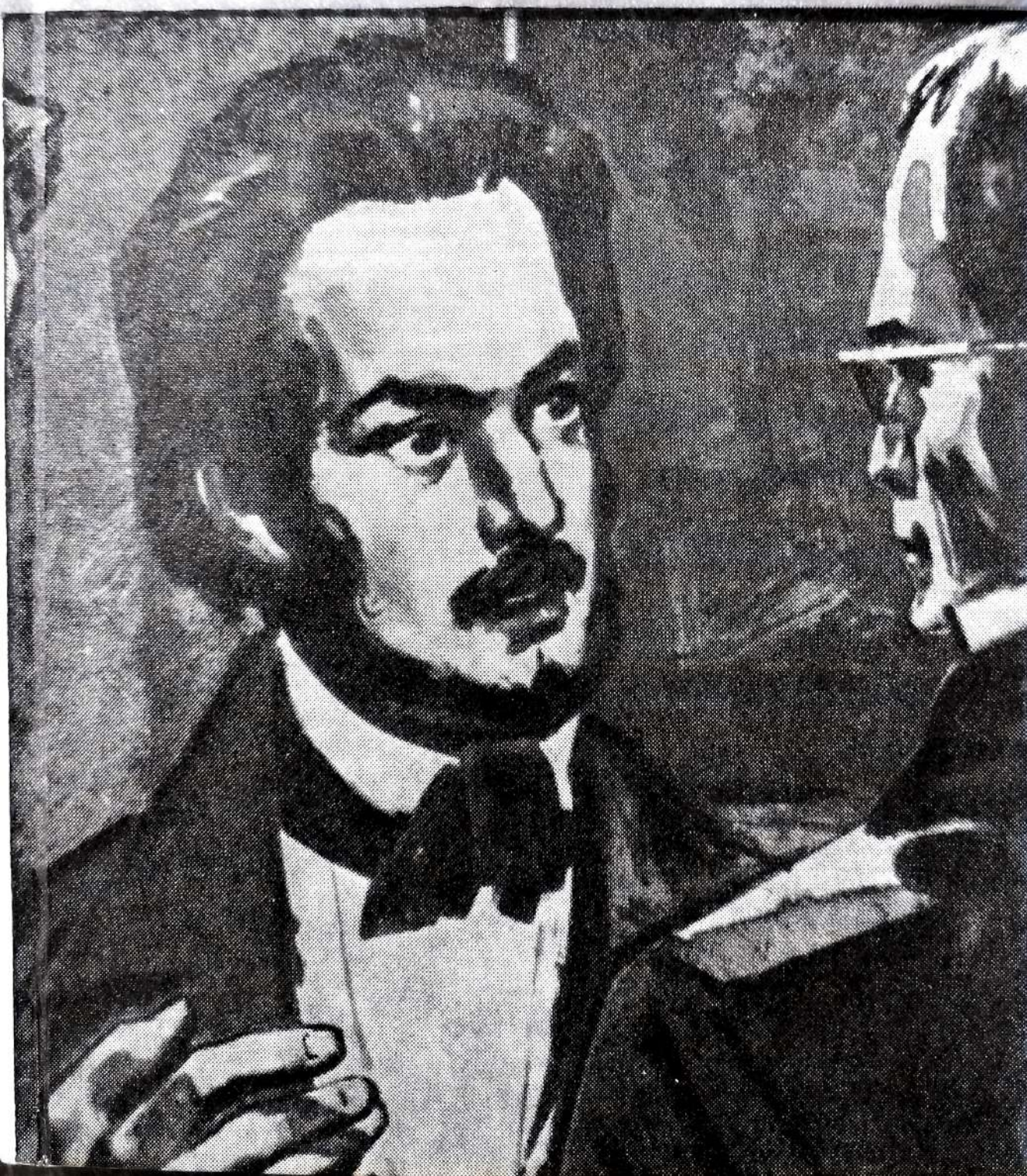
N. LAPIN

El joven Marx





Carlos Marx en 1861

N. LAPIN

El joven Marx

Editorial Progreso
Moscú 1985

ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ
2009

ЕГ34
2L315

БИБЛИОТЕКА
Ин-та марксизма
при ЦК КПСС

1016114

Traducido del ruso por M. Ciutat

Н. Лапин

МОЛОДОЙ МАРКС

На испанском языке

En la cubierta: fragmento de un cuadro del pintor Leonid Kozlov.

© Политиздат, 1976

© Traducción al español Editorial Progreso, 1985

Impreso en la URSS

Л $\frac{0103010000—580}{014(01)—85}$ 139—85

No experimentaremos entonces una alegría miserable, limitada y egoísta, sino una felicidad que pertenecerá a millones.

C. Marx
agosto de 1835

Es envidiable la suerte de los primeros que emprenden con energía la nueva vida. Que éste sea también nuestro destino.

C. Marx
mayo de 1843

En el mundo son pocas las personas que no han oído el nombre de Carlos Marx. Su nombre es infinitamente entrañable para nosotros. Nuestra imaginación lo suele relacionar con la figura de un hombre de edad avanzada, barbudo y encanecido, y con una rica experiencia de muchos años de lucha y búsquedas espirituales. Tan habituados estamos a este aspecto de Marx que con frecuencia no pensamos en sus años de juventud. ¿Cómo era aquel joven que emprendía el camino de la vida en el límite de los años 30-40 del siglo XIX? ¿Cómo un estudiante del liceo, hijo de un funcionario secundario en una ciudad provincial, llegó a ser el autor de *El Capital* y fundadar de la Internacional?

Precisamente el tema del presente libro se refiere a este camino difícil y a veces dramático de la vida y la creación del joven Marx.

La imagen del caminante infatigable, que desde su juventud consagró su vida al bien de la humanidad, no solo llamó la atención de filósofos, sociólogos y políticos de distintos países y tendencias, tanto maxistas como no marxistas, incluyendo a

anticomunistas profesionales que intentaron deformar la imagen juvenil del futuro teórico y jefe del proletariado, sino que, además, inspiró a personalidades del arte quienes crearon novelas, relatos, guiones y filmes sobre su figura. Sin embargo, escribir sobre la vida y la obra de Marx no es fácil, aunque es un tema rico y amplio, tanto en el sentido argumental, como ideológico-humanitario.

El autor del libro ha conocido por su propia experiencia las enormes exigencias de este trabajo y el gran interés que representa. El libro abarca los diez primeros años de vida independiente y de actividad creadora de Marx: la edad comprendida entre los diecisiete y los veintiséis años. En el curso de los muchos años de trabajo sobre el libro, al autor se le abrieron cada vez nuevas facetas del tema. En la actualidad, como antes, sigue sintiendo la necesidad de proseguir las búsquedas.

El libro contiene datos exclusivamente científicos y, por consiguiente, está exento de toda subjetividad de autor. El estilo utilizado es suficientemente claro, lo cual hace que el libro sea asequible a un amplio círculo de lectores. Como se sabe, una obra de divulgación científica no siempre es fácil. Dominar los conocimientos científicos que ofrece exige del lector cierta atención y esfuerzo intelectual, sin los cuales no quedan en la memoria sino algunos rasgos de interés general, pero no la esencia del tema. Esto atañe también al presente libro. Por cuanto el material expuesto trata cada vez problemas más complejos, el lector

deberá mantener constante atención y será preciso que discierna cada página o párrafo, ya que el planteamiento científico, inclusive si se da su formulación en el epílogo, no puede ser comprendido a fondo y apreciado en todo su valor si no se siguen todos sus pasos.

En la preparación del libro también participaron algunos científicos que estudian los mismos problemas u otros afines, y que ayudaron al autor con sus consejos y observaciones. De particular valor ha sido la ayuda prestada por los investigadores del sector de obras de C. Marx y F. Engels del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS y la sección homónima del Archivo Central del Partido del mismo Instituto. El autor expresa profunda gratitud a quienes le ofrecieron su colaboración.

La primera edición del libro apareció en 1968, cuando la humanidad progresista conmemoraba el 150 aniversario del nacimento de Carlos Marx. En 1976 vio la luz su segunda edición reelaborada y completada. El libro fue traducido al búlgaro (1969), alemán (1974), finés (1977), moldavo (1979), eslovaco (1979), húngaro (1980), francés (1980), chino (1982) y portugués (1983). El autor considera que esta es una prueba más de la atención permanente y no solo "conmemorativa" de los lectores en diversos países hacia el proceso de formación de las concepciones del fundador del marxismo.

La presente edición del libro en castellano refleja el creciente interés por el marxismo en Cu-

ba y en otros países de habla hispana. Las páginas de la brillante vida de Marx, su pensamiento y causa revolucionaria son afines a millones de trabajadores en estos países, les inspiran a una lucha aún más resuelta contra el imperialismo, por el socialismo y la felicidad de todos los trabajadores del mundo.

A los lectores que quisieran conocer con mayor plenitud la vida y la obra de C. Marx y F. Engels, les aconsejaría leer las biografías científicas de Marx y Engels preparadas por colaboradores del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS (38 y 40) y del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PSUA (39 y 41). Estos institutos llevan a cabo, con esfuerzos conjuntos, una inmensa labor de investigación preparando las *Obras Completas* de C. Marx y F. Engels en el idioma original (MEGA, en 100 volúmenes). Los primeros tomos de estas obras aparecieron en 1975*.

La doctrina marxista se adueña de las mentes y corazones de nuevas masas de trabajadores en todos los continentes. Se desarrolla el socialismo real, se incrementa el número de sus partidarios en todos los países, la historia aporta cada vez nuevos testimonios de que Marx tuvo razón en su argumentación científica de la inevitabilidad de la victoria del socialismo a escala histórico-mundial.

---

* *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*. Erste Abteilung, Bd 1(24). Sobre esta edición véase los artículos de A. Egórov, G. Heyden (63), G. Gemkov, V. Zevin (59),

INTRODUCCION

ACERCA DEL SURGIMIENTO DEL MARXISMO COMO DOCTRINA INTEGRAL

La magnitud de la proeza de Carlos Marx y Federico Engels, fundadores del marxismo, reside en que reelaboraron de manera radical todas las esferas principales del pensamiento social, establecidas a comienzos de los años 40 del siglo XIX, fundiéndolas en un conocimiento cualitativamente nuevo, integral, sobre la sociedad, que ligaron con el movimiento práctico revolucionario de la clase obera.

Unidad entre las partes que integran el marxismo

La doctrina marxista posee una estructura compleja. Todos sus componentes —filosofía, economía política, comunismo científico— son partes de una concepción científica única del mundo, que representa al mismo tiempo la ideología del proletariado, la clase más revolucionaria. Cada una de las partes integrantes del marxismo posee su especificidad, viene a completar las otras dos, y, en su desarrollo, todas ellas ejercen influencia recíproca. De este modo, la doctrina marxista no

es una mera suma de sus partes, sino su síntesis, en la que cada componente, aun siendo relativamente independiente, obtiene, sin embargo, esta independencia en calidad de parte de un todo íntegro. Por esta cualidad suya desempeñan la función de dirección científica de los procesos de la transformación revolucionaria del mundo.

En más de un siglo de desarrollo del marxismo, sus partes fundamentales se han convertido en ciencias de relativa independencia que abarcan varios dominios específicos, los cuales, a su vez, revelan la tendencia a formar ramas peculiares del saber.

La tendencia a la diferenciación es de por sí legal y progresista, por cuanto asegura el aumento del nivel profesional de la labor de los científicos. No obstante, la sola diferenciación es insuficiente para el desarrollo tanto del marxismo en general como de sus partes. Lenin señaló, con insistencia, la estrechísima relación que existe entre la autenticidad y la eficiencia del marxismo, por un lado, y su integridad y plenitud, por el otro. "La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta. Es completa y ordenada y da a la gente una concepción monolítica del mundo..." (32, pág. 43)*.

En los últimos tiempos la integración entre las

---

* De aquí en adelante la primera cifra entre paréntesis se corresponde con el número de la obra citada en el índice de publicaciones al final del libro.

diversas partes de la teoría marxista-leninista se refuerza en virtud de su papel objetivamente creciente en la dirección científica de los procesos de la vida productiva y social. Muchos documentos de los partidos comunistas y obreros marxistas-leninistas, especialmente los programáticos, son una prueba elocuente de la tendencia integrativa en el desarrollo del marxismo.

Para comprender mejor los rasgos específicos de la integración y diferenciación en el marxismo-leninismo, es preciso analizar su historia, estudiar su proceso de surgimiento como doctrina integral. No por casualidad, V. Lenin, al esbozar el artículo *Carlos Marx,* tras formular su propósito fundamental —"exponer toda su (de Marx. —*N. L.*) doctrina en general... (El marxismo como teoría científica)" —señaló que en este caso es preciso "referirse a la génesis del marxismo" (33, pág. 361).

Los fundadores del marxismo, al elaborar su doctrina, resolvían los problemas cardinales planteados por la época, los cuales por su carácter universal no podían ser resueltos con los métodos de las ciencias sociales premarxistas: ni con métodos individuales de cada ciencia ni con los de la totalidad. La insuficiencia de ambas vías quedaba demostrada por el desarrollo del pensamiento social (98). Y no se trataba solo de que ninguna de las esferas principales del pensamiento social premarxista (filosofía, economía política, teorías socialistas), aun habiendo alcanzado en la primera mitad del siglo XIX su expresión clásica, podía

dar solución a los complejos problemas surgidos, prueba de lo cual era la descomposición de estas escuelas y el reforzamiento de la interpretación vulgarizadora de la herencia clásica. Ya en aquel entonces se manifestó con nitidez la necesidad de aproximar las diversas esferas del conocimiento social. Así, la fusión de las doctrinas socialistas con el materialism de las teorías de Fourier y Owen daba una mayor argumentación a estas teorías en comparación con las utopías de sus predecesores. Sin embargo, tales teorías no dejaban de ser utópicas, por cuanto se sustentaban en el materialismo existente como en un fundamento lógico establecido, y, en realidad, este materialismo precisaba de una transformación radical. Así mismo, la economía política inglesa ayudó a Hegel a comprender más a fondo la dialéctica de los procesos sociales, pero él no pudo dar el paso definitivo hacia la comprensión científica del significado del trabajo en la historia de la humanidad.

De esta suerte, se constituía en necesidad histórica no solo la transformación de cada una de las esferas principales del pensamiento social, sino su sintetización en un todo íntegro cualitativamente nuevo, y también su unión con la práctica revolucionaria. La unión del materialismo con la dialéctica y su extensión al conocimiento de la vida social eran necesarias no solo en la filosofía, sino también en la economía política y en la doctrina del comunismo. A su vez, el descubrimiento de la plusvalía y de las leyes económicas de sustitución

del modo capitalista de producción por el socialista no solo elevaron a la economía política a un nivel teórico más alto, sino que influyeron en la filosofía y en la doctrina del comunismo, que al ser reelaboradas obtuvieron su confirmación y argumentación más profunda y minuciosa precisamente en la economía política. Los cambios que tuvieron lugar en la filosofía y en la economía política fueron en grado aún mayor una respuesta a las apremiantes necesidades de la lucha revolucionaria del proletariado: "Solo el materialismo filosófico de Marx enseñó al proletariado la salida de la esclavitud espiritual en que vegetaron hasta entonces todas las clases oprimidas —escribió V. Lenin—. Solo la teoría económica de Marx explicó la situación real del proletariado en el régimen general del capitalismo" (32, pág. 47). Y por último, la creación del comunismo científico produjo cambios cualitativos en la filosofía y en la economía política.

Por consiguiente, el surgimiento del marxismo es un proceso susceptible de reproducción adecuada precisamente como proceso complejo, que presupone la formación de sus partes componentes en interrelación orgánica. El estudio especial de estos problemas responde de igual manera a las necesidades de la lucha ideológica, puesto que los adversarios del marxismo intentan arremeter contra su integridad.

Sentido social del estudio del proceso de formación del marxismo

El proceso de formación del marxismo y, en particular, de las ideas de C. Marx ha sido objeto de investigaciones especiales desde finales del siglo XIX, pero éstas han adquirido particular intensidad en el curso de las últimas décadas. En numerosos países han aparecido decenas de tratados voluminosos, centenares de folletos y millares de artículos dedicados al joven Marx, escritos por filósofos, sociólogos, economistas, juristas, sicólogos y otros especialistas.

En esta profusa literatura se advierten con claridad dos corrientes principales: las obras de los marxistas sostenidas sobre el método científico del materialismo dialéctico y los escritos de autores burgueses que intentan valerse de las ideas del joven Marx (adulterándolas previamente) para desacreditar el marxismo desarrollado e, inclusive, para argumentar las especulaciones idealistas más recientes.

Los estudios marxistas poseen una rica tradición teórica y metodológica. En los escritos y cartas de C. Marx y F. Engels existen varias pruebas fidedignas que permiten establecer con gran precisión algunos importantes períodos de desarrollo y leyes de la formación del marxismo. G. Pleiánov y F. Mehring hicieron su aporte al estudio de la génesis de la doctrina marxista.

Al analizar la relación entre la concepción marxista del mundo y el pensamiento teórico ante-

rior, G. Plejánov mostró tanto su nexo como sus diferencias; aun cuando esto último lo consiguió en grado menor (87 y 88). F. Mehring, llamando la atención sobre varias obras del joven Marx, recalcó la necesidad de efectuar un análisis concreto de las condiciones históricas y las etapas principales de su evolución espiritual. Estudió preferentemente las ideas histórico-materialistas de C. Marx y no las filosóficas generales (81 y 82). Las insuficiencias de la investigación sobre la génesis del marxismo por G. Plejánov y F. Mehring están relacionadas con los puntos débiles de concepción del mundo y actividad práctica de éstos. No es casual que precisamente V. Lenin, comprendiendo de manera profunda y exacta el sentido del marxismo, su espíritu revolucionario, haya elaborado un sistema íntegro de principios científicos para el estudio de la formación de las concepciones de C. Marx.

