²³ Ib., p. 214.

X.

¿Por qué *La ideología alemana* puede ser considerada como la primera exposición coherente de la teoría marxista? Solo si admitimos que no hay un interruptor en la formación de las teorías, que al oprimirlo nos pasa de la oscuridad a la luz, será válida la afirmación: *La ideología alemana* es la obra fundamental del origen del marxismo porque señala el lugar al que es posible referir el cuerpo *teórico* del marxismo de Marx en un estudio genético del mismo y, a la vez, la forma más primitiva, por fuerza *desarrollada y modificada* después, de esa teoría. La principal lucha teórica de Marx ha sido librada contra el enorme peso de la cultura alemana (líbreme Dios de considerarla un peso muerto), ya que su componente especulativo lo sujetaba a un límite máximo: la antropología revolucionaria del humanismo real. Por ello la obra vibra de frases de hombre libre que ve ahora claramente, desde la salida, la oscuridad del laberinto por el cual caminó.

Se ha sospechado más de una vez de esa luz excesiva de ciencia que parece disipar como brumas la penosa realidad de las ideologías^[24]. Pero no sería conveniente olvidar que la teoría social naciente no es hija del acaso, que las estructuras individuales de

²⁴ El prólogo de *La ideología alemana* comienza: ‘Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismo, acerca de lo que son o debieran ser (p. 11). Citamos por la edición cubana. Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966; la cual contiene en su apéndice las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, en su versión original.

Las *Tesis* fueron escritas por marzo de 1845, y son notas de un cuaderno, no destinadas a la publicación. *La ideología alemana* fue compuesta por Marx y Engels entre septiembre de 1845 y mayo de 1846. Sólo en 1932 fue editada-

pensamiento se forjan, aún en un genio, tanto de sus descubrimientos como de la cultura que adquirió, por muy remodelada que haya sido. Por consiguiente, la perspectiva teórica dominará siempre en los estudios sociales de Marx, los principios del análisis fiarán mucho a una coherencia filosófica implícita, y los textos mismos, aún los de exposición doctrinaria de la revolución, tendrán el aire – o las palabras, no siempre realmente adecuadas a su teoría – de fundamentación teórica, de quien exclamó a los 48 años, al confesar que aborrecía la lectura de Comte, el positivista especulativo: “¡Y esta carroña positivista apareció en 1832!”

“No sólo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño”^[25]. La ideología filosófica alemana tiene puntos de partida teóricos que no pueden llevarla a ninguna parte; su crítica de la religión y del estado de cosas existente se hace estéril porque ni siquiera sale del ámbito filosófico hegeliano: los neohegelianos se hallan tan sujetos al imperio de los conceptos como los viejos, tanto que a ningún filósofo “crítico” se le ha ocurrido preguntarse por el entronque de la filosofía alemana con la realidad alemana, por relacionar su crítica con el mundo material que la rodea.

Esta posición teórica necesita ser completada con una crítica de Feuerbach y de “todo el materialismo anterior”, lo cual implica un ajuste de cuentas con su “conciencia filosófica anterior”, al menos en la medida en que estas filosofías habían sido asimiladas por el humanismo real hasta *La sagrada familia*. Esta labor se realiza en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, y es una con la exposición de sus nuevos descubrimientos; destacaremos sucintamente sus principales aspectos.

²⁵ Ob. cit., pp 16–17.

1 • *La renuncia a toda antropología filosófica*. En las *Tesis* se hace mediante la disolución de la *esencia humana*, abstracta e inmanente a cada individuo, en un conjunto de relaciones sociales: a) históricamente determinable; y b) que hay que comprender en su práctica social^[26]. En *La ideología alemana* no hay siquiera lugar para la pérdida y el reencuentro de una esencia; sencillamente, la idea de esencia ha sido excluida: “Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son”. En su lugar se abre un camino nuevo para la actividad teórica: “Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales... 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”^[27].

2 • *La comprensión de la producción de la conciencia, y dentro de ella de la filosofía, como formas de conciencia social en una sociedad determinada*. La base de esta idea está expresada en la cita que acabamos de leer; el concepto de *modo de producción* expresa esta nueva problemática radicalmente diferente a la de la filosofía del hombre, y en su imprecisión admite la idea de *modo de vida históricamente determinable*^[28], y se articula con otros conceptos claves, como *división del trabajo* y *práctica revolucionaria*.