Al dilucidar uno u otro problema teórico, V. Lenin se refería, en especial, a la historia de su aparición y desarrollo en los escritos de C. Marx y F. Engels. Revelaba no solo la importancia científico-teórica, sino el significado social del estudio de la génesis del marxismo.

De este modo, en el artículo *Algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo* V. Lenin señaló que la primera revolución rusa incorporó a la participación consciente en la vida social a "sectores de extraordinaria amplitud de las clases que no pueden prescindir del marxismo para formar sus tareas", pero que "lo asimila-

ron de un modo unilateral y deforme en extremo en la época anterior, aprendiéndose de memoria unas u otras 'consignas', tales o cuales soluciones a los problemas tácticos, pero *sin comprender* los criterios marxistas para dar con esas soluciones" (31, pág. 88), es decir, sin comprender el materialismo dialéctico e histórico como fundamento teórico de la estrategia y la táctica de la lucha política de la clase obrera y de su partido.

Esta incomprensión de los "criterios marxistas", como señaló V. Lenin, era propia no solo de revolucionarios de fila, sino también de muchos intelectuales marxistas que pretendían ser sus teóricos, intentando "completar la doctrina económica y política del marxismo" con la filosofía de Mach, muy en boga en aquellos tiempos. V. Lenin logró revelar las causas de la aspiración de cierta parte de los marxistas a este tipo de "complementos". Demostró que C. Marx y F. Engels, al crear su doctrina, se apoyaron en una sólida tradición materialista en cuanto al análisis de los problemas filosóficos generales, pero no tuvieron precedentes en la extensión sistemática del materialismo a la comprensión de la vida social. Por ello se interesaron sobre todo en terminar de construir la filosofía del materialismo por arriba, es decir, en la interpretación materialista de la historia, no en la gnoseología materialista. En tanto que los machistas que deseaban ser marxistas, al contrario, abordaron el marxismo "... en un momento en que la filosofía burguesa se ha especializado sobre todo en gnoseología y, tras de asimilar de manera

unilateral y deformada ciertas partes constitutivas de la dialéctica (el relativismo, por ejemplo) ha prestado su atención prefente a la defensa o la restauración del idealismo por abajo y no del idealismo por arriba... Nuestros machistas no han comprendido el marxismo porque lo abordaron, por decirlo así, *desde el otro lado*, y han asimilado —a veces no tanto asimilado como aprendido de memoria— la teoría económica e histórica de Marx sin haberse aclarado sus fundamentos, o sea, el materialismo filosófico... ¡Quisieran ser materialistas por arriba y no pueden deshacerse de un confuso idealismo por abajo!" (30, págs. 350-351).

El nuevo período histórico mostró con particular evidencia la necesidad de una intelección multilateral de la riqueza de la herencia ideológica de C. Marx y F. Engels, y de conocer en profundidad todas las facetas de la doctrina marxista en su relación recíproca. Según V. Lenin, una de las premisas de tal conocimiento es el *estudio de la formación* de las ideas de C. Marx y F. Engels.

Los teóricos burgueses, que pretenden ser los descubridores del joven Marx, durante largo tiempo, hasta los años 20, no vieron en general en las primeras obras de Marx objeto especial alguno de investigación y se limitaron a hacer una característica superficial y llena de errores de estas obras. Además, a las ideas *filosóficas* del joven Marx apenas se les prestaba atención, se negaba inclusive que tuviera una concepción filosófica propia.

ЦК КПСС

Es verdad que ya entonces el joven Marx se contraponía al maduro. Pero se declaraba joven al Marx de la época del *Manifiesto del Partido Comunista*, al Marx revolucionario, contrapuesto pretendidamente al Marx maduro de la época de *El Capital*, al Marx científico. Los marxistas (los auténticos marxistas, en particular, los investigadores soviéticos) sometieron esta vacua invención a la crítica desde hace ya medio siglo. Para ello tomaron como base el estudio de una amplia gama de problemas inherentes al desarrollo espiritual del joven Marx. Conforme a la resolución del XIII Congreso del Partido, el Instituto Marx-Engels-Lenin (IMEL) realizó un enorme trabajo de recopilación, desciframiento, traducción, publicación y estudio de la herencia literaria de los fundadores del marxismo, incluyendo las obras referentes al período de formación de sus concepciones. Entre 1927 y 1932 se publicaron por primera vez las "Redacciones escolares" de Marx, todos los materiales conservados de su tesis de doctorado, la descripción de los Cuadernos de Berlín y Kreuznach, el manuscrito de la *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La Ideología Alemana* (por primera vez completa) y otros trabajos (véase con más detalle 75). Se preparó asimismo una crónica biográfica de Marx, que comprendía más de tres mil fechas y seguía paso a paso toda la vida de Marx (37).

Estas publicaciones demostraron con elocuencia que el *Manifiesto del Partido Comunista* fue pre-

cedido por un largo trabajo de asimilación y elaboración de la riqueza teórica, y en especial filosófica, acumulada por la humanidad. Al mismo tiempo se rebatió la representación que se hacía del joven Marx, en la que se le mostraba como un revolucionario unilateral que no se apoyaba en un estricto análisis científico y que había inventado arbitrariamente el *Manifiesto*... para justificar sus ideas revolucionarias. Al parecer, debería haber fracasado también la contraposición del joven Marx al maduro, pero esto no sucedió.

Sin embargo, a comienzos de los años 30 se operó un cambio extraordinario, un verdadero "salto mortal", en la actitud de los teóricos burgueses hacia el joven Marx. Ello obedece, claro está, no solo a que en 1932 se publicaron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, sino a razones más profundas, que pueden ser comprendidas también merced al enfoque leninista de esta cuestión expuesto más arriba.

La cruenta crisis económica desencadenada en la divisoria de los años 20 y 30 hizo entrar en acción a nuevas capas de trabajarores y suscitó especial interés por el marxismo como concepción teórica monolítica, entre otros factores, por su contenido filosófico. Las primeras obras de Marx fueron de nuevo objeto de atención de la amplia opinión pública, y los científicos marxistas mostraron con éxito el significado de tales trabajos como etapas de la formación de la concepción científica del mundo del proletariado.

Dadas las circunstancias, los ideólogos burgueses

también "mostraron interés" hacia el joven Marx. Pero este interés adquirió desde el comienzo carácter de contraposición sensacional del Marx joven al Marx adulto. Por ejemplo, H. de Man, comentando los recién publicados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se apresuró a declarar lo siguiente en su artículo *Marx descubierto de nuevo:* "Este Marx es realista y no materialista. La desviación del idealismo filosófico no lo conduce a contraponer a la supuesta realidad suprema de la idea la realidad suprema de la materia. Más bien, subordina estas dos realidades a una realidad universal de la vida en su totalidad pasivo-activa, inconsciente-consciente. Considera que los principios tanto materiales como ideales son fenómenos de un proceso vital único total... Por muy alto que sean apreciadas las obras posteriores de Marx —concluía de Man—, revelan, no obstante, cierta merma y debilitamiento de su capacidad creadora" (cit. de 86, pág. 8).

Toda la atención de los marxólogos reformistas, y, después, los burgueses, se centra entonces en un período del desarrollo espiritual de Marx, que hasta ahora ellos habían ignorado: los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que constituyeron uno de los primeros eslabones en la formación de las ideas de Marx, se proclaman ahora la cumbre de su madurez, mientras *El Capital*, verdadera cima de la proeza científica de Marx, se convierte en muestra del "debilitamiento de su capacidad creadora". En una palabra, el maduro no resultaba ser el Marx del *Manifiesto del Partido Co-*

munista y de *El Capital*, sino precisamente el Marx joven. Surgió y comenzó a difundirse con gran rapidez el mito de los dos Marx (para mayor detalle 68).

En los años posbélicos se despertó un nuevo interés de proporciones inauditas por el marxismo, inclusive entre los intelectuales occidentales; renació el interés por su historia, por su formación, y los ideólogos burgueses no perdieron la oportunidad de aprovechar este interés para galvanizar el mito de los dos Marx.

Este mito parecía convincente, en particular, a causa de que en los estudios anteriores realizados por algunos autores que intervinieron en nombre del marxismo, la doctrina marxista aparecía empobrecida, autodistanciada del análisis de una serie de problemas complejos, en especial de lo referente al individuo —su existencia, libertad, creación, autoconciencia y otros—, los cuales ocupaban un lugar considerable en las primeras obras de Marx. El mito acerca de los dos Marx empezó a pasar de un artículo a otro, de libro en libro, y de país en país.

Sin embargo, el sentido real incluso de tal interés mitologizado hacia el joven Marx no era igual entre los diferentes grupos sociales. V. Lenin diferenciaba a los enemigos convencidos del marxismo de las personas que deseaban ser marxistas, pero no eran capaces de liberarse de las trabas del idealismo. Por ello sería erróneo valorar unívocamente los estudios sobre el joven Marx escritos por historiadores no marxistas. Entre ellos cabe

distinguir los siguientes: en primer lugar, *la falsificación consciente* del proceso de formación de las concepciones de Marx, realizada desde posiciones de un anticomunismo declarado. En este sentido, durante un tiempo fueron muy activos los católicos franceses, que recibieron una resuelta réplica de los comunistas (79). Más tarde, los historiadores germanooccidentales empezaron a especializarse cada vez más en la falsificación refinada de las ideas del joven Marx (por ej., 108, 115, 132); en segundo lugar, *la renuncia positivista a penetrar en las tendencias de fondo* del desarrollo del joven Marx, que encubre la retirada de los revisionistas contemporáneos del marxismo-leninismo. Señalemos como ejemplo característico el artículo de H. Lefebvre *Sobre el enlace de la filosofía y la política en las obras tempranas de Marx* (131, págs. 17-51); en tercer lugar, *la interpretación neohegeliana-existencialista* del joven Marx como forma de "percepción del marxismo" por algunos filósofos y sociólogos liberales (128); en cuarto lugar, *la interpretación anarco-extremista* del marxismo por parte de capas pequeñoburguesas de intelectuales y estudiantes. Entre estas capas, en los últimos tiempos, los trabajos de H. Marcuse (123) gozaron de mayor popularidad.

Claro que esta diferenciación es muy relativa. Si bien refleja las peculiaridades de la actitud ante el marxismo de diversas capas de la burguesía moderna (más detalles 49), no obstante, a todas estas variedades de corrientes marxológicas burguesas y revisionistas les es propia una inten-

ción ideológica común: el rechazo del marxismo como concepción monolítica del mundo, y todo tipo de intentos de sustituir diversos elementos suyos por postulados copiados de la concepción burguesa del mundo y presentar esta simbiosis como el marxismo auténtico. Porque cuando en la contraposición del joven Marx al maduro, se le une al joven Marx ya sea con Hegel, Feuerbach o Kierkegaard, en síntesis se atenta contra la integridad del marxismo. El mismo sentido tienen los intentos de contraponer Marx a Engels, y Marx y Engels a Lenin. Uno de los medios usados por los teóricos burgueses son los intentos de *desintegrar las partes del marxismo desde su proceso de formación*. Pero si hace medio siglo los ideólogos burgueses pretendían demostrar que el marxismo surgió solo como doctrina política y económica, privada de fundamento filosófico propio, a partir de los años 30 y en especial en los últimos años han cambiado bruscamente de táctica y reducen la formación del marxismo, en exclusiva, a su problemática filosófica (desfigurada correspondientemente, como es natural).

Ello también plantea nuevas tareas ante los investigadores de la herencia de Marx. Hace medio siglo, al estudiar la formación de las ideas de los fundadores de la concepción científica del mundo, los marxistas centraron la atención principal en demostrar que en el curso de esta formación surgió también la filosofía del marxismo, que las ideas políticas y económicas de Marx obtuvieron determinada fundamentación filosófica desde el

mismo principio. En la actualidad, ante los historiadores marxistas se plantea de manera objetiva la tarea de subrayar en especial que la *filosofía del marxismo no surgió de por sí, sino en acción recíproca orgánica con otras partes integrantes del marxismo*, que no solo sirvió a su fundamentación teórica general, sino que por medio de ellas recibió a su vez determinada fundamentación y concretización que este tipo de acción recíproca fue fructífera no solo para las ideas políticas y económicas, sino también para las ideas filosóficas de C. Marx y F. Engels.

Así pues, el análisis leninista sobre el sentido social del estudio de la formación de las concepciones de Marx continúa manteniendo su significación metodológica en nuestros días. Cuanto más se propaga el marxismo como ideología científica de la clase obrera y todos los trabajadores, tanto más se acrecienta el interés hacia el proceso de su formación, que se manifiesta de manera específica en cada nueva etapa histórica.

Principales etapas de la formación de las concepciones de Marx

V. Lenin elaboró el principio histórico científico para analizar la formación de las ideas de Marx. Se guió por este principio al estudiar la herencia del fundador del marxismo. Lenin se apoyaba en las primeras obras de C. Marx asequibles en aquellos tiempos y en todas las posteriores, teniendo

presente las manifestaciones del propio C. Marx sobre las primeras etapas de su desarrollo espiritual.

La más completa manifestación de este tipo viene comprendida en el conocido prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). En vista de la extraordinaria importancia que tiene para comprender justamente el proceso de la formación del marxismo, reproduciremos en su totalidad este punto de vista retrospectivo de Marx sobre sí mismo*:

"Mis estudios profesionales eran los de Jurisprudencia, de la que, sin embargo, solo me preocupé como disciplina secundaria, al lado de la Filosofía y la Historia. En 1842-1843, siendo redactor de la *Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la Provincia Renana, y la *Rheinische Zeitung*, acerca de la situación de los campesinos del Mosela, y, finalmente, los debates sobre el

---

* Más detalles sobre la significación de las manifestaciones retrospectivas de C. Marx y F. Engels para el estudio de la formación y el desarrollo de la teoría marxista véanse en el trabajo de G. Bagaturiya *El primer gran descubrimiento de Marx. Formación y desarrollo de la concepción materialista de la historia* (78, págs. 107-173).

libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de 'marchar adelante' superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Rheinische Zeitung* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo redondamente, en una controversia con la *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo, que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas. Con tanto mayor deseo aproveché la ilusión de los gerentes de la *Rheinische Zeitung*, quienes creían que suavizando la posición del periódico iban a conseguir que se revocase la sentencia de muerte ya decretada contra él, para retirarme de la escena pública a mi cuarto de estudio.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el prece-

dente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París" (4, págs. 5-6).

Estas declaraciones autobiográficas de Marx son características en varios sentidos. En primer término, muestran el carácter multilateral de sus intereses teóricos ya en el período de formación de sus ideas sobre el mundo: jurisprudencia, filosofía, historia, socialismo y comunismo, economía política. En segundo lugar, es evidente la interrelación del desarrollo de las ideas teóricas de Marx y sus actividades políticas prácticas, en particular, como redactor de la *Rheinische Zeitung (Gaceta del Rin)*. En tercer lugar, se perfilan determinadas fases de este desarrollo ideológico: estudio en la universidad (1837-1841); trabajo en la *Rheinische Zeitung* (1842-1843); crítica de la filosofía hegeliana del derecho (1843); artículos en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844) (Anales franco-alemanes); estudios de economía política (1844). Es verdad, que estas fases se distinguen ante todo por *el objeto de intereses*, en tanto que la característica de su contenido se refiere al resultado final. En otras memorias de C. Marx y F. Engels se encuentran valoraciones concretas de algunas fases intermedias. En las palabras finales a la segunda edición de *El Capital* (enero de

1873) C. Marx escribió, al parecer, refiriéndose a su manuscrito *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (verano de 1843): "Yo he criticado el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana hace cerca de 30 años, cuando todavía estaba de moda" (8, pág. 21); o sea que C. Marx consideraba esta obra suya como un paso importante en el camino hacia el materialismo. Engels señaló en el artículo *Carlos Marx* (1877) que en *Deutsch-Französische Jahrbücher* C. Marx "... inauguró la serie de sus escritos socialistas, con una *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*" (6, pág. 106). Dicho en otros términos, F. Engels caracterizó la *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción* como la primera obra, en la cual Marx interviene desde posiciones del socialismo y el comunismo.

Este enfoque histórico concreto, genético del análisis y la valoración de las primeras obras de Marx fue plenamente adoptado y desarrollado por V. Lenin, quien partió del hecho irrevocable de que si bien las primeras de estas obras, por su contenido, eran hegeliano-idealistas y no comprendían nada marxista específico, sin embargo, el resultado final del desarrollo ideológico del joven Marx fueron obras que le aproximaron de lleno a sus descubrimientos fundamentales, cuya realización significa el mérito imperecedero del marxismo ante la humanidad. Por lo tanto, V. Lenin tenía plena razón al advertir en las primeras obras de Marx pruebas de la formación del marxismo, etapas consecuentes en el camino

de Marx hacia la creación de una concepción madura, desarrollada y científica del mundo.

Veamos las principales etapas destacadas por Lenin:

1) la tesis de doctorado (1841): Marx aún "sustenta un punto de vista del todo idealista-hegeliano" (33, pág. 82);

2) artículos en *Rheinische Zeitung* (1842-1843): "se apunta el paso de Marx del idealismo al materialismo, y del democratismo revolucionario al comunismo" (ibíd.);

3) artículos en *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1843-1844): "el paso antes indicado se realiza definitivamente" (ibíd.), se adelanta la tesis acerca del papel histórico universal del proletariado;

4) *La Sagrada Familia* (1844): la concepción "ya casi plenamente desarrollada en cuanto al papel revolucionario del proletariado" (34, pág. 11);

5) *Miseria de la Filosofía* (1847) y *Manifiesto del Partido Comunista* (1848): "las primeras obras del marxismo maduro" (35, pág. 22).

El rasgo característico de la periodización leniniana es la acentuación del *desarrollo* de las concepciones de Marx. Lenin considera, por ejemplo, que lo sustancial de los artículos en *Rheinische Zeitung* consiste en que en ellos se traza la transición al materialismo y al comunismo. Se trata de una conclusión exacta y al mismo tiempo original, que faltaba en los estudios anteriores dedicados a la formación del marxismo. Es verdad que aún F. Mehring señaló que, ya al analizar

los debates sobre la tala de bosque, C. Marx "'había bajado a tierra firme' y conocido en un choque duro con los hechos económicos la insuficiencia de los conceptos idealistas de la sociedad y el Estado" (83, pág. 38). Pero con ello se subrayaba solo el aspeco negaivo del desarrollo de los puntos de vista de Marx (abandono del idealismo), y no el positivo (aparición de los elementos del materialismo filosófico).

V. Lenin mostró por primera vez una comprensión científica profunda y consecuente del proceso de formación del marxismo. Tenía en cuenta, además del punto de partida, el punto final del proceso del pensamieno de Marx y reveló la perspeciva de ese movimieno. Con ello llegó a descubrir la dialéctica de la primera fase del tránsito de Marx hacia el materialismo y el comunismo: en general era aún idealista y demócrata revolucionario, pero el paso ya se perfila.

V. Lenin aplica el principio genético asimismo al analizar las siguientes etapas del desarrollo ideológico de C. Marx, centrando la atención en las novedades introducidas en la elaboración de la propia doctrina marxista. Refiriéndose al artículo *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción,* publicado en 1844 en *Deutsch-Französische Jahrbücher,* Lenin señala: "Lo principal de la doctrina de Marx es el haber puesto en claro el papel histórico universal del proletariado como creador de la sociedad socialista... Marx la formuló por vez primera en 1844" (32, pág. 1). V. Lenin usa el mismo principio al ana-

lizar el surgimiento y el desarrollo de la idea del materialismo en sociología (*Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas*), al seguir el desarrollo de los puntos de vista de Marx sobre la dictadura del proletariado (*El Estado y la revolución*) y otros problemas centrales del marxismo. Se trata, por consiguiente, no solo de fijar la actitud de Marx hacia Hegel, Feuerbach u otros pensadores, en diversas etapas de desarrollo de su concepción (aunque esto también es importante), sino de precisar el lugar que ocupa un período determinado del desarrollo ideológico de Marx en la formación y el desenvolvimiento del propio contenido del marxismo. El grado de elaboración de este contenido determina precisamente la actitud de Marx hacia sus predecesores y contemporáneos ideológicos.

Un importante aspecto de la característica leninista respecto a la génesis de las concepciones de Marx que asegura la exactitud y el éxito, era el *carácter concreto del análisis* de cada etapa de desarrollo de Marx, y cada paso de su avance. Este aspecto se manifiesta ante todo en la actitud en extremo atenta y cuidadosa ante el texto de las obras de Marx y en el registro de cada matiz en el desenvolvimiento del pensamiento marxiano. En este sentido, es muy significativo el extracto leninista de la *Sagrada Familia*. En sus notas sobre las primeras partes de la obra, Lenin escribe, por ejemplo: "Marx avanza aquí de la filosofía hegeliana hacia el socialismo: este tránsito es claramente perceptible; resulta evidente lo que Marx ya

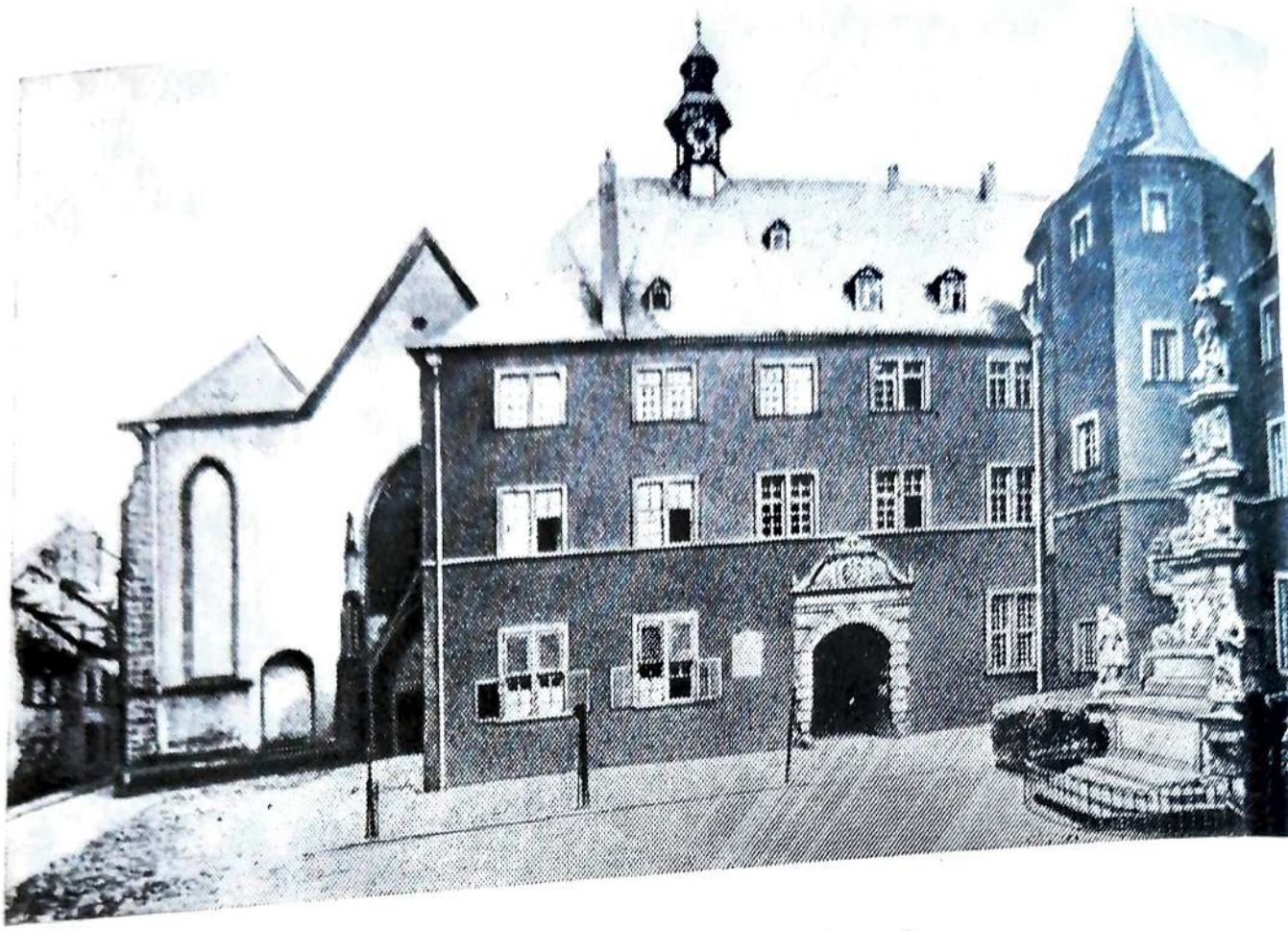
domina y como pasa a un nuevo círculo de ideas» (34, pág. 8).

Vemos, pues, que inclusive en la valoración de las obras publicadas en vida de Marx, Lenin no se limita a hacer una caracterización sumaria del lugar que éstas ocupan en general en el desarrollo de las ideas de Marx, sino que estima necesario desmembrar determinados "círculos de ideas", es decir, etapas del desarrollo del pensamiento de Marx.

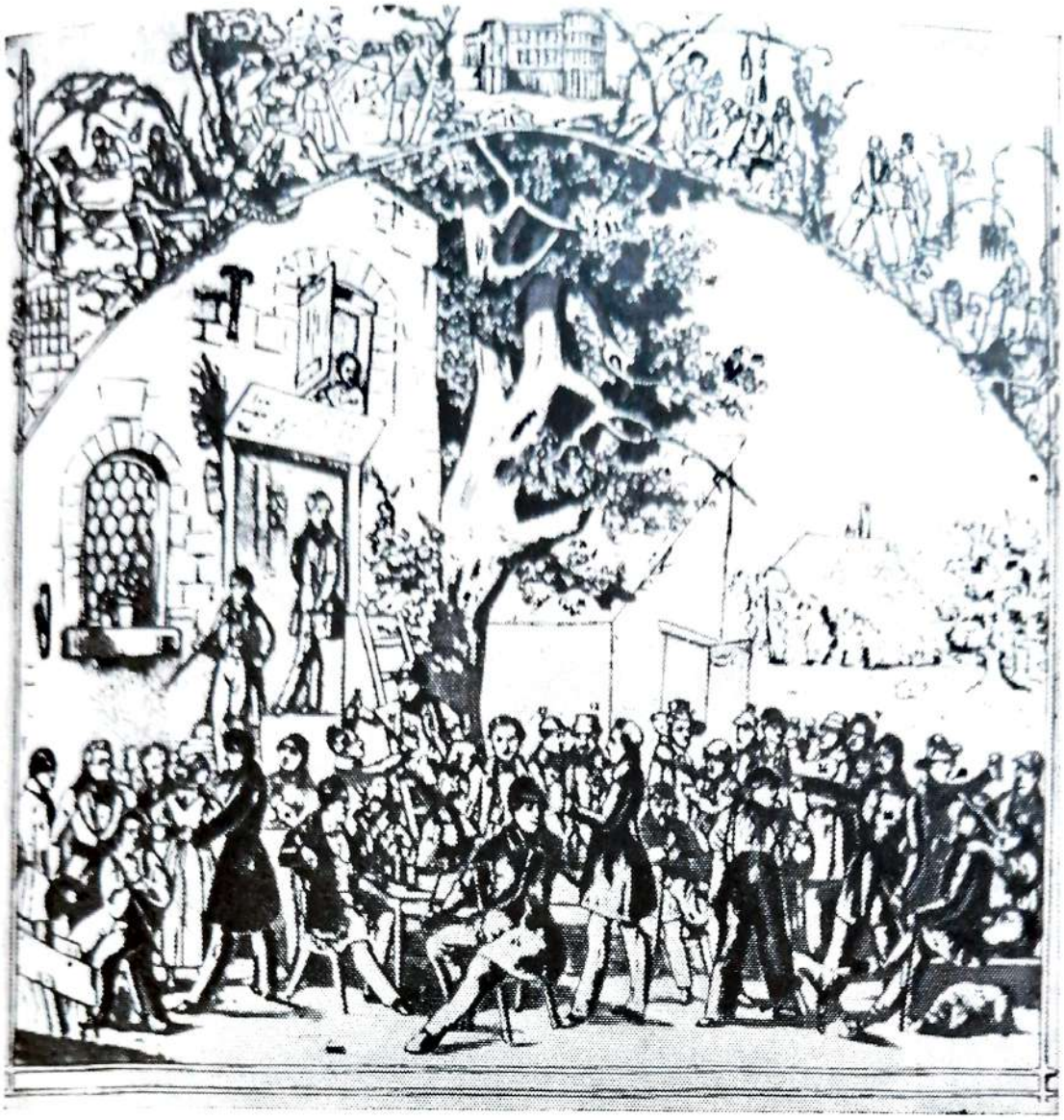
El enfoque leninista de la formación de las concepciones de Marx ha resultado tan fructífero y ha asegurado valoraciones tan precisas de sus primeras obras, que la historiografía marxista ha reconocido y confirmado plenamente la periodización leniniana. Es preciso decir que esto no ocurrió de repente, sino después de vencer representaciones esquemáticas y simplistas sobre las etapas del desarrollo espiritual del joven Marx. En los años 20 prevaleció la llamada teoría de las fases, según la cual Marx fue primero hegeliano consecuente, luego consecuente seguidor de Feuerbach, y el tránsito al materialismo dialéctico se imaginaba como mera síntesis de la dialéctica de Hegel con el materialismo de Feuerbach; a comienzos de los años 30 se creó un esquema opuesto, según el cual el avance ideológico de Marx se vio determinado supuestamente desde el principio por la influencia que ejercía sobre él la lucha en auge del proletariado, lo que llevaba a negar en general cualesquiera etapas de la formación de sus ideas. En la polémica con estas concepciones se reveló a ple-



Carlos Marx, estudiante



El gimnasio de Tréveris en el que estudió Marx



Estudiantes de la asociación de Tréveris en la Universidad de Bonn, 1836



Jenny von Westphalen,
novia y luego esposa do Carlos Marx



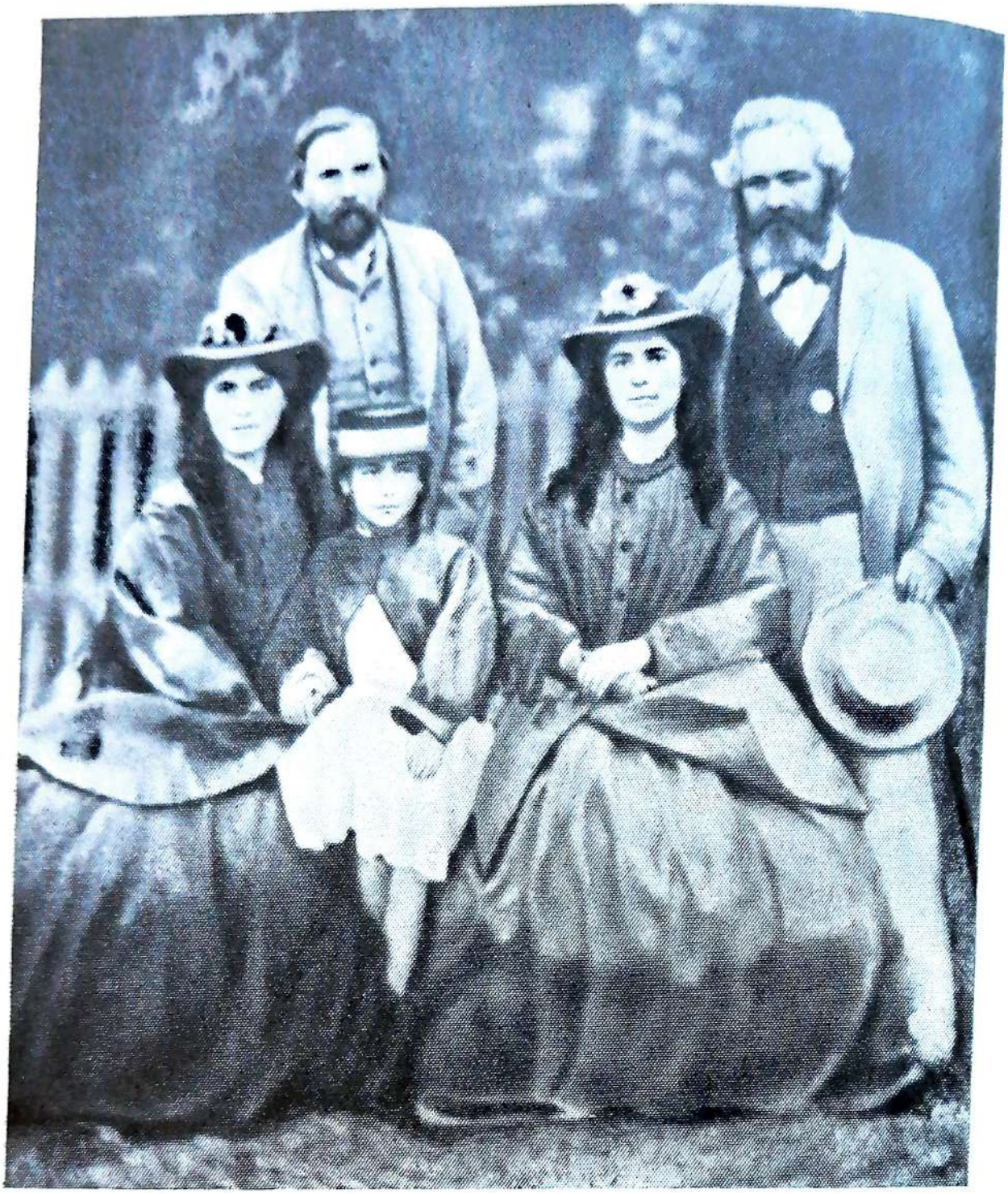
G. W. F. Hegel



L. Feuerbach



F. Engels. 1839.
Del dibujo de un pintor desconocido



Marx, Engels y las hijas de Marx en los años 60

nitud el valor metodológico de los principios de periodización leninianos. Hacia mediados de los años 30 estos principios se constituyeron en firme patrimonio de los historiadores marxistas, que desplegaron, sobre todo a partir de los años 50, un amplio frente de investigación del proceso de creación de la doctrina marxista*.

Sin embargo, el surgimiento del marxismo como *doctrina integral*, en la unidad de todos sus componentes, no ha sido estudiado lo suficiente. En el presente libro se siguen las etapas iniciales de la formación de las ideas de Marx en una concepción del mundo científica e integral, es decir, aquel período en su desarrollo espiritual, que suele determinarse con el concepto del "joven Marx". Este período termina cronológicamente en agosto de 1844, cuando empieza la labor conjunta de C. Marx y F. Engels sobre *La Sagrada Familia*. Por motivos de espacio, en este libro la evolución ideológico-teórica de F. Engels es considerada de modo sintético.