²⁶ Ib., p. 635. También: “Feurbach dice ‘el hombre’ en vez de ‘los hombres históricos reales” (p. 44). Cf. L. Althusser, ob. cit., pp. 219–223, sobre la crítica del humanismo por Marx.

²⁷ Ib., pp. 18–19.

²⁸ “Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien,

“La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real”[²⁹]. Si la conciencia ha podido creerse arbitro e intérprete del mundo, en una relación externa entre dos elementos, es porque en un momento histórico determinado se separaron el trabajo físico y el trabajo intelectual; es en este grado de la división del trabajo, coincidente con la distribución desigual, es decir, la propiedad, y con la oposición del interés privado y el interés común, situaciones todas que se dan como relaciones de mutua dependencia entre los individuos y no como ideas, es a partir de esta situación que “*puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente... “[³⁰]. La filosofía es, por tanto, una ideología, una forma de conciencia social históricamente comprensible si partimos de su *condicionamiento* social[³¹].

3 • *Surgimiento de una teoría de las ideologías*. En su concepción de la sociedad capitalista y de la historia Marx postula las

un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida de los mismos*”. (p. 19).

²⁹ Ib., p. 25.

³⁰ Ib., p. 31.

³¹ Prefiero el uso del término ‘condicionamiento’, tan impreciso como el de ‘condiciones’, para señalar la aparente perogrullada de que toda filosofía es una filosofía “*de su tiempo*”. En realidad, se trata tanto de investigar *cómo* sucede ese condicionamiento en cada caso concreto; como de estudiar la continuidad y las rupturas características de la historia concreta de la filosofía y toda forma de conciencia social; *realidades* no reductibles a apariencias de una esencia que le es ajena, ni cognoscibles por simple sociologización de sus manifestaciones. “Partimos” no significa ciertamente “llegamos”, y en caso del estudio marxista de las ideologías esto es demasiado cierto.

ideologías como un “reconocimiento y a la vez, desconocimiento, de lo existente”; producción de ideas, representaciones, etc., por hombres determinados, condicionados por un determinado modo de producción. “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”, comienza un pasaje famoso (ps. 48–50) que contiene un trazado muy interesante, aunque por su simplificación un tanto esquemática es sólo válido como indicador para el estudio de la estructura y las funciones de las ideologías en la sociedad capitalista. Por otra parte, en esta obra el concepto de ideología es usado también en contraposición a la concepción marxista, lo que expone al lector a confundir la explicación del carácter de *realidad* ideal específica de una sociedad determinada, que tienen las ideologías con el de una apariencia o mixtificación que debe ser develada; sin embargo, nada más lejano que esto último del centro de la concepción que se expone aquí.

Se ensaya un objeto para la filosofía en esta nueva posición teórica. El lugar que ocupaba como especulación acerca de la vida real debe ser ocupada por el saber real, por la ciencia. “En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales... Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos”^[32]. Las dificultades teóricas que ofrezca la exposición real no tienen solución alguna a priori, “pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época”^[33]. No debe deducirse de estas prevenciones un abandono de todo in-

³² Ib., pp. 26–27.

³³ Ib., p. 27.

tento de encontrar regularidades que permitan comprender situaciones actuales o históricas: a ello se dedica incluso buena parte del capítulo I, que es el más rico y al cual contraemos estos comentarios.

El problema del estatuto teórico de las “abstracciones” a que se refería Marx, como instrumentos de comprensión de la historia, ha sido uno de los más ruidosos en la historia del marxismo, y se llegaron a instituir esquemas rigurosos de modos sucesivos y obligados de producción en las cuales debía caber la historia real de todos los países; este intento fue especialmente doloroso en los países colonizados por el capitalismo, por estar generalmente más lejos del esquema “europeo” impuesto como dogma, y por dedicar a ellos y a sus consecuencias políticas los esfuerzos de marxistas locales que se amoldaban a esa forma de colonización mental “de izquierda”.