En el período analizado las ideas de Marx se

---

* Entre las obras fundamentales en este terreno, cabe destacar ante todo el estudio en tres volúmenes de A. Cornu *C. Marx y F. Engels. Vida y obra* (69, 70,71) y el libro de T. Oizerman *Formación de la filosofía del marxismo* (85), aparecido en su segunda edición. Diversos aspectos de la creación del marxismo son tratados en los trabajos realizados en últimos años por G. Bagaturiya (43), E. Bezcherevnij (47), G. Vólkov (51), V. Vigodski (52), V. Keshelava (67), K. Kuznetsov (72), A. Malish (77), R. Panasiuk (125), W. Tuchscheerer (134), F. Tsann-kai-si (99) y otros.

desarrollaban de manera especialmente compleja. De acuerdo con la periodización leniniana de la creación del marxismo, aquí destacamos tres etapas principales del desarrollo espiritual del joven Marx:

I. Primeras búsquedas de una concepción del mundo (1837-1841).

II. Interacción de los diversos aspectos de las concepciones de Marx en el proceso de tránsito al materialismo y al comunismo (1842-1843).

III. Orígenes de la concepción científica integral del mundo (fines de 1843-agosto de 1844).

En cada etapa se distinguen a su vez varias fases de desarrollo. En cada etapa, en cada fase, C. Marx interviene como figura de extraordinaria entereza —a nivel teórico, político y personal —con su "círculo de ideas" íntegro. Pero hasta 1844 no se manifiesta aún la integridad de su concepción *científica* del mundo, y solo en ese año, comenzando desde el artículo *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción,* y en particular en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* las miras de Marx empiezan a transformarse en un todo cualitativamente nuevo, si bien aún no alcanzan su madurez. La tarea consiste, en lo fundamenal, en dilucidar el *mecanismo* de desarrollo a partir de la integridad inicial (de base idealista) de las ideas del joven Marx, a través de varios eslabones intermedios, hasta la *integridad de las ideas científicas.*

El autor intenta resolver esta tarea guiándose por los principios leninistas del análisis histórico y

concreto. No pretende trazar un esquema general de la aparición de la doctrina marxista, refrendado con material concreto como mera ilustración, sino, por el contrario, precisamente tomando como base el material concreto intenta extraer conclusiones de carácter general. Es evidente que en un libro resulta imposible abarcar todo el material. Por cuanto las premisas históricas y las condiciones en que se desarrollaron las ideas del Marx han sido bastante estudiadas (69; 70; 71), el autor considera pertinente no hacer una amplia exposición al respecto, limitándose a caracterizar su influjo inmediato en el desarrollo de las ideas de Marx, sobre el cual centra la atención principal. Se analiza tanto el contenido de las tesis marxistas como el camino real, detallado en lo posible, seguido por el gran pensador hasta llegar a estas tesis, lo cual permite revelar nexos singulares entre diversos aspectos de sus concepciones, las verdaderas etapas de su desarrollo, inclusive las etapas de trabajo de Marx sobre una misma obra. Tiene particular importancia el estudio de los manuscritos, donde se percibe con mayor claridad el avance del pensamiento de Marx. Ello explica la gran atención que se presta en este libro a los detalles de carácter textológico, el uso de gran número de fotocopias de manuscritos guardados en el Archivo Central del Partido del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS (ACP IML), cuya consideración en algunos casos resulta imprescindible para penetrar en el laboratorio real del pensamiento creador de Marx.

CAPITULO 1

DESDE EL PUPITRE ESCOLAR HASTA DOCTOR EN FILOSOFIA

"En el año mil ochocientos dieciocho, el día *siete* del mes de *mayo*, a las *cuatro de la tarde* se presentó ante mí —funcionario del ayuntamiento de *Tréveris*, encargado de los asuntos de estado civil del distrito de *Tréveris*— el *señor Enrique Marx*... me enseñó a un niño de sexo *masculino* y declaró que el niño había nacido en *Tréveris* el día *cinco* del mes *de mayo* a las *dos de la madrugada*, hijo del *señor Enrique Marx, abogado*, residente en esta ciudad, y su esposa *Enriqueta Presburg*, y que han deseado dar a este hijo suyo el nombre de Carlos" (16, pág. 589). Así se hace constar en la partida de nacimiento de Carlos Marx, refrendada con las firmas de Carlos Petrasch y Mathias Kropp, testigos; Enrique Marx, el padre, y el funcionario E. Grach, autor de la partida.

Los pocos testimonios existentes permiten deducir que en su infancia Carlos daba preferencia a los juegos de acción, en los que, por lo general, desempeñaba el papel de líder. Subyugaba a sus coetáneos con su imaginación ilimitada, y estaban dispuestos a escuchar horas enteras los interesantes cuentos que inventaba.

La vivacidad del carácter y la riqueza de la fantasía se completaban con dotes intelectuales poco comunes reveladas ya en el gimnasio. En el "Título de estudios secundarios del educando del gimnasio de Tréveris Carlos Marx" se señalan sus buenos conocimientos de alemán, latín, griego y francés, así como de las matemáticas. Su actitud variaba hacia las diferentes asignaturas, y no todos los preceptores estaban plenamente satisfechos con él.

El joven Federico Engels, que aún no conociendo a su futuro amigo, había oído hablar mucho de él, expresó en verso la impresión que tenía del aspecto exterior y la naturaleza fogosa del joven Marx:

> Es el hijo moreno de *Tréveris* con el corazón *enardecido.*
> No viene andando, sino corre, se precipita como un alud.
> Brilla su mirada de águila con gran valor.
> Extiende los brazos con emoción.
> Se diría que quiere derribar el firmamento,
> Apretando los puños y agitándose sin fin,
> ¡Un hércules infatigable!
>
> (17, pág. 304)

El joven emprende el camino de la vida

La familia, el medio, la escuela

En la formación del mundo espiritual de la persona suelen influir en primera instancia las personas que lo rodean: parientes, conocidos, maes-

tros. Marx no fue ninguna excepción en este aspecto. Pero, tal vez, tuvo más suerte que otros: tenía a su lado a personas de un elevado nivel cultural y con gran experiencia de la vida. Se trataba ante todo de su padre, Enrique Marx. Bajo la influencia de Voltaire, Rousseau, Lessing y de otras mentes avanzadas del siglo XVIII, compartía las ideas de la Ilustración y era ajeno al espíritu religioso doctrinario. El padre dirigió con delicadeza el proceso de maduración espiritual de su hijo; con tacto, y en un principio influyó de manera insistente para que su hijo eligiera la profesión de jurista y luego tuvo una actitud de plena comprensión para con sus búsquedas en un campo distinto. La muerte del padre en 1838 constituyó un gran golpe para Carlos.

Sus relaciones con la madre fueron diferentes. Enriqueta Marx, madre solícita de nueve hijos y buena ama de casa, era una persona limitada en el sentido espiritual. Sobrevivió a su marido 25 años, y fue alejándose cada vez más de su hijo, quien en contra de sus esperanzas y exigencias no aspiraba a una carrera brillante. Hizo su aporte a todo tipo de "porquerías de carácter particular" que complicaron la vida del hijo. Sin embargo, todo esto no le impidió a Marx conservar una buena actitud hacia ella.

Uno de los preceptores del joven fue el barón von Westphalen, que vivía cerca y tenía buenas relaciones con Enrique Marx; su hija, Jenny (futura esposa de Marx) mantenía amistad con Sophie, hermana de Carlos, y su hijo Edgar, con

Carlos. El barón, persona de una amplia educación, sentía predilección por Shakespeare y por los escritores griegos antiguos, sabía de memoria a Homero; se interesaba asimismo por los problemas sociales, en particular, por la doctrina de Saint-Simon, y se inclinaba hacia el romanticismo. El barón le tomó afecto al talentoso joven y le inculcó el gusto por lo antiguo y lo romántico.

En el gimnasio de Tréveris, donde Marx estudió de 1830 a 1835, hubo varios pedagogos distinguidos. La enseñanza de historia y filosofía estaba a cargo de Wyttenbach, director del gimnasio y partidario de la doctrina de Kant. Propagaba principios pedagógicos basados en la razón, y no en la fe religiosa, lo que implicaba gran valentía en aquellos tiempos.

Otro aspecto de la influencia ambiental en la educación del joven suele ser la formación de las principales normas de la vida, su orientación a determinados valores bajo la influencia de los acontecimientos sociales, sobre todo, los políticos. La adolescencia y los primeros años juveniles de Marx transcurrieron en un período de relativa calma en la vida política de Alemania. Esta vida apenas palpitaba en Tréveris, su ciudad natal. Si bien era una de las ciudades alemanas más antiguas, estaba considerablemente retrasada de sus vecinas tales como Colonia, Aquisgran y Dusseldorf, desarrolladas industrialmente.

Pero también recordaban la libertad política, de la que gozaron entre 1794 y 1815 los ciudadanos de Tréveris como súbditos de la República Fran-

cesa, perdida en medida considerable con la unión de la Provincia Renana a Prusia. Durante la revolución francesa de 1830 los ciudadanos de Tréveris leyeron y se intercambiaban un folleto que llamaba a la liberación de la Provincia Renana de la dependencia prusiana.

En 1832-1833 la policía comunicaba al gobierno que en la ciudad había aumentado mucho el número de liberales que simpatizaban con Francia y criticaban el orden prusiano. En enero de 1834, la "Sociedad literaria" de Tréveris organizó dos banquetes donde se proclamaron ideas liberales, se cantaron canciones revolucionarias, entre ellas, la *Marsellesa,* e incluso se izó la bandera francesa tricolor. El gobierno prusiano, preocupado, investigó la causa y tomó bajo vigilancia policial a la "Sociedad literaria" de Tréveris.

El padre de Marx, entre otros, fue atraído a la causa. El había participado en el primer banquete y pronunciado un discurso en un espíritu liberal moderado. Los profesores más radicales del gimnasio recibieron una severa amonestación; el director del gimnasio Wyttenbach se vio amenazado con ser destituido del cargo.

Sin exagerar la influencia de estos factores sobre el curso de las ideas de Marx, cabe suponer que contribuyeron a determinar su orientación política.

¿Cuál es el sentido de la vida?

Las obras literarias más tempranas de Marx que conocemos son tres ejercicios de redacción escritos

en el gimnasio (1835) sobre historia, religión y sobre un tema libre. En el tema libre "Reflexiones de un joven al elegir la profesión" se reveló con gran plenitud la independencia de pensamiento y sentimiento de Marx.

¿Cuál es el sentido de la vida? Esa pregunta inquietaba la imaginación del joven a los diecisiete años. La planteaba desde el principio como un problema de opción: cada hombre puede escoger la posición que desee ocupar en la sociedad y que más se corresponda con sus rasgos individuales. El primer deber de cada persona al emprender su camino en la vida es sopesar seriamente su elección. Es preciso determinar, además, si ésta es posible en el momento dado, pues "no siempre podemos escoger la profesión por la cual sentimos vocación; en cierto grado nuestras relaciones en la sociedad empiezan a establecerse aun antes de que nos encontremos en condiciones de ejercer sobre ellas una influencia decisiva" (16, pág. 5).

"Nuestra felicidad pertenecerá a millones..."

Apreciando con sentido realista la complejidad de la vida, C. Marx rechaza resueltamente la moral de supeditación servil a las circunstancias externas. Si ante la presión de la vida, el hombre elige una profesión para la cual no reúne las dotes requeridas, toda la vida se sentirá inútil, despreciable,

Las reflexiones del joven terminan con la siguiente conclusión:

"...al elegir la profesión, nos debemos guiar principalmente por el bien de la humanidad, por nuestro propio perfeccionamiento. ... La naturaleza humana es tal, que el hombre solo puede alcanzar su perfeccionamiento trabajando para el perfeccionamiento de sus contemporáneos, para su bienestar... Si elegimos una profesión en la que podemos realizar el máximo para la humanidad, no nos doblaremos bajo su peso, pues se trata de un sacrificio en aras de la comunidad; no experimentaremos entonces una alegría miserable, limitada y egoísta, sino una felicidad que pertenecerá a millones..." (16, pág. 7).

Marx llevó con dignidad a través de toda su vida esta divisa formulada a los 17 años.

Como es natural, esta divisa no puede explicar de por sí cómo este joven llegó a convertirse en el jefe inmortal del proletariado, pero, dadas las demás circunstancias, Marx no hubiera llegado a serlo de no haber sido un Hombre en el sentido más alto de esta palabra, uno de los que comprenden la felicidad como trabajo en aras del bien común.

Al terminar sus estudios en el gimnasio, Carlos no sabía cuál sería su profesión, qué tipo de ocupación escogería: la que "penetra en la propia vida" o la que se ocupa de "verdades abstractas". Le atraían ambos tipos de profesiones, y en su interior no estaba seguro de cuál de ellos correspondía a su vocasión.

El abogado Enrique Marx le aconseja a su hijo seguir el mismo camino que él, es decir, dedicarse a la jurisprudencia, profesión "práctica". Carlos atiende el consejo y a fines de octubre de 1835 empieza a estudiar en la facultad de derecho de la Universidad de Bonn.

Primeras pruebas de carácter e inteligencia

Al principio Carlos se mostró como un estudiante muy aplicado decidiendo asistir a nueve asignaturas. Pero el arrebato pasó pronto. Al salir de la tutela paterna se sumergió en la bulliciosa vida de los estudiantes de Bonn. En el segundo semestre los estudiantes de Tréveris lo eligen presidente de su asociación. Se interesa mucho por la poesía, ingresa en la unión local de jóvenes escritores y piensa dedicarse al arte poético. Por entonces relega las ciencias a un segundo plano.

Enrique Marx considera perdido el primer año estudiantil de su hijo y se apresura a trasladar a Carlos a mediados de 1836 a la Universidad de Berlín, conocida por la rigurosidad y moderación de la vida de los estudiantes.

Un amor difícil

Antes de marchar a Berlín, Marx pasó sus vacaciones en Tréveris. Allí vio de nuevo a Jenny von Westphalen, su amiga de la infancia, y pronto se sintió invadido y dominado por el amor hacia ella.

Fue en realidad un amor difícil. Jenny poseía una belleza y atractivo singulares, una inteligencia y carácter poco frecuentes. Había recibido numerosas propuestas de matrimonio de hijos de familias aristocráticas y pudientes. Carlos, sin embargo, no era ni pudiente ni aristócrata, no tenía siquiera una profesión fija; además era cuatro años más joven que su elegida. Pero Jenny había quedado subyugada por su extraordinaria personalidad y por su inteligencia aguda y profunda. Se hizo para ella el hombre más querido.

Aquel mismo verano de 1836 Carlos y Jenny se comprometieron, aunque para ello tuvieron que recurrir a una astucia: solo comunicaron su decisión al padre de Marx, porque dudaban que los demás familiares les comprendieran.

Así, después de conseguir su primera victoria, aun cuando no muy seguro de ella, Carlos marchó a Berlín. Allí, la sensación de soledad a causa del alejamiento de sus viejas amistades y de la separación de su amada provocó en él sentimientos románticos. Envía a su "querida, tiernamente amada Jenny von Westphalen" tres cuadernos de versos. He aquí el fragmento de una de las poesías:

¡Ríe, Jenny! ¿Te sorprende
Que todas mis poesías se titulan "A Jenny"?
Pero eres para mí en el mundo entero
La única fuente de inspiración,
Luz de esperanza y consuelo.
¡Tú iluminas toda mi alma!
¡Te veo en tu nombre adorado!

(16, pág. 432)

La carta de respuesta de Jenny también está llena de tierno amor. Los enamorados tampoco eludieron los sentimientos de celos y preocupación. "Cuanto más me entregue a la dicha, tanto más temible será mi destino, cuando tu amor ardiente desaparezca y te vuelvas frío y moderado. Ya ves, Carlos, la preocupación por conservar tu amor me priva de toda alegría", se atormentaba Jenny al pasar tres años después de los esponsales. Y aseguraba al mismo tiempo: "... Carlos, te quiero tan inefablemente... Toda mi vida, toda mi existencia están llenas de mi pensamiento en ti" (16, págs, 648, 650).

Jenny se vio en estos tiempos ante una compleja tarea: no solo debía convencerse a sí misma de la constancia de Carlos (¡aún tan joven!), sino además vencer la resistencia de muchos familiares, especialmente de su hermanastro, el reaccionario Fernando von Westphalen, que había sido nombrado entonces consejero gubernamental en Tréveris.

Solo después de medio año Carlos pudo pedir a los padres de Jenny el consentimiento para los esponsales y por fin, al pasar otro medio año, recibió el acuerdo formal, que significaba, por lo demás, que se podrían casar no antes de que Marx terminara la universidad*.

---

* De Jenny Marx y el papel que jugó en la vida de Carlos Marx con mayor detalle véanse los libros *Jenny Marx*, de P. Vinográdskaya (50, primera edición en 1931), L. Dornemann. *Jenny Marx* (62), E. Iliná *Caminante infatigable* (64).

El sucesivo destino de su amor dependía cada vez más de Carlos. Enrique Marx, con auténtica sabiduría paterna, insistía en que el hijo debía demostrar su constancia y seriedad de sus propósitos.

Lo mismo pensaba el propio Carlos. No dudaba de la firmeza de sus sentimientos hacia Jenny, pero comprendía la necesidad de definir mejor el carácter de su trabajo. Pronto, se convenció de que la poesía no era su vocación, y comunicó a su padre en noviembre de 1837: "...la poesía podía y debía ser solo una ocupación complementaria: yo debía estudiar jurisprudencia y sentí ante todo deseos de probar mis fuerzas en filosofía" (16, pág. 10).

Se revela de nuevo el interés manifestado por primera vez en las *Reflexiones*... por los dos tipos de profesiones: tanto las que irrumpen en la vida (jurisprudencia), como las que tratan de las verdades abstractas (filosofía). Muy pronto los estudios de unas y otras se entrelazaron orgánicamente.

Veamos lo que ocurrió. Al comienzo de sus estudios en la Universidad de Berlín, Marx asistía solo a los cursos de asignaturas prácticas: Pandectas, de Savigny; derecho penal, de Gans, y otros. Pero Savigny y Gans eran destacados representantes de dos tendencias *opuestas* de la ciencia jurídica alemana: el primero encabezaba la escuela histórica de derecho, que era ajena a Marx por la apología de los derechos feudales y el empirismo elevado a categoría de principio metodológico; el

segundo representaba a la escuela hegeliana, que le era más afín al joven estudiante por su racionalismo, pero en sus conclusiones prácticas Hegel afirmaba también la legitimidad, más aún, la racionalidad de lo existente ("lo que es real es racional"). Es verdad que el método hegeliano encerraba la posibilidad de hacer otras conclusiones, revolucionarias ("lo que es racional es real"), pero a mediados de los años 30 pocos veían el aspecto revolucionario de la filosofía de Hegel. Para la mayoría no era sino la ideología oficial del Estado prusiano. Marx al comienzo pensaba lo mismo de la filosofía hegeliana. Por ello no consideró necesario estudiarla en profundidad, y se limitó a leer solo algunos trozos de las obras de Hegel, que no le agradaron.

Conoció entonces con mayor simpatía la interpretación del derecho de Kant—Fichte. Para él, admirador de la Ilustración, era importante que Kant y Fichte hubieran adoptado la idea principal del derecho de los enciclopedistas: la doctrina del derecho natural de los hombres, del Estado como producto del convenio social. Kant reconocía igualmente la tesis de Rousseau respecto a que la soberanía le pertenece al pueblo, admitía la posibilidad de pasar de la monarquía absoluta a la constitucional. Fichte en sus primeras obras iba aún más lejos: en el escrito *Intento de corregir los juicios del público sobre la revolución francesa* demostraba la legitimidad de la revolución. Todo ello en opinión de Marx distinguía favorablemente la teoría de Kant y Fichte tanto de la escuela del

derecho hegeliana, como de la histórica. ào obstante, tampoco la podía admitir enteramente aunque fuera porque muchas de sus tesis, formuladas hace más de 40 años, habían envejecido.

Combate contra los gigantes del pensamiento

Insatisfecho con las teorías del derecho existentes, el joven Marx decidió, con audacia, trazar independientemente cierto sistema de filosofía para todo el campo del derecho. Su propósito fundamental era formular un concepto del derecho que tuviera validez general, o, con mayor precisión, independiente de la experiencia concreta (a priori), y luego observar su desarrollo en el derecho real, tanto en el viejo, como en el moderno. Como resultado parecía concluir que precisamente el derecho romano antiguo se corresponde con los principios apriorísticos y por lo tanto es verdadero, mientras el derecho moderno resultaba ser falso.

El padre le escribía preocupado: "En tus ideas sobre la jurisprudencia hay parte de verdad, pero, reducidas a un sistema, son capaces de provocar una tempestad, y tú no sabes aún cuán temibles pueden ser las tempestades en la ciencia. Si no es posible eliminar del todo los momentos censurables del asunto, la forma, al menos, debería ser más tenue y amena" (16, pág. 616).

Pero no el miedo a la tempestad científica, que en realidad deseaba, sino precisamente la esencia del asunto colocaba a Marx ante dificultades in-

salvables desde las posiciones del apriorismo de Kant—Fichte. Estas dificultades se debían a un hecho obstinado, cuya existencia Marx entonces ni siquiera sospechaba: ni el derecho romano ni ningún otro derecho real es encarnación de principios apriorísticos, y, por lo demás, estos principios son en realidad solo una copia abstracta de las relaciones concretas de una época determinada. Por lo tanto, todos los intentos del joven Marx (como los anteriores de Kant y Fichte) de demostrar lo contrario estaban condenados al fracaso. Los esquemas apriorísticos que proyectaba con tanta dificultad se derrumbaban uno tras otro, se contradecían con las relaciones jurídicas reales, en lugar de darles una explicación armónica.

Marx se bate dolorosamente con el objeto y consigo mismo: "Comprendí otra vez que sin la filosofía no podría avanzar. Así pues, pude entregarme a ella de nuevo con la conciencia limpia y escribí un nuevo sistema metafísico de principios, al final del cual tuve que convencerme una vez más de la inutilidad tanto de este sistema como de todos mis intentos anteriores" (16, págs. 13-14).

Una autocrítica tan implacable es posible solo cuando se tiene enorme seguridad en sus propias fuerzas. Como en un duro combate, el joven caballero de la ciencia se arrojaba con audacia a una contienda cuerpo a cuerpo, y resultó derrotado más de una vez por los gigantes del pensamiento. Pero en la contienda él mismo se eleva hasta los gigantes. Somete a una crítica despiadada no solo sus intentos de desarrollar los principios del ap-

priorismo, sino, en general, los mismos principios. Llega a comprender que al idealismo de Kant—Fichte le pertenece orgánicamente la contraposición entre lo que es y lo que debe ser, que constituye un "grave obstáculo" en el camino del pensamiento científico. ¡Fuera entonces del camino este idealismo!

Hacia Hegel

En esta batalla intelectual el joven Marx halla inesperadamente un aliado en la persona de Hegel. Se ve forzado a reconocer que la filosofía hegeliana da una solución más profunda al problema de la unidad entre lo que debe ser y lo que es. La actitud filosófica, afirma Hegel en la *Filosofía del Derecho,* se encuentra "lo más lejos de construir *el Estado tal como debe ser*... La tarea de la filosofía es comprender lo que *es,* pues lo que *es,* es la razón" (57, pág. 16). Marx, como Hegel, considera ahora que el pensamiento no debe crear en el objeto subdivisiones arbitrarias, sino mirar con firmeza el propio objeto en su desarrollo.

E. Gans fue un buen guía para Marx en su camino hacia Hegel. Desechando el conservadurismo de Hegel, Gans predicó desde sus cursos en la Universidad de Berlín que la idea absoluta se encontraba lejos de manifestarse en toda su plenitud en el Estado prusiano y debía continuar su desarrollo. Esta interpretación acercaba la actitud de Marx hacia la filosofía de Hegel, aun cuando le

repugnaba el carácter de doctrina oficial prusiana que revestía aquella filosofía.

El profesor Heffter que, como Gans, era hegeliano liberal también influyó sobre Marx. Los tres cursos a los que asistió Marx durante el semestre de verano de 1837 (derecho canónico, procedimiento civil alemán general, procedimiento civil prusiano) fueron dictados precisamente por Heffter, así como el único curso al que Marx asistió en el semestre de invierno de 1837/1838 (procedimiento penal).

Llegó el momento cuando Marx decidió persuadirse de que la filosofía hegeliana podría resistir la comprobación crítica, y no se derrumbaría como la de Kant—Fichte. Resultado de su labor fue el diálogo *Kleanthes, o sobre el punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*, que lamentablemente no se ha conservado. En una carta a su padre escribió: "Mi última tesis resultó ser el comienzo del sistema hegeliano... Mi criatura predilecta arrullada a la luz de la luna me arrastró como una sirena pérfida a los brazos del enemigo" (16, pág. 15); Marx se refería a Hegel.

Pero la aceptación de la filosofía hegeliana de ningún modo significó para el joven el comienzo de la paz interior y el fin de las búsquedas ideológicas. Al contrario, concluyó solo la etapa que le sirvió más de orientación y que le abrió el camino a nuevas búsquedas, más profundas. Llegando a Hegel a través de la negación del propio Hegel y sus predecesores alemanes, Marx se hizo extraordinariamente exigente para con todo tipo de teo-

rías especulativas. Ya en este período empieza a estructurarse su criterio para valorar diversas filosofías: se aprecia no solo su integridad lógica, sino su capacidad para servir de base metodológica para interpretar a fondo la realidad concreta.

Así pues, la dedicación a la jurisprudencia, una de las ciencias prácticas, empujó a Marx hacia la filosofía, y esta ciencia, la más abstracta de todas, resultó ser, a su vez, solo expresión teórica de la vida social alemana de aquellos tiempos. De tal modo Marx, estudiando a profundidad cuestiones filosóficas, se vio incorporado a la discusión de importantísimos problemas de la lucha social.

La filosofía y la vida. Los jóvenes hegelianos

La situación histórica en Alemania se caracterizaba en aquellos tiempos por el afloramiento de graves conflictos. El progreso económico destruía poco a poco los pilares feudales del país, entre ellos, la dispersión en multitud de "Estados", cada uno de los cuales durante largo tiempo contó con sus propias leyes civiles, impuestos, aduanas y restricciones de visado, en una palabra, representaba un organismo económico cerrado.

Los zigzags del desarrollo político

El fortalecimiento de las posiciones económicas de la burguesía fue alcanzado a cuenta de la pérdida de los derechos políticos conquistados por el

pueblo en el período de las guerras napoleónicas. Así, a cambio de la ley aduanera de 1818, que convirtió a Prusia en región económica unida, la burguesía prusiana aceptó con obediencia en 1819 las disposiciones reaccionarias de Carlsbad, que dieron inicio a una nueva etapa de persecución de los liberales. La creación de la Unión Aduanera Alemana (1834), que convirtió a toda Alemania en zona de libre comercio, fue acompañada de la promulgación de seis ordenanzas de la Dieta federal, que redujeron al mínimo la acividad constitucional en las provincias. Se implantó de nuevo la censura, se prohibieron las reuniones y asambleas políticas, se tomaron bajo estricto control las universidades; los gobiernos de los Estados alemanes prometieron mutuamente entregarse a los emigrantes políticos; las peticiones y las protestas dirigidas a los gobiernos se perseguían como delitos, etc. Fueron confiscadas las obras de los escritores radicales unidos en el grupo *La joven Alemania* y prohibidas todas las obras (¡publicadas y no publicadas!) de Heine.

He ahí como describe W. Liebknecht la atmósfera viciosa del culto al poder monárquico: "En Alemania el Estado estaba separado del pueblo y se le imponía como algo Supremo con atribuciones divinas... Contra todo raciocinio el gobierno, de una parte, recibía atribuciones tales como Omnipotencia, Omniscencia, Omnimisericordia, Infabilidad... y, de otra parte, al pueblo se le negaba toda capacidad de pensamiento y juicio independiente, imponiéndosele la única obligación de creer

y obedecer ciegamente al gobierno" (74, pág. 11).

Al mismo tiempo, en Alemania se desarrollaba con ímpetu el pensamiento teórico. Poetas-pensadores tales como Lessing, Schiller y Goethe, filósofos como Kant, Fichte, Schelling y Hegel han creado para el pueblo alemán la fama de "pueblo teórico".

Este desfase entre el rápido desarrollo teórico y el retraso de la realidad política produjo en los ideólogos alemanes la ilusión de que su arte no solo era independiente de la vida real del pueblo, sino que esta misma vida debía subordinarse a sus propios ideales. Las discusiones teóricas, en especial, filosófico-religiosas, eran para ellos los momentos más importantes de la historia contemporánea, el fundamento del progreso.

Cuatro jalones en el destino de la escuela hegeliana

Por ejemplo, para los hegelianos, el problema del futuro de Alemania era idéntico a la pregunta: "¿Qué va a formar el sucesivo contenido de la historia universal, después de que el espíritu universal en la filosofía hegeliana ha alcanzado su fin, el conocimiento de sí mismo?" (53, pág. 5).

Los hegelianos ortodoxos contemplaban con piedad el sistema creado por su maestro y veían su misión en desempeñar el papel de una especie de campana transparente que permite admirar la majestuosa construcción de Hegel y al mismo tiempo la protege contra toda influencia ajena. Pero estos

intentos eran vanos. A medida que aumentaban los latidos del pulso social, dentro de la propia escuela hegeliana cobraban vigor las fuerzas que aspiraban a liberar el método dialéctico, revolucionario en su base, de la envoltura conservadora que lo cubría.

He aquí las principales etapas del desarrollo de las facetas revolucionarias de la doctrina hegeliana en aquel período:

1834 — Heine, en su obra *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* llama por primera vez la atención sobre la dialéctica como el contenido revolucionario de la filosofía clásica alemana, y, en especial, de la hegeliana. Este fue el punto de partida para enfocar de modo creador la herencia hegeliana.

1835 — se perfila la escisión en la escuela hegeliana; en el centro de la discusión se encuentra el problema de la inmortalidad del hombre; aparece la obra de Göschel *Sobre la demostración de la inmortalidad del alma humana a la luz de la filosofía especulativa* (116), el hegeliano Rosenkranz declara, por el contrario, que la llamada inmortalidad personal hace mucho le es indiferente e incluso le parece excesiva (127).

D. Strauss en el libro *Vida de Jesús,* publicado en el mismo año 1835, plantea la relación de la filosofía hegeliana con la religión ya en un plano distinto y más amplio. Al pronunciarse en contra de la identificación hegeliana del contenido de la religión y de la filosofía, Strauss demostraba que la fuente, y, en síntesis, el contenido de los evan-

gelios son las leyendas mitológicas de las primeras comunidades cristianas. Precisamente esta conciencia comunitaria (social) y no el espíritu absoluto constituye, en su opinión, la *substancia* del desarrollo histórico. Pero Strauss reconocía a Cristo como personalidad histórica y dejaba una salida para el teólogo. Por ello se desplegó contra su concepción la crítica de derecha y de izquierda.

1837 — se publica la primera edición de la *Filosofía de la historia,* de Hegel (preparada por Gans). Esta obra sirve de fundamento para la valoración multilateral de la concepción hegeliana de la historia. En Berlín se inaugura el "Doktorklub" que une a los hegelianos más radicales. Su jefe ideológico era Bruno Bauer, preceptor de la facultad teológica de la Universidad de Berlín, que en este preciso momento se había apartado del hegelianismo ortodoxo. Entre los miembros más activos del "Klub" se encontraban igualmente Carlos Federico Köppen, maestro de historia en el gimnasio, un científico capaz; Adolfo Rutenberg, maestro de geografía en una escuela, detenido en su juventud por participar en la "Corporación de jóvenes", y otros, entre quienes se encontraba Carlos Marx, estudiante del segundo curso de la Universidad de Berlín. Marx conoció a los hegelianos radicales en la localidad de Stralow (cerca de Berlín), donde fue a descansar totalmente agotado por las estériles búsquedas de su propio sistema de la filosofía del derecho. En 1837 ninguno de ellos tenía aún 30 años, y los ortodoxos los llamaban despectivamente los jóvenes hegelianos; por lo de-

más, estos últimos aceptaron de buen grado el apelativo pues no veían nada malo en la juventud.

El "Doktorklub" no era una entidad donde se exigía una afiliación formal, etc. Pero entre sus miembros existían relaciones amistosas e ideológicas muy sólidas, y para ingresar en él la persona debía poseer no pocas dotes. Se reunían habitualmente en un pequeño local público, donde, tomando un jarro de cerveza o buen vino de Mosela, discutían los problemas que les preocupaban. En un ambiente natural se emitían los juicios más francos, a veces bastante atrevidos. Era un verdadero club de correligionarios y en medio del bullicio de las pasiones surgía un singular producto espiritual: la ideología de los jóvenes hegelianos.

1838 — la escuela hegeliana se escinde en definitiva en dos tendencias principales: la izquierda (jóvenes hegelianos), y la derecha (hegelianos ortodoxos). De otra parte, el centro toma forma. Al deslindamiento contribuyó, en primer lugar, la publicación del folleto del reaccionario Leo *Die Hegelingen*, dirigido directamente contra los jóvenes hegelianos y escrito, además, en tono de burla; en segundo lugar, la aparición de la revista *Hallische Jahrbücher (Anuario de Halles)*, de los jóvenes hegelianos, bajo la redacción de Arnoldo Ruge.

En los artículos publicados en esta revista, así como en varias monografías los jóvenes hegelianos desplegaron una lucha contra la teología, propugnando *la liberación de la filosofía hegeliana*

del misticismo y el acercamiento de la filosofía a la vida.

Pero es preciso tener en cuenta que la ideología de los jóvenes hegelianos no era nada único o homogéneo en su interior, y las diferencias dentro de esta ideología al principio se manifestaban como diferencias entre las *esferas* de las actividades filosófico-críticas de los jóvenes hegelianos.

Bruno Bauer

Uno de los grupos centró su atención en la crítica de la teología, la religión, sacando conclusiones ateístas de la filosofía hegeliana. El papel rector en este grupo lo desempeñaban los miembros del "Doktorklub", especialmente Bauer, quien entre 1838 y 1841 publicó una serie de libros criticando la historia de las Confesiones y los evangelios. Concluyó que el cristianismo no es producto del arte mitológico de las comunidades, como afirmaba Strauss, sino de una actividad consciente de personas particulares, autores de los evangelios, los evangelistas. O sea que la fuerza determinante de la historia no es la substancia, sino la autoconciencia. Ahora, cuando el cristianismo se había convertido en el gran freno del desarrollo sucesivo, la tarea principal consistía en liberar al hombre de la religión; esta tarea la podía cumplir de nuevo solo la autoconciencia. Pero esta vez los portadores de la autoconciencia no debían ser los evangelistas, sino mentes teóricas de pensamiento crítico.

Arnoldo Ruge

El iniciador de la segunda tendencia filosofíco-política fue Arnoldo Ruge. Al encabezar la *Hallische Jahrbücher*, la ideó desde el principio como una revista muy moderada. Invitó a colaborar en ella no solo a Strauss, Feuerbach y a otros hegelianos radicales, sino también a moderados tales como Hinrichs y Vatke e incluso al derechista Leo. Pero de todos lados le llegaban artículos impregnados de ideas radicales. Ruge tuvo el mérito de convertir la revista en una tribuna de estas ideas. Al ligar la lucha religiosa con la política, veía en la primera, en contraposición a Bauer, un medio para resolver los problemas políticos, y no a la inversa. De este modo, llegó a atribuirle carácter político a la lucha filosófica de los jóvenes hegelianos contra el catolicismo.