4 • *Crítica de la concepción del mundo del “materialismo anterior”*. No me parece posible separar la opinión que tiene Marx sobre la insuficiencia gnoseológica fundamental del “materialismo anterior”, de la posición misma que se anuncia en las *Tesis* y *La ideología alemana* como una nueva concepción del mundo. En las *Tesis* se reitera la esterilidad de la filosofía que capta lo que se objetiva en el mundo real, lo sensible y la sensibilidad, “bajo la forma del *objeto o de la contemplación*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo”. Esta crítica está indisolublemente ligada a la proposición acerca del mundo como un producto histórico, resultado de la actividad productiva y “el estado social”^[34] *desde*

³⁴ “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 sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones...” *Ib.*, p. 45.

el cual se intente comprenderlo: “El mundo sensible como la actividad *sensible* y *viva total* de los individuos que lo forman”. [35]

La vulgarización extrema del marxismo consistente en reducirlo a restaurador de una convicción acerca de la existencia del mundo (objeto fijo que siempre existió), que el “idealismo” había escamoteado, es inútil y tergiversa a Marx. Es inútil porque en las condiciones del capitalismo las masas están sumidas en una incultura felizmente ajena a toda duda acerca de si las cosas existen y en la polémica ideológica no ganan mucho actualmente los revolucionarios con la constatación, debida a científicos de creencias muy variadas, de las circunstancias del origen del hombre, la tierra o los planetas. Tergiversa a Marx porque para él el “materialismo moderno” (tesis X) está transido de la idea de *práctica*, y sólo puede ser entendido como *práctica revolucionaria*, esto es, transformación de la naturaleza con que el hombre se relaciona, mediante el trabajo, y transformación de las relaciones entre los hombres mediante la revolución”[36]. La contrapartida obligada de la pervivencia de la concepción del mundo como contemplación es la interpretación simplista de la tesis XI como contraposición entre los “teóricos” y los “prácticos”, o entre los teóricos “puros”[37] y los teóricos al servicio de

³⁵ Ib., p. 47; “...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...” “Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior... pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza” (p. 46).

³⁶ Cf. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Groce*, pp. 141–49 (“La llamada “realidad del mundo externo”), crítica muy aguda de aquella vulgarización.

³⁷ Michael Levy (*La theorie de la revolution communiste chez le jeune Marx, 1842–48*) critica la procedencia del término: “...la interpretación

la revolución. Marx, en las propias tesis (VI, VIII), advierte que es tan necesario comprender las relaciones existentes en su propia contradicción como revolucionarlas prácticamente.[³⁸]

El concepto de *práctica revolucionaria* es imprescindible en esta formulación temprana de la teoría de Marx, como articulación de un principio central que se mantendrá siempre en su concepción: la unidad de la producción de la vida social es un modo de producción determinado y de la capacidad para transformarlo, contenida en la propia actividad humana. Por la primera afirmación se trasciende definitivamente a la pregunta acerca de la relación entre la sociedad civil y el Estado: ambos brotan del proceso de vida de individuos determinados; y se abre el camino de la investigación de la sociedad capitalista como formación económico-social. El segundo aspecto implica la negación de la teoría materialista de la transformación del hombre por el cambio de sus circunstancias, y el abandono de toda concepción idealista de esclarecimiento de las masas por espíritus selectos: *en la actividad de los hombres por cambiar su mundo se producirá el cambio de sí mismos*. Esta idea estará en el centro de su teoría de la revolución y de las transformaciones hacia el comunismo.

que se dice “pura” tiene consecuencias prácticas: ella contribuye, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, a la *conservación* del “status quo”, al justificarlo, al atribuirle un carácter “natural”, simplemente, al rehusar cuestionarlo”.

³⁸ Esta unidad se encuentra claramente en los dirigentes revolucionarios del siglo XX. Por ejemplo, en Lenin: “Yo no excluyo de ningún modo que la revolución pueda ser iniciada también por un partido muy pequeño y llevada hasta la victoria. Pero es preciso conocer los métodos para ganarse a las masas” (1ro de julio de 1921); o en Fidel Castro: “Las ideas pueden acelerar un proceso, como pueden retrasar considerablemente un proceso... precisamente la acción es uno de los más eficaces instrumentos de hacer triunfar las ideas en las masas” (agosto 10 de 1967).

5 • *La producción de una teoría de la formación social capitalista y de su cambio social hacia el comunismo como consecuencia de una revolución proletaria mundial.* El elemento teórico en que ella se produce es ajeno a toda antropología, ya que parte del estudio de las relaciones sociales fundamentales entre las clases en la sociedad capitalista, y a toda concepción idealista de la historia, ya que no trata de encontrar una inteligibilidad de la historia a partir de una construcción general, sino de comprender el conjunto de relaciones sociales y la interdependencia de sus aspectos a partir del estudio de los mismos. Si bien su formulación en *La ideología alemana* es superada en ciertos aspectos por el propio Marx, su base teórica es evidentemente diferente a las que hemos examinado desde la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho*; puede decirse que es la culminación de una hipótesis que ha tenido que desgarrar su propio elemento teórico para convertirse en teoría. Una constante posición revolucionaria anticapitalista ha sido un presupuesto ideológico para este descubrimiento, desde *La cuestión judía* y la *Introducción*, y ella orienta ahora la exposición de la nueva teoría en *La ideología alemana*: el desarrollo de las fuerzas productivas sociales en las condiciones de dominación de la clase capitalista hace surgir la clase proletaria, la más oprimida, marginada y numerosa de la sociedad; en ella nace la conciencia comunista (que puede llegar a formarse también en otros al contemplar la situación del proletariado, aclara el joven intelectual); en el Estado se plasma una comunidad ilusoria, en realidad basada en los vínculos existentes, especialmente la dominación de una clase; por ello el proletariado tiene que comenzar *conquistando el poder político* y haciendo creer a todos que su interés es el interés general, aunque realmente se proponga abolir todo el modo de vida anterior, la dominación de las clases, las clases mismas y la división del trabajo que perpetúa la dominación.

Las premisas de esta revolución consisten, por una parte, en el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas a escala mundial, que genera un intercambio universal que instituye a los desposeídos como individuos histórico-universales, y no locales; y, por otra parte, en la formación de una masa revolucionaria que se levante contra la actividad de conjunto sobre la cual descansa el sistema, contra la “producción de la vida” vigente.

El comunismo no es un estado ideal al que deberá sujetarse la realidad, sino el resultado de la acción proletaria en un plano histórico-mundial; sólo como fenómeno mundial podrá llegar a existir: la suerte de un comunismo local sería terminar reabsorbido por las potencias del intercambio. Tanto para hacer masiva la conciencia comunista como para llevar adelante el comunismo, es imprescindible un movimiento práctico, la revolución. “Por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”. [39]

XI.

Hemos seguido a Marx a través de esta primera etapa de su vida y de su obra a la que la mayoría de la literatura actual quiere contraer su juventud. Dado el tipo de trabajo que emprendemos, las razones principales de esta reconstrucción del camino de Marx hacia el marxismo han sido encontrar las preconcepciones e hipótesis que le guiaron y la enorme labor teórica que tuvo que

³⁹ Ib., p. 78. Para lo expuesto en este punto 5 confrontar todo el capítulo I, pero especialmente pp. 34-44 y 77-78.

desplegar para *romper* el campo de la cultura anterior y crear un campo nuevo, quizás el campo, para las teorías sociales y para la política comunista; y fijar, además, la formulación originaria de su teoría.

Como hemos visto, la nueva teoría no esperaba en el fondo de una gaveta – como suele creerse que esperaba la radioactividad a Becquerel –, pero es indudable que había un campo propicio para su aparición en el desarrollo de la cultura material burguesa, en la caída de la teología y la metafísica especulativa, y en el nacimiento de la investigación social en el terreno de la Historia, de la política y, sobre todo, de la Economía Política. Los tiempos del joven Marx son también los tiempos de Feuerbach, de Mommsen, de la obra de Stuart Mili, son incluso los tiempos del joven Kierkegaard, del joven Darwin, del joven Spencer. La propia filosofía alemana era una respuesta que se daba a sí misma una época a la que la Gran Revolución y Napoleón habían hecho ostensible la historicidad. Pero es, ante todo, el tiempo en que florece *la cuestión social*, término que refleja en su impropiedad la torpeza de movimientos de la incipiente fuerza política del proletariado europeo, y la turbación del buen burgués que cree firmemente en el progreso y ve de pronto ante sí un futuro que intuye más peligroso que los jacobinos o el proteccionismo.