Moses Hess

Junto con estas tendencias, entre los jóvenes hegelianos pronto comenzó a perfilarse una tercera, la utópico-socialista, cuyo representante fue Moses Hess. Acercándose a finales de los años 30 a los jóvenes hegelianos, compartió su afán de vincular la filosofía con la vida, pero, a diferencia de Bauer y Ruge, no reducía la realidad a las esferas religiosa y política, sino que incluía los problemas sociales. Hess promovió la cuestión social a primer plano, relacionando la filosofía hegeliana con el

socialismo francés, y facilitando de este modo a los jóvenes hegelianos el camino hacia el humanismo y el comunismo. Pero, al igual que la mayoría de los jóvenes hegelianos, en su intento de fundir la filosofía especulativa con la realidad pasaba del idealismo objetivo al subjetivo y de Hegel a Fichte. Por ello, pese a sus esfuerzos, no pudo trascender los marcos de las teorías especulativas y continuó siendo un filósofo idealista y utópico en sus concepciones sociales.

Los conceptos de Bauer, Ruge y Hess, expresando diversos aspectos de la posición de los jóvenes hegelianos, comprendían elementos de la verdad. Pero ni por separado ni en su totalidad ofrecían la verdad concreta, la justa interpretación de la realidad. El camino más certero hacia esta interpretación fue hallado por Marx y Engels*, cuyas ideas evolucionaban en aquel período en dirección del democratismo revolucionario.

Hacia las cumbres de la ciencia: la tesis doctoral

Al comienzo de su participación en el movimiento de los jóvenes hegelianos, a partir de la segunda mitad de 1837 y hasta mediados de 1841, Marx se manifestó más activo en el análisis de los problemas filosóficos que los políticos, y se encontró más cerca de Bauer que de Ruge. El resul-

---

* La evolución de las ideas del joven Engels es considerada en la siguiente parte de libro (cap. 1).

tado fundamental de su labor en aquel período fue la tesis de doctorado sobre el tema "La diferencia entre la filosofía naturalista de Demócrito y la filosofía naturalista de Epicuro".

Para comprender el futuro hay que conocer el pasado

A primera vista era un tema puramente académico. Pero eso solo a primera vista, porque Marx tuvo el mérito de ver su contenido de gran actualidad. En efecto, Demócrito es clásico de la filosofía antigua, fundador de una de sus escuelas más importantes; en este sentido ocupa en la filosofía antigua una posición semejante a la de Hegel en los tiempos nuevos. Epicuro, continuador consecuente de Demócrito, introdujo muchas novedades en la doctrina del fundador de la escuela; dentro de este marco su situación es análoga a la de los más destacados adeptos de Hegel, contemporáneos del joven Marx. Por consiguiente, al revelar las leyes que rigieron la actitud de Epicuro hacia Demócrito, en el ejemplo de la correlación de sus doctrinas filosóficas naturalistas, se puede comprender mejor la actitud de los hegelianos ante Hegel y prever el destino de la doctrina de éstos. Más aún, relacionando la exposición de cada sistema con su existencia histórica, es posible establecer los aspectos comunes de las tendencias de desarrollo en épocas históricas determinadas —en la época de Demócrito—Epicuro y en la época mo-

derna— de este modo *penetrar las tendencias de la época moderna*. Tal era el sentido recóndito de la tesis de doctorado de Marx*.

La época de Epicuro y la época de Demócrito

Confrontando la filosofía naturalista de Epicuro con la filosofía naturalista de Demócrito, Marx reconoce que en ambas subyacen los mismos principios: todas las cosas en el mundo no son sino distintas combinaciones de átomos que se mueven en el vacío. Pero a diferencia de los historiadores precedentes, Marx demuestra que esto no significa de ningún modo que Epicuro solo repetía a su preceptor. Demócrito exaltaba las ciencias concretas, Epicuro consideraba que éstas no ayudan a conseguir la perfección auténtica; el primero subrayaba la necesidad, y el segundo, la casualidad.

¿Cómo se explica que sus posiciones sean contrarias, pese a la aparente identidad? Ello se debe a la diferencia de las épocas en que vivieron Demócrito y Epicuro, y, en particular, a la diferencia de la conciencia social propia de tales épocas. Demócrito vivió en tiempos de auge de la sociedad grie-

---

* Por supuesto, la tesis tiene muchos aspectos, entre ellos, algunos histórico-filosóficos, especiales, en los que no nos detenemos en este libro. Sobre estos aspectos véase con más detalle el libro de T. Oizerman *Formación de la filosofía del marxismo*, cap. 1 (85).

ga, cuando la atención se hallaba dirigida principalmente a la comprensión del mundo exterior; por ello el atomismo en Demócrito es un principio puramente científico natural, que constituye el objetivo y el verdadero fundamento de todo su sistema. Epicuro vivió en la época de decadencia de la sociedad griega, cuando se despreciaban todos los valores anteriores y el individuo se veía forzado a concentrar todas sus fuerzas en sí mismo para preservar su libertad y originalidad. Por tanto, el principio del atomismo no es para Epicuro solo un principio científico natural, sino ante todo un medio para resolver un importante problema vital: conservar la personalidad en medio de un mundo que se hunde.

"En nuesra vida no necesitamos ideología e hipótesis vacuas, sino poder vivir sin inquietud", predicaba Epicuro (cit. de 16, págs. 191-192). Este equilibrio (ataraxia) se consigue mediante la comprensión profunda de que yo —como personalidad— soy absolutamente independiente y libre. No se debe temer la dispersión y el aislamiento de la existencia de los individuos en la sociedad, puesto que todo el mundo se compone de átomos separados. Demócrito, el fundador de la atomística, enseñó, es verdad, que los átomos en su movimiento están sometidos a una rígida necesidad, pero ello no es justo: no tuvo en cuenta que los átomos poseen la capacidad de desviación espontánea. A los átomos como tales les es inherente el "principio energético", por eso en su movimiento pueden desviarse de la línea recta, y esto

es precisamente libertad. En consecuencia, el individuo-átomo, o la personalidad abstracta-única puede permanecer tranquila: por ser átomo, no deja de ser libre, sino, al contrario, solo así se reafirma como absolutamente libre. ¡Viva, pues, la atomística, la mayor sabiduría vital de todos los tiempos!

Cuerpos celestes, dioses y autoconciencia

El nivel de la ciencia natural antigua no permitía "ver" o percibir de modo empírico los átomos sino como en forma... de cuerpos celestes. A falta de telescopios, los hombres antiguos veían las estrellas, los planetas y los meteoros como puntos, es decir, como encarnación real de átomos únicos, indivisibles y eternos. Parecería que por esta razón Epicuro debía considerar los cuerpos celestes como encarnación suprema de su principio. Sin embargo, él niega de manera categórica su cualidad de ser átomos.

¿Por qué procede de esa manera? Porque reconocer que los cuerpos celestes eran átomos significaba hacer una concesión a la religión de aquellos tiempos. Los hombres de la antigüedad adoraban a los cuerpos celestes como a los dioses. Pero esta adoración se contradice con el principio de la libertad absoluta de la autoconciencia: qué libertad es esa, si su existencia depende de la situación de un astro o incluso de un cometa en el cielo. Epicuro desprecia a cuantos creen que el hombre necesita de Dios. Por ello Marx lo llama

el más grande civilizador griego. Desde el punto de vista de Marx, por boca de Epicuro la propia filosofía declara a su enemiga, la religión: "No es impío el que rechaza a los dioses de la muchedumbre, sino el que se adhiere a la opinión de la muchedumbre sobre los dioses" (cit. de 16, pág. 153).

Las simpatías hacia el ateísmo de Epicuro y sus intentos de argumentar filosóficamente la necesidad de la libertad del individuo, el estudio pormenorizado de la filosofía naturalista de este materialista de la antigüedad prepararon la aparición de una nueva tendencia, diferente de la hegeliana, en las concepciones del joven Marx. En este sentido tuvo gran importancia el descubrimiento de Marx de que al atomismo de Epicuro le es inherente el principio energético. El elemento más importante de este principio es la tesis sobre la desviación de los átomos de la línea recta. Merced a ello, "en el rechazo de los átomos, su carácter material, expresado en la caída en línea recta, y la determinación de la forma que les es propia y se expresa en la desviación, están unidos sintéticamente" (16, pág. 175). Claro que Marx hizo este descubrimiento desde posiciones idealistas. Pero a nivel objetivo era una forma concreta en que Marx fijaba la posibilidad de síntesis del materialismo con la concepción del movimiento, del desarrollo, de la libertad*, es decir, de la fusión,

---

* Este problema se considera con mayor detalle en la obra de P. Togliatti *De Hegel al marxismo* (94).

cuyo argumento y desarrollo científico multilateral fue precisamente luego uno de los mayores méritos de los fundadores del materialismo dialéctico.

La propia dirección en que se desarrollaban las ideas de Marx era distinta de las de la mayoría de los jóvenes hegelianos: si éstos evolucionaban de Hegel a Fichte, Marx, que primero se inclinaba hacia Kant—Fichte, luego daría el paso, a través de la filosofía de Hegel, al materialismo. La "filosofía de la autoconciencia" sirvió de especie de puente en el que el joven Marx se cruzó con los jóvenes hegelianos; algún tiempo pareció que el puente los unía con firmeza, pero en realidad lo atravesaban en diferentes direcciones.

Interacción de la filosofía con el mundo

La diferencia entre ellos se manifiesta ya en la comprensión de las leyes del desarrollo de la filosofía y la historia en general, que ofrece Marx en su tesis de doctorado. En su opinión el curso de la historia es resultado de la acción mutua de la conciencia filosófica y el mundo empírico*. Esta acción recíproca ha tenido varias etapas. Cada etapa comenzó por el ascenso de la filosofía a un sistema elaborado de modo multilateral (hasta lo concreto concluido en sí): en la antigüedad fue, por ejemplo, la filosofía de Aristóteles, y en los tiempos

---

* Esta particularidad de la posición de Marx la señaló por primera vez con toda precisión A. Cornu (69, pág. 188).

modernos, la filosofía de Hegel. Pero desde el punto de vista de Marx, lo concluido no es "la reconciliación de la idea y la realidad en el espíritu filosofante", como afirma S. Landshut, intérprete burgués de la tesis de Marx (29, pág. XVI), sino la separación de la filosofía del mundo, su formación en un todo único particular, que por ahora comprende solo principios abstractos.

Al alcanzar este carácter interno acabado, la filosofía dirige su mirada al mundo exterior actuando en reciprocidad con él: "el espíritu teórico que se hace libre en sí se transforma en energía práctica y actuando como *voluntad* desde el reino de las sombras de Amenti, se vuelve contra la realidad terrenal existente al margen de él" (16, pág. 210).

Este proceso tiene dos aspectos: uno objetivo, la relación mutua entre la filosofía y el mundo exterior, es decir, con el mundo que existe al margen de la filosofía y del que ella tampoco depende mientras no entre en interacción con él; y otro subjetivo, la relación mutua de la filosofía con sus vehículos espirituales, con los filósofos, o con la autoconciencia filosófica.

La primera relación, objetiva, es la "relación de la reflexión", la relación de transformación mutua de cada uno de los aspectos uno en otro. Interviniendo contra el mundo, la filosofía le impone su esencia, y el mundo se hace filosófico. Pero, al fundirse con la filosofía, le comunica su esencia, como resultado de lo cual la filosofía se hace terrenal. La realización de la filosofía signi-

fica para Marx revolucionar tanto el mundo como la filosofía, y el resultado es el surgimiento de una nueva cualidad.

La segunda relación, subjetiva, es manifestación de la primera en los propios vehículos de la filosofía, en su autoconciencia. Por cuanto el movimiento objetivo de la filosofía es un proceso dual de transformación del mundo en mundo filosófico, y de la filosofía, en filosofía terrenal, por tanto es propia siempre de los vehículos subjetivos de este proceso objetivo, "de estas autoconciencias particulares, una *exigencia de doble filo*: uno dirigido contra el mundo, y otro, contra la propia filosofía" (16, pág. 211).

Esta escisión de la autoconciencia filosófica particular dentro de sí misma, se manifiesta en último término a nivel exterior como desdoblamiento de la propia filosofía en dos tendencias opuestas. Cada una expresa una parte de la dicotomía "filosofía — mundo". La tendencia liberal adopta la concepción y el principio de *la filosofía*, en tanto que la tendencia positiva expresa el momento de *la realidad*.

Lo contradictorio de la relación objetiva de la filosofía con el mundo halla su expresión subjetiva no sólo en el propio desdoblamiento de la filosofía, sino también en la contradicción entre las intenciones y las acciones reales de los partidarios de estas tendencias. En efecto, los jóvenes hegelianos, representantes de la tendencia liberal, al parecer debían centrar toda su atención en la filosofía misma; y en su lugar, el contenido de sus

actividades es la crítica, o sea, la proyección exterior de la filosofía. Y, por el contrario, los partidarios de la tendencia positiva deberían preocuparse precisamente de la realidad, sin embargo, se empeñan en filosofar, contribuyendo al "ensimismamiento" de la filosofía. "Cada uno de estos partidos —resume Marx— hace precisamente lo que desea hacer el otro y no desea hacer él mismo. Pero el primero en su interna contradicción tiene conciencia de su principio en general y de su propósito. En el segundo se manifiesta la falsedad, por así decirlo, lo absurdo como tal. Por su contenido solo el partido liberal, como partido de la concepción, puede conducir al progreso real" (16, pág. 211).

Marx llegó a esta conclusión sobre el contenido objetivo y el valor de las tendencias filosóficas contemporáneas merced a la división y diferenciación de lo sustancial, interno (esotérico) y lo exterior, superficial (exotérico) de estas tendencias. Tomando por principio metodológico la necesidad de establecer tal diferenciación, Marx lo aplica a través de toda la tesis. Para no convertirse en mero copiante, el historiador de la filosofía debe "distinguir al topo del verdadero conocimiento filosófico, que avanza sin ruido, de la conciencia fenomenológica del sujeto, verbosa, exotérica y que toma diversos aspectos..." (16, pág. 136)*.

* Más tarde en *El Capital* Marx dirá: "...toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente..." (9, pág. 384).

Marx se guió por el principio dialéctico mencionado, el mérito de la promoción y elaboración del cual le pertenece a Hegel, también al analizar las concepciones del propio Hegel. Muchos jóvenes hegelianos explicaban el intento de su maestro de reconciliar el principio dialéctico revolucionario con la realidad prusiana reaccionaria a partir de las cualidades personales del filósofo y de su conformismo con los poderosos del mundo. Marx se opuso categóricamente a esta explicación. Inclusive si el filósofo es conformista, no es válido atribuirle esa actitud solo a circunstancias personales morales. Para revelar las verdaderas causas de la conciencia exterior, fenomenológica del sujeto se debe partir de su conciencia interior sustancial. Por consiguiente, "la propia posibilidad de tal conformismo aparente tiene sus raíces más profundas en la insuficiencia de su principio o en la comprensión incompleta de este principio por el propio filósofo" (16, pág. 209).

Esta afirmación de Marx prueba con evidencia su actitud crítica hacia Hegel en la etapa de su evolución espiritual en que la influencia hegeliana era mayor. Pero Marx distaba mucho de subestimar la significación científica e histórica de la filosofía hegeliana. Si los "positivos", observando el proceso de descomposición de la escuela hegeliana, suponían que "la filosofía hegeliana se había condenado a sí misma", Marx concluye lo contrario: "... la filosofía que abarca todo un

mundo, se rebela contra el mundo de los fenómenos. Tal es en la actualidad la filosofía hegeliana" (16, pág. 109). Los elementos que actuaban en la filosofía íntegra (hegeliana) como momentos de un *todo*, ahora adquirían necesariamente existencia *independiente*. Y esta independencia era tanto más definida cuanto más desarrollados estaban estos momentos en los marcos de la filosofía íntegra, o sea, cuanto más desarrollada era la propia filosofía íntegra.

El carácter de la realización de la filosofía depende del carácter de esta propia filosofía. Por ello, partiendo de una forma determinada de transformación de la filosofía en realidad "se puede sacar la conclusión inversa respecto... al carácter histórico universal" del desarrollo de la misma filosofía (16, pág. 111). Así, tal como en los sistemas filosóficos de los epicúreos, estoicos y escépticos Marx ve la clave de la auténtica historia de la filosofía griega, en la escisión de la filosofía hegeliana en escuelas contrapuestas ve la clave a la comprensión de la naturaleza dialéctica de esta filosofía.

Más aún, el carácter de la realización de la filosofía acabada permite a Marx ver el futuro: como prueba la práctica de la historia antigua, tras la época de la filosofía acabada, viene "una época de hierro, feliz en el caso de estar marcada por una lucha titánica..." (16, pág. 110). Por ello era menester saludar la lucha filosófica desplegada en la segunda mitad de los años 30, comprender su carácter progresista y su necesidad como fuerza

activa que contribuye al advenimiento de la tempestad universal que augura una época feliz. "Pero no hay que sentir angustia ante esta tempestad que viene tras la gran filosofía universal. Las arpas corrientes suenan en cualquier mano; las arpas eolias solo cuando sus cuerdas son movidas por la tempestad" (16, pág. 109).

Esta conclusión encierra el sentido sociopolítico fundamental de la tesis de doctorado de Marx, aun cuando se encuentra formulado no en el propio texto de la tesis, sino en sus notas preparatorias. Sobre la base del estudio de las leyes del desarrollo histórico, y ante todo de las leyes de la relación del desarrollo de la filosofía con la realidad, Marx llegó (por vía idealista, claro está) *a la comprención del significado histórico de la lucha filosófica de sus tiempos como factor activo que contribuía a la transformación radical de la realidad prusiana.*

La tesis doctoral de Marx fue la precursora filosófica de sus concepciones democrático-revolucionarias y la preparación teórica de su labor práctica de demócrata revolucionario.

Capítulo 2

A TRAVES DE LA FILOSOFIA, A LA POLITICA

En la bifurcación del camino de la vida

El diploma de doctor en filosofía

Los amigos apremiaban a Marx para que defendiera su tesis. Sabían que el trabajo realizado era mucho mayor del requerido para obtener el título de doctor en filosofía. Sin embargo, el propio Marx apreciaba muy modestamente sus logros, sintiéndose capaz de hacer más y exigiendo lo máximo de sí.

En 1840-1841 estudió las obras de los más grandes pensadores, que hasta entonces conocía insuficientemente. El resumen de estas obras constituye los ocho Cuadernos berlineses que comprenden extractos de las obras: *De ánima* (libro tercero) de Aristóteles, el *Tratado teológico-político* y las *Epístolas* de Spinoza, la *Lógica y Metafísica* de Leibniz, el *Tratado sobre la naturaleza humana* de Hume, la *Historia de la filosofía kantiana* de Rosenkranz, y dedica especial atención a la misma tesis. Solo después de que a partir de la enorme cantidad de materiales primarios se formó una aleación purísima de pensamiento creador expresada en una forma literaria acabada, Marx decidió presentar su primera criatura a juicio de los hombres de ciencia. Declinó, además, el consejo

de Bauer de tener prudencia en las formulaciones, y no renunció a una sola palabra por hacer más "pasable" su trabajo. Conservó en el prefacio la estrofa del poema de Esquilo *Prometeo encadenado:*

> "Ten por cierto que no trocaría yo mi desdicha
> Por un servil oficio; que juzgo por mejor servir a esta roca,
> Que no ser dócil mensajero de Zeus tu padre".

Bruno, buen conocedor de la realidad, sentía una gran preocupación por lo que pensarían los superiores sobre estos versos. Pero para Marx eran como una fórmula de la consigna de su propia vida, no podía asemejarse a los que presumían de radicalismo solo en el bullicio sin peligro de los grupos de amigos.

El 6 de abril de 1841 Marx envió su tesis al profesor Bachmann, decano de la facultad de Filosofía de la Universidad de Jena. El 13 de abril éste presentó al consejo de la facultad su opinión: "La tesis atestigua tanto la inteligencia y sagacidad como la erudición del candidato, por ello le considero muy digno de recibir el título" (16, pág. 654).

Los méritos del aspirante eran tan evidentes que sin más comprobaciones el día 15 de abril de 1841 le fue conferido el grado científico de doctor en filosofía.

Marx se dirige de inmediato a Tréveris: habían pasado cinco años desde su compromiso matrimonial, y tenía en sus manos el diploma de doctor

en ciencias que le abría las puertas hacia el futuro. Al parecer, no había obstáculo para la boda.

¿La carrera de un funcionario? No

Pero para entonces la situación en su hogar había cambiado. El 10 de mayo de 1838, después de una grave enfermedad, murío Enrique Marx. La situación material de la numerosa familia se complicó, y Enriqueta Marx, agobiada por las preocupaciones domésticas, perdió los poco sólidos contactos espirituales que tenía antes con su hijo mayor. Le pedía a Carlos solo una cosa: recibir cuanto antes el título científico y hacer una brillante carrera. En octubre de 1838, cuando la madre le envió dinero, precisaba su destinación: "para obtener el grado científico". Pero aún tuvo que esperar este acontecimiento dos años y medio.

Su descontento fue mayor porque Marx obtuvo el diploma de doctor en filosofía, y no en jurisprudencia, lo cual restringía considerablemente las posibilidades de hacer una lucrativa carrera práctica. ¿Pero no sería posible emprender un camino práctico, útil también con este diploma? En fin de cuentas, la mayoría de los cursos escuchados por Marx en la universidad pertenecía a la esfera de la jurisprudencia.

Un eco de estas reflexiones que atormentaban a la familia y que Bauer conocía bien lo hallamos en la carta enviada por éste a Carlos el 31 de marzo de 1841: "Sería absurdo que te dedicaras

a una carrera práctica. En el presente la teoría es la práctica más fuerte, y no podemos decir ahora en absoluto en cuán gran medida llegará a ser práctica" (26, pág. 250).

De este modo, la realidad le planteó de nuevo a Marx el dilema: una profesión práctica o teórica. Pero si seis años antes había prestado oído a los consejos de mayores y optó por la jurisprudencia, ahora el joven doctor en filosofía fue inquebrantable: no, no le conviene la carrera de hombre de negocios, deseaba ser profesor en la Universidad de Bonn, donde trabajaba Bauer.

Pero Enriqueta Marx tenía un carácter inflexible. Para emplear a Carlos como fuerza principal para sostener a la numerosa familia, impidió que se le entregase su parte de la herencia (y con ello, que se celebrase la boda), aduciendo que aún no tenía empleo.

¿Qué podían hacer Carlos y Jenny? Tuvieron que conformarse con aplazar de nuevo sus planes hasta que Carlos no "se pusiera en pie". Fueron vanas las esperanzas de aquellos miembros de ambas familias que creían haber disuelto definitivamente la unión de los jóvenes. Al aplazar la boda, Carlos y Jenny fortalecieron aún más su decisión de unir para siempre sus vidas.

Fracaso de los planes de la labor académica

Desde finales de 1839 Bauer comenzó a invitar con frecuencia a Marx a la Universdad de Bonn,

confiando en derrotar con su ayuda a los "positivos" y otros enemigos de los jóvenes hegelianos. A principios de julio de 1841 Marx se trasladó de Tréveris a Bonn. Pero para entonces la situación había cambiado bruscamente. Aprovechando que Eichhorn, nuevo ministro de Cultura, perseguía a los hegelianos, los teólogos de Bonn comenzaron a acosar a Bauer. Este había prendido gran parte del fuego creciente con su *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos*, aparecida precisamente a mediados de 1841. En el otoño, valiéndose de un pretexto insignificante, el rey le prohibió dictar conferencias en Bonn, y a principios de marzo de 1842 fue destituido de su cargo de docente.

La expulsión de Bauer de la Universidad de Bonn le cerró el camino a su amigo Marx. Perdió el acceso a la labor académica en el preciso momento de haber recibido los derechos formales para emprenderla. El diploma de doctor en filosofía resultó ser solo un papel vacío, que no pudo ayudar a Marx a resolver las complejas tareas que se le plantearon en aquellos tiempos.

Publicistas libres

Marx no fue el único intelectual que vio derrumbados sus planes e ideales personales por la política del gobierno prusiano. Desde hacía varios años no se escuchaban en las cátedras las voces de Feuerbach y Strauss, ahora el mismo destino les había tocado a Bauer, Rutenberg y a otros com-

pañeros suyos. A muchos intelectuales privados de la posibilidad de dictar cursos, no les quedó otro remedio que intentar desarrollar sus ideas teóricas y políticas en la prensa.

Por fortuna, en los primeros tiempos el nuevo gobierno prusiano subestimaba el papel de la prensa científica; permitió publicar sin censura previa volúmenes de más de 20 pliegos, observando principalmente que en las revistas científicas se guardara el debido respeto a los personajes de origen divino o de sangre real. Por esta razón, muchos jóvenes hegelianos se hicieron periodistas profesionales. Entre ellos la profesión de periodista libre llegó a considerarse honrosa. Algunos, como, por ejemplo, Feuerbach, que se retiraron demostrativamente a vivir en el campo, bombardeaban desde allí con la palabra impresa el despotismo del poder estatal y eclesiástico. Otros, como Marx y Bauer, por el contrario, intentaban en la medida de sus fuerzas destruir la barrera de la soledad que levantaba en torno de ellos el gobierno, para participar con su labor en la creación de un nuevo tipo de relaciones entre los hombres.

Al discutir los planes de la labor conjunta que realizarían en Bonn, Marx y Bauer idearon la publicación de una nueva revista filosófica titulada el *Archivo del ateísmo*, por cuanto la *Hallische Jahrbücher* de Ruge cada vez les satisfacía menos. El terrorismo de la verdadera teoría debe despejar el campo de la lucha, pero la revista de Ruge es demasiado floja para cumplir esta tarea, escribía Bauer a su amigo en marzo de 1841. Marx

también estaba impaciente por probar sus fuerzas en el campo del periodismo. Desde hacía cerca de cuatro años se había incorporado al círculo de los jóvenes hegelianos, tenía entre ellos la fama de "depósito de ideas", pero no había publicado aún ningún trabajo propio.

En un comienzo parecía que se lograría reunir rápidamente en torno a la revista a un grupo integrado por las mejores fuerzas literarias. Pero en este preciso momento Ruge decidió acentuar la orientación radical-humanitaria de su revista y publicarla con este fin fuera de los límites de Prusia (¡a ello ayudó el desmembramiento de Alemania en Estados pequeños!). Cambió el nombre de la revista por el de *Deutsche Jahrbücher* (*Anuario alemán*). Desde su primer número, publicado el 2 de julio de 1841, Ruge abandonando la cautela anterior, proclamó consigna de la revista la "lucha por la libertad, contra el poder hostil".

La creación de la nueva revista en aquellas condiciones podría conducir a una dispersión injustificada de fuerzas. Por eso, aun cuando se siguió planeando la edición del *Archivo del ateísmo* hasta diciembre de 1841, no se dio ningún paso práctico. A ello contribuyeron, por lo visto, las grietas que aparecieron en las relaciones entre Bauer y Marx, iniciadores de la idea. Estas grietas se manifestaron con mayor nitidez en el curso de su trabajo conjunto sobre la segunda parte del libro *Voz de trompeta del Juicio Final contra Hegel, ateísta y Anticristo*.

La edición de la revista se aplazaba, y Bauer y Marx decidieron exponer primero sus ideas sobre la religión y sus relaciones con el Estado en un folleto de carácter paródico-satírico. A causa del tono extremo, se resolvió publicarlo anónimamente.

La primera parte de la *Voz de trompeta...* fue escrita en agosto-setiembre por Bauer con alguna participación de Marx, y se editó a principios de noviembre de 1841. Este trabajo comprende la esencia de las ideas tanto de Bauer como de la mayoría de los jóvenes hegelianos, o con más precisión, de aquello que los unía a la sazón. Se exponía, en particular, su tesis sobre la necesidad de transformar la teoría en práctica: "el principio teórico debe pasar directamente a la práctica, a la vida... La filosofía debe convertirse en fuerza activa también en el terreno político, debe atacar resueltamente y quebrantar el orden existente si éste contradice su autoconciencia" (46, págs, 83-84). En este punto, la tesis toma forma de llamamiento directo a los filósofos para crear una oposición política real al Estado existente.

La amplia resonancia que el libro tuvo en la opinión pública indujo a Bauer y a Marx a continuar el trabajo y preparar su segunda parte titulada *El odio de Hegel contra el arte religioso y cristiano y su liquidación de todas las leyes positivas del Estado*. Por cuanto algunos círculos de lectores, a causa del tono paródico-satírico, no habían percibido en toda su extensión la seriedad de

los problemas planteados en la primera parte, la segunda parte tenía el objetivo de disipar toda ligereza ante aspectos tan serios como la religión y el Estado. La solidez de esta parte la darían no los artículos escritos por Bauer —que en grado considerable repetía los argumentos anteriores—, sino los capítulos escritos por Marx que trabajaba sobre un círculo de problemas completamente nuevo: el arte cristiano y la filosofía hegeliana del derecho.

Final de la colaboración entre Marx y Bauer

En enero de 1842 Bauer terminó su parte en el trabajo y la envió al editor con una nota introductoria, en la cual decía que la segunda parte de la *Voz de trompeta...* estaba escrita por dos autores. Entretanto Marx continuaba estudiando a fondo nuevos problemas. Bauer insistía, pero Marx aplazaba la terminación del trabajo alegando falta de salud y otras circunstancias.

En última instancia, Bauer se vio forzado a publicar en calidad de segunda parte de la *Voz de trompeta...* solo sus propios escritos bajo el nombre de *La doctrina hegeliana de la religión y del arte desde el punto de vista de un creyente* (106). La falta de los capítulos de Marx tuvo como consecuencia que la segunda parte de la *Voz de trompeta...* no fuera sino una débil copia de la primera y que no tuviera éxito.

¿Por qué Marx no se hizo coautor de Bauer?

Desde luego, en ello influyeron tanto el deseo de Marx de estudiar a fondo el objeto como diversas circunstancias exteriores. Precisamente entonces enfermó de gravedad Ludwig von Westphalen, el padre de Jenny. El 3 de marzo de 1842 la enfermedad lo llevó a la tumba. Desde enero Marx se fue a Tréveris y permaneció allí febrero y marzo. Sin embargo, parece que la causa principal era distinta, si no cómo explicar el hecho de que precisamente en enero de 1842, cuando toda su atención debería estar puesta en el trabajo sobre la *Voz de trompeta...*, Marx deja este trabajo y escribe las *Notas sobre la última instrucción prusiana a los censores.*

Se trata, por lo visto, de que precisamente en la divisoria de 1841-1842 comenzó una nueva etapa de la evolución ideológica del joven Marx, cuando se consolidaron sus ideas democrático-revolucionarias, se fusionaron la filosofía y la política. Bauer, sin embargo, no podía dar este nuevo paso. Marx lo señaló al cabo de tres años: "El movimiento político iniciado en el año 1840 vino a redimir al señor Bauer de *su política conservadora* y lo elevó por un instante a la política *liberal*. Pero la política, en rigor, volvía a ser solamente un *pretexto* para la teología" (3, pág. 124). Fue en el curso del trabajo sobre la *Voz de trompeta...* cuando Marx tomó cada vez mayor conciencia de la diferencia existente entre su postura y la de Bauer. Lo oculto se hace visible.

Marx y Bauer sostuvieron aún durante cierto tiempo contactos personales. A finales de octubre

y comienzos de noviembre de 1942 Marx escribió un breve artículo en defensa de B. Bauer contra los ataques de derecha titulado: *Unas palabras más sobre el folleto del doctor O. F. Gruppe...* (16, págs. 240-243). El artículo fue publicado a mediados de noviembre en *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst (Anuario alemán de ciencia y arte)*. Pero los contactos con Bauer ya no se fortalecían con el trabajo conjunto y luego cesaron del todo. Ahora a Marx le interesaban mucho más otras dos figuras: Arnoldo Ruge, en el sentido práctico-político, y Ludwig Feuerbach en el sentido teórico.

Demócrata revolucionario

Marx, con su naturaleza de pensador militante, aprovechó la primera oportunidad para dedicarse a la publicística.

El debut político de Marx

Las primeras intervenciones públicas de Marx estuvieron relacionadas con la lucha desplegada en Alemania a raíz de un problema de importancia vital para las fuerzas progresistas: la libertad de la prensa. La demanda de liberar a la prensa de la censura o al menos de atenuar las restricciones se hizo general hacia finales de 1841.

Dadas las circunstancias, el gobierno prusiano emprendió una medida dirigida a engañar a la

opinión pública: el 24 de diciembre de 1841 se aprobó, y el 14 de enero de 1842 se publicó una nueva instrucción sobre la censura. En ella se proclamaba la necesidad de "liberar ya ahora a la prensa de restricciones inoportunas" y se permitía opinar sobre la administración estatal en general o sus ramificaciones, así como "debatir las leyes promulgadas o próximas a ser promulgadas", etc. Pero este tipo de intervenciones críticas en la prensa eran permisibles solo si "su exposición era decorosa, y su tendencia, bienintencionada". Según la instrucción, "la prensa diaria debía ser confiada solo a personas por completo irreprochables", respecto de las cuales existe la garantía de la "seriedad de sus intenciones y lealtad en el modo de pensar" (cit. de 2, pág. 20).

Así pues, conservando plenamente el control gubernamental de la prensa, la instrucción sobre la censura creaba la apariencia de una postura en defensa de la libertad de la prensa.

Consciente de todo el peligro de esta ilusión, Marx criticó esta nueva medida. En enero-febrero de 1942 escribe para *Deutsche Jahrbücher* su primer artículo —*Notas sobre la última instrucción prusiana a los censores*—, desenmascarando el supuesto liberalismo de la instrucción. Al pasar por primera vez de problemas filosóficos generales al análisis de fenómenos políticos concretos, Marx intentó al comienzo aplicarles simplemente los principios generales de la razón: usa esos principios tomados como criterio para evaluar los actos del gobierno.

La lógica en calidad de instrumento de análisis político

Por cuanto la lógica es cualidad de la razón, Marx aprecia la razón del Estado desde el punto de vista de lo lógico de sus acciones. Revela la contradicción lógica que existe entre las acciones del gobierno prusiano y demuestra lo irracional del Estado prusiano. La lógica actúa en Marx como instrumento de *lucha* contra el Estado existente.

Sin embargo, el análisis de las acciones concretas del gobierno lo obligó a utilizar como argumento también cierta experiencia histórica. Advirtió que la instrucción llama a los censores a observar el decreto sobre la censura del 18 de octubre de 1819. O sea, que se reconoce a nivel oficial que este decreto antes no se observaba, aun cuando no había sido anulado ¿Quién era culpable, pues, de la infracción del decreto: la censura como tal o los censores? Inclusive si se culpa de todo a los censores, considera Marx, se compromete también al Estado, que nombra a los censores, y es una "prueba de que la propia esencia de la censura encierra un vicio radical incorregible por ninguna ley" (2, pág. 4).

¿En qué consiste este vicio? Marx demuestra que el punto de partida de la instrucción es "una noción completamente falsa y abstracta de la propia *verdad*", considerada independientemente del carácter del objeto. Conforme a la instrucción, la investigación debe ser siempre "modesta y seria",

sin embargo, el objeto no siempre es así. Para encontrar la verdad es preciso hablar el lenguaje del propio objeto, expresar la singularidad de su esencia. "Si la modestia constituye el rasgo característico de la investigación —escribe Marx—, esto es más bien un signo de temor a la verdad que de temor a la mentira. La modestia es un medio que paraliza cada paso de mi avance. *Es un temor ante las conclusiones, impuesto a la investigación desde arriba*, un medio preventivo contra la verdad" (2, pág. 6).