Desde los 25 años Marx se convierte en ideólogo del proletariado y, aunque con algunas reservas, apoya a las organizaciones revolucionarias de franceses y emigrados alemanes; y augura la gran insurrección proletaria donde los ojos del hombre común ven solamente un motín de tejedores en Silesia. Es contemporáneo de Cabet. Weitling, Proudhon, Blanqui, Bakunin, los babuvistas, Dezamy, Hess, y ha alabado sucesivamente a casi todos ellos; sin embargo, pronto el comunismo marxista los criticará a todos. Si la cultura burguesa ha sido a la vez su punto

de partida y la frontera que ha tenido que cruzar, el papel de la naciente cultura política proletaria en su formación debe ser cuestionado también, porque después de asumirla para el año crucial de París, la ha ido depurando de su teoría, quedando al final casi solamente la confianza en el movimiento revolucionario del proletariado.

A partir de esta pertenencia ideológica – y de su genialidad personal, naturalmente – se despliegan sus intuiciones teóricas, como unos años antes la consecuencia entre sus ideales y su pensamiento le habían llevado desde el grado de especulación más absurdo posible, la filosofía universitaria, hasta el periodismo radical y el exilio. “¿Por qué la sociedad es tan injusta?”, se había preguntado con Rousseau, Fourier, Proudhon; “¿qué fundamento le falta a la Economía Política para lograr explicar la sociedad actual?”, se pregunta en 1844. Y aunque la respuesta es filosófica – el trabajo enajenado –, *la función de la filosofía crítica* le hace preguntarse: ¿cuáles son las raíces, por qué existe, cómo puede ser destruida la enajenación en su realidad terrenal? Al precio de abandonar la antropología filosófica descubre la ciencia social, pero las nuevas preguntas dan la clave del marxismo: ¿qué es el capitalismo, cuál es su lugar histórico, cómo puede ser destruido por la revolución proletaria?

¿Cómo ha podido este joven de educación burguesa universitaria, pero preocupado por los asuntos sociales, fundamentar teóricamente una ideología de la revolución comunista? ¿Por qué esta teoría ha logrado convertirse en la promesa de una nueva cultura? Los diez últimos años han traído a los marxistas al origen del marxismo, y nunca se comprenderá nada acerca de este

movimiento si se advierte en él solamente una preocupación histórico- filosófica.[⁴⁰]

⁴⁰ Una interpretación de la obra de Marx como doctrina ética fue lanzada por los socialdemócratas S. Landshut e I. P. Mayer en los años treinta, en la edición que hicieron de sus obras juveniles: “Con un ligero cambio, la primera frase del Manifiesto Comunista podría redactarse así: toda la historia pasada es la historia de la enajenación propia del hombre...” (Cf. Althusser, ob cit., pp. 43–46). Esta tesis recibió un nuevo impulso después de la Segunda guerra mundial, con obras como *Marxismo y humanismo* (1953), del católico Pierre Bigo, que analiza la obra económica de Marx y plantea problemas como el de la pervivencia de la alienación en toda economía mercantil, desde el punto de vista subjetivista. La interpretación eticista de Marx ha tenido el valor ideológico de contraponer el “humanista” al rígido economista, el joven al maduro, los *Manuscritos* a *El capital*; ha tenido también una expresión política de crítica a la experiencia socialista soviética. Por su parte, cierta literatura de la guerra fría divulgó la imagen de un Marx filósofo, que amó a los hombres y reclamó los derechos de la persona, y lo alineó frente al “totalitarismo comunista”.

Estas corrientes de pensamiento concedieron gran importancia a los textos anteriores a *La ideología alemana*; pero, ciertamente, los filósofos soviéticos y comunistas relegaron a esas obras y prácticamente no se ocuparon de ellas. En el marco del XX Congreso del PCUS y de los sucesos de Hungría de 1956 se abrió la preocupación entre los filósofos marxistas acerca de un hecho incontrastable: en el cuadro general de detención del pensamiento marxista un sector de investigación, el de los problemas inherentes a la actuación individual, se hallaba especialmente olvidado; Sartre analizó esta laguna histórica, entre otros lugares, en un texto que fija el lugar de su posición existencialista respecto al marxismo (*Cuestiones de método*. En el prólogo de Aurelio Alonso a la edición cubana puede leerse un balance crítico del alcance del examen sartreano del marxismo, así como de la posición filosófica del propio Sartre).

La reacción marxista tuvo matices que van desde la aceptación abierta en el polaco Adam Schaff (“Y nosotros estuvimos ausentes en un sector importante de la lucha ideológica en un momento sumamente crítico”. *La filosofía del hombre*, 1961), hasta los rechazos airados de aquellos que

Después de una corta resistencia de los ultramontanos el tema fue aceptado como uno de los más importantes para el marxismo, y alrededor del mismo se desarrolló un debate muy fructífero que ayudó a impulsar la “vuelta a Marx”, tan extendida en esta década. Quizá el más influyente de los aportes a este debate ha sido el de Althusser, por sus apreciables méritos teóricos y por el interés polémico que suscitó. No quisiera terminar sin hacer una precisión crítica a esta opinión.

Althusser ha reivindicado con gran vigor el hecho de que sólo un *cambio de problemática*^[41] teórica podía remontar a Marx del horizonte de la filosofía especulativa del humanismo a la creación de una ciencia (el Materialismo Histórico) y a la comprensión de la filosofía como ideología (no intentamos ocuparnos aquí de los problemas emergentes de su idea de una *nueva filosofía*, el Materialismo Dialéctico, que es concebida por el marxismo en el acto mismo de constitución de la ciencia de la Historia por Marx, ni de los avatares de su nacimiento); únicamente el cambio de elemento, la producción de preguntas radicalmente nuevas, pudo producir el terreno de los nuevos conceptos, de la nueva teoría. Si permaneciésemos aquí, estaríamos en el reino ilusorio del conocimiento “puro”: Marx habría encontrado la luz a través de las tinieblas. Althusser aclaraba en

no querían ver amenazados ni uno solo de los artículos de fe del dogmatismo.

De esta manera retornaron los marxistas europeos al tema del origen del marxismo: presionados por una necesidad política y con la amarga sensación de que el joven Marx era una posición a rescatar.

⁴¹ “...La *problemática* de un pensamiento no se limita a la esfera de los objetos tratados por su autor, porque aquélla no es la abstracción del pensamiento como totalidad, sino la estructura concreta y determinada de un pensamiento, y de *todos los pensamientos posibles de ese pensamiento*” (Althusser, *Por Marx*, p. 60).

1960^[42] que no basta el estudio del duro trabajo teórico del joven Marx, ni el de la estructura de su personalidad psicológica; es necesario comprender que él ha logrado *conocer* la ideología en que estuvo sumido, mediante una “vuelta atrás”: 1) a las fuentes de la ideología alemana del hegelianismo (la Revolución francesa, la Economía Política clásica) y a la realidad de luchas de clases que el democratismo burgués y la Economía, como ideologías que son, aluden-ocultan; y 2) al encuentro con el proletariado organizado, en Francia, que lo pone en contacto con una realidad no prevista en la ideología filosófica alemana.

Dos años después esta declaración de conocimiento es completada por una nueva precisión: no hay que “caer en la *tentación política* de confundir las tomas de posición *teóricas* de Marx con sus tomas de posición *política* y de legitimar las primeras por las segundas”,^[43] afirmación que comparto totalmente. Pero, finalmente – en *Sobre la dialéctica materialista* – se denuncia a la idea de “vuelta atrás” como una noción ideológica en la cual el propio Althusser habría incurrido. La ocasión es plausible: la crítica a la ideología de la relación inmediata de conocimiento entre “lo concreto” (lo real) y “lo abstracto” (la ciencia), noción que elimina realmente al acto de conocimiento; pero el tema que desarrolla el autor, “la especificidad de la dialéctica de Marx”, es depurado de toda consideración que no sea el proceso mismo de la práctica teórica, quedando Marx extrañamente “limpio” de toda pertenencia ideológica.

En realidad, solo era posible tomar como indicadores los dos puntos de la “vuelta atrás”.

⁴² Ob. cit., pp. 62–76.

⁴³ Ib., p. 150.

El primero tiene un valor muy relativo si no se precisa como Marx ha podido conocer estas ideologías, y no meramente *vivirlas*, haciéndolas *su* ideología; el segundo es cierto en la medida en que vivir es mucho más que estar enterado, ya que en Colonia y en Kreuznach Marx conocía de la existencia del proletariado organizado. Pero de lo anterior se deduce la necesidad de estudiar las hipótesis del trabajo teórico de Marx frente a la Declaración de Derechos del Hombre o a *La riqueza de las naciones*,^[44] escritos conocidos seguramente por otros radicales de aquellos tiempos; y de estudiar el modo como Marx asume el movimiento artesano-proletario existente en París, sin militar en él y criticando muchas de las concepciones de sus ideólogos, pero con una extraordinaria fe en que estos “camaradas” y “hermanos” serían la arcilla de un mundo nuevo. Pero el camino de Althusser es diferente: al despojarse de la ideología humanista, el descubridor de la pertenencia ideológica expresada en la comprensión que cada hombre hace de la vida social es colocado fuera de sus propias reglas, ya para siempre científico como ya para siempre de piedra inmóvil parece la cabeza colocada en el cementerio de Highgate.

No pretendo negar el aporte cierto de la investigación althusseriana del origen del marxismo, pero estimo que las alusiones al estatuto subalterno de las ideologías o a la doble lectura, política o teórica, que es posible hacer de los textos del joven Marx, no disminuyen el carácter científicista en que se resuelve la interpretación que Althusser hace de Marx.

⁴⁴ Para lo cual nos ofrece el erudito Augusto Cornu una copiosísima información en su *Carlos Marx-Federico Engels* (Inst. del Libro, La Habana, 1967); por ejemplo, cf. pp. 568–74. Lamentablemente, las reflexiones de Cornu sobre el material que tan laboriosamente ha manejado dan cuenta de la importancia de los puntos de partida en el trabajo teórico.

Creo que es necesario estudiar los presupuestos ideológicos *como un elemento interno* del desarrollo teórico de Marx, por su *función teórica* en el origen y en el trabajo teórico ulterior de Marx, en cuanto participan en la selección de objetos e hipótesis de trabajos teóricos, en la actitud de Marx hacia las teorías ajenas, en su acto de “producción” teórica misma; en cuanto son, en suma, un índice para la comprensión del pensamiento de Marx como un elemento de una realidad histórico-social determinada. Esto es imprescindible para asumirlo de otra manera que como una inútil religión de la Razón o de la Ciencia: para asumirlo *como una actividad científica* que pone las bases del conocimiento de las ideologías, del capitalismo, de la revolución y de la lucha por el comunismo, *y como una ideología* teorizada de la revolución comunista. Y como ciencia que *posibilita* la profundización del trabajo ideológico y la planeación de la acción y como ideología que *se asoma* al secreto de su propia alusión-ilusión, el marxismo es capaz de servir como guía teórica y política a los revolucionarios,

pero a la vez está necesitado constantemente de revisión por parte de las prácticas (entre ellas la teórica) de los revolucionarios.

El caso del origen del marxismo es obviamente singular en un sentido: el terreno científico y el terreno político de la teoría están por constituirse. Se trata entonces del estudio del proceso que lleva a un cambio de problemática, y de su logro mismo, la formulación primitiva de la teoría; este estudio comprende a una actividad científica social y a sus presupuestos ideológicos. Los “cortes” con las ideologías políticas del radicalismo burgués y del socialismo y el comunismo existentes, con la filosofía de la eticidad y el método hegeliano, con la crítica antropológica neohegeliana y feuerbachiana, con los puntos de partida teóricos de la Economía Política y de la Historia, son las rupturas que han

puesto a Marx en un terreno diferente y propio. El último acto es determinante: la formulación primitiva de una teoría del capitalismo y de la revolución comunista que incluye el reconocimiento de las ideologías filosóficas, históricas, políticas, económicas, jurídicas, como formas de conciencia social de la sociedad burguesa. Esto le permite plantearse investigaciones científicas sobre realidades sociales e incluso, en cierta medida, un conocimiento del movimiento proletario y revolucionario y de su propia ubicación ideológica individual. A nosotros nos permite plantearnos un análisis marxista de Marx y un conocimiento más cierto del marxismo originario.

Fin