Desde el punto de vista del Estado, resume Marx, "*es verdadero lo que ordena el gobierno...* La razón del gobierno es la única razón estatal" (2, pág. 8). Al final de su artículo Marx concluye: la esencia de la nueva instrucción censorial, como de toda censura en general, se fundamenta en "una idea fantástica altiva del Estado policial acerca de sus funcionarios. La inteligencia y la buena voluntad de la sociedad se consideran absolutamente incapaces, en tanto que respecto a los funcionarios se reconoce posible incluso lo imposible. Este vicio radical es propio de todas nuestras instituciones" (2, pág. 26).

De este modo, el vicio radical de la censura consiste en su contraposición a la sociedad, al pueblo. El gobierno, empero, pretende culpar de los defectos objetivos de esta institución a personas particulares, a los censores, con tal de crear la sensación de mejoramiento, sin cambiar la situación en su esencia.

Al analizar la esencia de la nueva instrucción

sobre la censura, Marx formula varias suposiciones respecto a la naturaleza de clase del Estado y sus instituciones. Escribe, por ejemplo: "La ley que castiga por el modo de pensar... es una *ley de un partido contra otro*", o "... la prensa se encuentra privada de todo control sobre los funcionarios y sobre las instituciones que existen como cierta clase de individuos" (2, págs. 15, 18).

Marx aún se encuentra lejos de comprender que en la sociedad antagónica el Estado es, en efecto, "partido" de una clase opuesta a las demás, y la prensa no puede ejercer control alguno real sobre el Estado; por el contrario, ella misma es controlada por él, y de manera eficaz. No obstante, estas suposiciones prueban el desarrollo de sus ideas hacia el democratismo revolucionario. Ello se manifiesta en especial cuando Marx concluye que el vicio radical de la censura se puede liquidar solo liquidando la propia censura: "*El remedio efectivo radical para la censura* sería su *liquidación*, pues es inservible la propia institución ..." (2, pág. 27).

El marxista alemán Georg Mende formula la significación del artículo de Marx en los siguientes términos: "Aunque él no había dado el curso de lógica en la Universidad de Bonn, en ningún momento la ignoró, y ahora el gobierno prusiano se vio forzado a escuchar una conferencia pública de lógica. Aplicó la lógica a problemas prácticos de política, la usó como un arma afilada en la lucha política, comenzando así la comprobación

de la teoría filosófica en la práctica de la vida social" (80, págs. 43-44).

El censor del *Deutsche Jahrbücher* no dejó pasar el artículo, y solo fue publicado un año después en la compilación *Lo inédito...* (104). Marx se enorgullecía de él incluso en la edad madura. Cuando en 1851 H. Becker le solicitó a Marx escoger los trabajos para la primera edición de sus *Obras*, éste expresó el deseo de que la edición se iniciara precisamente con el artículo dedicado a la instrucción sobre la censura.

El plan de la serie de artículos sobre el Landtag

El artículo en mención manifestó con claridad el interés de Marx por las cuestiones políticas concretas. Pero solo al pasar dos meses este interés se hizo prevaleciente, y a través de las ideas anteriores de teoría filosófica se abrió camino *la decisión* de emprender la vía de revolucionario profesional. Testimonio de ello son las intervenciones de Marx en la *Rheinische Zeitung* en torno a problemas actuales de la vida política y social de Alemania. El motivo de estas intervenciones fueron los debates en el Landtag (la Dieta) renano.

Desde fines de 1840 hasta mediados de 1841 en Prusia se celebraron sesiones de las Dietas (reuniones provinciales estamentales). Fueron convocadas por primera vez después de mucho tiempo y trajeron en un comienzo muchas esperanzas y luego grandes desilusiones. En especial es el caso

de la Dieta renana que sesionó del 23 de mayo al 25 de julio de 1841. Valiéndose de los protocolos de las sesiones publicados y teniendo en cuenta que la Dieta había aprobado una serie de proyectos de ley antipopulares que luego podían convertirse en leyes, Marx ideó un análisis crítico del curso de las deliberaciones en la Dieta renana. El propósito de este análisis era denunciar el carácter antipopular de tal institución política y plantear de nuevo ante los lectores del periódico los problemas más importantes discutidos en la Dieta, pero desde posiciones distintas, democrático-revolucionarias, con el objeto de impedir que los proyectos de leyes fuesen aprobados.

La intención de Marx era asestar, por medio de un importante diario, una serie de golpes consecuentes, y no limitarse a hacer intervenciones aisladas sobre algunos problemas. Pensó publicar bajo el título de *Debates de la Sexta Dieta Renana* cinco artículos en torno a los siguientes problemas de importancia vital: 1) libertad de prensa, 2) las discordias religiosas (a raíz del problema de la religión de los hijos en los matrimonios mixtos), 3) la tala de bosque, 4) la caza furtiva, 5) el parcelamiento de la tierra. En los dos primeros artículos se debían describir dos grandes farsas montadas en las tablas de la Dieta: la confusión en ella reinante en relación con el problema de la libertad de prensa, y la falta de libertad en relación con la cuestión de la discordia. Después la acción pasa a la esfera de los intereses materiales de las personas: empezando por cuestiones de relativa poca

importancia, como, por ejemplo, la tala de bosque y la caza furtiva, en las que, sin embargo, se refleja de modo multilateral la naturaleza social de la Dieta; al final de la serie Marx pensaba tratar un problema de importancia vital: el parcelamiento de la propiedad agraria.

¿Quién goza de la libertad?

En abril Marx escribió su primer artículo —*Debates en torno a la libertad de prensa y la publicación de los protocolos de la reunión de los estamentos*— y lo publicó en los suplementos a la *Rheinische Zeitung* en mayo de 1842. En comparación con el artículo de la instrucción sobre la censura, Marx aborda ahora el problema de la libertad de prensa no desde un punto de vista teórico general, sino *histórico concreto*. "La libertad es tan propia del hombre que la ejercen incluso sus enemigos combatiendo contra su ejercicio; quieren apropiarse como de la joya más preciosa de lo que ellos han rechazado como joya de la naturaleza humana.

Nadie lucha contra la libertad, cuanto más, el hombre lucha contra la libertad de los demás. De este modo, en todos los tiempos ha existido todo tipo de libertad, solo que en unos casos como privilegio especial, y en otros, como derecho universal" (2, pág. 55).

En este caso Marx aborda el problemaa dialécticamente, sin abandonar el punto de vista inicial

idealista sobre la libertad como esencia de la existencia humana, y fija la posición *real* de los hombres al respecto: la libertad existe siempre, pero se trata de saber qué tipo de libertad es, para quién y contra quién. Partiendo de este concepto de la libertad en general, Marx interpreta así la libertad de prensa: "Solo ahora esta cuestión ha sido *planteada correctamente*. No se trata de si debe existir la libertad de prensa, ella existe siempre. Se trata de si la libertad de prensa constituye un privilegio de personas particulares o si es privilegio del espíritu humano" (ibíd.) De esta manera, el planteamiento dialéctico del problema se funde en Marx con el enfoque socio-clasista.

Marx y el campesino sobre la libertad de prensa

Señalando el carácter estamental, esencialmente clasista, de las acciones de la Dieta ("Ahí debaten no diferentes *personas*, sino *estamentos*..."), Marx percibe por ahora este hecho no como natural, sino como irracional (por cuanto lo racional tiene carácter universal y no particular) y que, *por consiguiente*, debe ser eliminado. Desde este punto de vista, estima inconsistentes las intervenciones tanto de los adversarios como de la mayoría de quienes defienden la libertad de prensa: "En la persona de unos la estrechez *estamental* lucha contra la prensa, en la persona de otros esa misma estrechez la defiende... Pero del *espíritu general* de la Dieta difieren totalmente los discur-

sos del *ponente* y de varios miembros del *estamento campesino*" (2, pág. 81). El representante campesino, interesado en la supresión de la censura, defendió la necesidad de libertad de prensa, es decir, su interés *clasista*, contrario a los intereses de la nobleza y de otras capas de la población, como interés *general*, apelando no a los intereses de su estamento, sino a las "leyes del espíritu humano": "El espíritu humano debe desenvolverse libremente *de acuerdo con las leyes que le son inherentes...*" (2, pág. 82). Partiendo de estas leyes, el punto de vista de Marx respecto a solución del problema político concreto es el mismo que el del campesino.

O sea que Marx, independientemente de si se sentía o no entonces intérprete de los intereses de los campesinos y otras capas de trabajadores, *evolucionaba de manera objetiva hacia el punto donde sus concepciones coincidían con los intereses de los trabajadores.* Ya en mayo de 1842 Marx chocó directamente con la clase, cuyos intereses se expresaban en sus ideas que le parecían a él solo producto de su propia labor teórica.

Necesidad de la revolución popular

Las posiciones de Marx coincidían con los intereses de los trabajadores no solo en la cuestión de la libertad de prensa. Si en su artículo sobre la instrucción de la censura esclarece la actitud de las instituciones *gubernamentales* hacia el pueblo

y concluye que son antipopulares, en el artículo sobre los debates en la Dieta renana trata también otro problema: ¿cuál es la actitud de una institución *representativa* (la Dieta) hacia el pueblo, es decir, hacia aquel a quien representa?

En el análisis de este asunto Marx choca con una evidente divergencia entre la teoría y la práctica, entre lo que debe ser y lo que es. La Dieta en calidad de asamblea de diputados de provincia, debía representar esa zona, expresar y defender sus intereses. En realidad, la provincia se ve forzada a luchar por sus intereses no tanto por medio de sus representantes, sino en contra de ellos. Marx considera que esto se debe a que la Dieta es asamblea de diputados de diferentes estamentos y no de la provincia como un todo. Los diputados se consideran a sí mismos funcionarios de una institución exclusivamente estamental, respecto a la cual la provincia es algo "externo", Estos defectos de la Dieta son agravados por la falta de divulgación de sus labores. En consecuencia, los derechos de la provincia se constituyen en privilegios de la Dieta y, con ello, en derechos *contra* la provincia.

"Pero asimismo está representado el pueblo en el gobierno", afirma Marx y deduce que el pueblo requiere de instituciones representativas de otro tipo. El carácter específico de esta *nueva* representatividad debe consistir "precisamente en que no otros actúan por la provincia, sino por el contrario, actúa ella misma; no otros la representan,

sino se representa a sí misma" (2, págs. 47-48).

¿Cómo crear instituciones de nuevo tipo? En busca de una respuesta a este interrogante, Marx vuelve a evocar *la experiencia histórica*. Señalando que las instituciones políticas de Prusia se basan en la desconfianza hacia el pueblo y en la atribución de la revelación divina al Poder, escribe: "Pero *la historia inglesa* ha mostrado con suficiente claridad cómo la idea de la revelación divina desde arriba provoca la idea contrapuesta sobre la revelación divina desde abajo: Carlos I subió al patíbulo merced a la revelación divina desde abajo" (2, pág. 56). En otras palabras, la desconfianza del Estado hacia el pueblo da lugar a la desconfianza del pueblo hacia el Estado, y como resultado el pueblo destruye este Estado por vía revolucionaria.

Resulta difícil subvalorar así mismo la significación de la siguiente tesis de Marx: "La revolución del pueblo reviste *carácter íntegro;* es decir, la revolución se realiza a su manera en cada terreno ..." (2, pág. 43), tanto en la esfera espiritual como en la material de la vida del pueblo. Dicho en otros términos, la revolución se realiza en *cada esfera* de la vida popular, y en cada esfera, *a su manera*. Ambas observaciones son profundamente válidas, aun cuando están expresadas en un contexto idealista.

Estas tesis constituyen la base metodológica de la concepción de Marx sobre el papel de la prensa en las transformaciones revolucionarias. "La revolución belga es producto del espíritu belga. Por

tanto la prensa —como la más libre manifestación del espíritu en nuestros días— ha tomado parte en esa revolución" como en un proceso integral (ibíd.). El carácter popular de la prensa libre exige de ella su activa participación en la revolución preparada por el desenvolvimiento del espíritu popular. Marx respondió al final de su artículo a los "prácticos-burócratas sabihondos", esos "arrendadores hereditarios de la razón política" con su actitud escéptica respecto a los esfuerzos de los defensores de la libertad de prensa, lo mismo que respondieron los espartanos Espertio y Bulis al sátrapa persa Guidarno:

"Guidarno, no has sopesado las dos partes del consejo que nos das. Pues una cosa que aconsejas la has probado tú mismo, pero la otra no la has conocido. Tú sabes qué es ser esclavo; pero nunca has probado la libertad y no sabes si es dulce o no. Porque si la hubieras probado, nos aconsejarías combatir por ella no solo con lanzas, sino con hachas" (2, pág. 84). Era imposible expresar entonces en la prensa legal con mayor claridad el pensamiento revolucionario.

Todo ello muestra que en los *Debates en torno a la libertad de prensa*... Marx interviene ya como demócrata revolucionario formado.

De hecho, este artículo fue el primer trabajo de Marx que se publicó. Un comienzo brillante en todos los sentidos. G. Jung, editor responsable de la *Rheinische Zeitung*, fue el primero en felicitar al autor. "Sus artículos sobre la libertad de prensa son muy buenos" (26, pág. 275), escribió a Marx

el 14 de mayo. Pronto llegó una carta de Ruge, que calificaba los artículos de excelentes y en general "lo mejor escrito hasta ahora" sobre la libertad de prensa (26, pág. 276). Más aún, el 7 de junio Ruge escribió en *Deutsche Jahrbücher:* "Jamás se ha dicho algo más profundo y no se puede decir nada más fundamental acerca de la libertad de prensa y en su defensa... Podemos congratularnos de que en las filas de nuestros colaboradores se encuentre tal erudición, tal genialidad y tal capacidad para dominar las cuestiones que parecen tan confusas a los hombres ordinarios" (110, págs, 535-536).

El éxito alentó a Marx, pero también le impuso un fardo de obligaciones complementarias.

Qué pierde y qué adquiere el revolucionario

La formación de Marx como revolucionario no se puede comprender del todo sin saber cómo se reflejó la elaboración de las convicciones revolucionarias en su personalidad, en sus planes vitales y creadores, en sus relaciones mutuas con las personas que lo rodeaban.

Profesión singular

El paso a las posiciones de revolucionario le permitió a Marx resolver definitivamente el problema de su profesión. Recordamos que al comienzo dio preferencia a una profesión práctica, la jurispru-

dencia, luego se inclinó hacia una teórica, la filosofía, y después de recibir el título de doctor, el dilema de la opción se le planteó con mayor agudeza. Marx resolvió dedicarse a la teoría, como profesor de la universidad, pero el gobierno le prohibió dictar conferencias para los estudiantes. Entonces se dedicó a "dar conferencias" para el gobierno y pronto se entregó de lleno a esta actividad.

Se trataba de una "labor educativa" de tipo especial: transformar la vida social de acuerdo con un modelo teórico. Fue entonces cuando Marx comprendió que precisamente las actividades revolucionarias son lo que él buscaba, las actividades en que se funden las profesiones teórica y práctica. La dedicación a la labor de revolucionario profesional le exigió renunciar a algunos planes y centrar su atención en los aspectos más importantes en el momento, en favor de la causa de la propaganda revolucionaria.

Planes sin realizar

A comienzos de 1842, los principales planes de Marx aún estaban relacionados con escribir la segunda parte de la *Voz de trompeta*... En una carta del 10 de febrero a Ruge, Marx le solicita comunicarle al editor Wigand que el manuscrito le llegará "dentro de unos días". Pero pronto recibe la respuesta de Ruge, de la cual se desprende que la censura se ha dedicado con renovada energía a erradicar la "perniciosa tendencia" de la

prensa, prohibiendo, en particular, la crítica marxiana de la instrucción sobre la censura. Este giro confirmó la validez de la postura de Marx y lo incitó a continuar su labor sobre problemas políticos concretos.

Para entonces en la redacción del *Deutsche Jahrbücher* se había acumulado suficiente "material combustible" prohibido por la censura, y Ruge decidió publicar estos materiales en forma de compilaciones de más de 21 pliegos, que no requerían censura previa, bajo el ostentoso título:

Lo inédito del campo de filosofía (Anekdota philosophica), creando de este modo un nuevo órgano de los filósofos radicales.

Marx acogió con entusiasmo esta idea, decidiendo publicar en *Lo inédito...*, modificando un tanto la redacción, los materiales sobre el arte cristiano y la filosofía hegeliana del derecho, destinados a la *Voz de trompeta...* Cuando lo preparaba, comprendió que el trabajo sobre el arte debía ser totalmente reelaborado y, trasladándose a comienzos de abril de Tréveris a Bonn, comenzó a estudiar fuentes complementarias. Resultado de este estudio fueron los cinco Cuadernos de Bonn*.

---

* Los Cuadernos de Bonn comprenden cerca de 380 notas de las siguientes obras: Ch. Meiners. *Historia crítica general de la religión*, en dos tomos, 1806—1807; J. Barbeyrac. *Tratado de la moral de los Padres de la Iglesia.* 1728; Ch. Debrosses. *Sobre el culto de los dioses-fetiches o la comparación de la antigua religión de Egipto*

A mediados de abril Marx propone a Ruge para *Lo inédito...* los artículos *Acerca del arte religioso, Sobre los románticos, Manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho, Los filósofos positivos,* que constituyen en general un ciclo histórico-teórico de gran originalidad. Marx sigue aquí el camino que va desde el arte religioso, incluyendo la mitología encarnada en fetiches de los pueblos antiguos de Asia y América Latina, a través del arte de los románticos de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, estrechamente ligado con la religión, hasta dos escuelas teóricas reaccionarias, que ejercen notoria influencia en la vida política y teórica moderna: la escuela histórica del derecho y la "filosofía positiva" que había hallado hace poco su nueva bandera en el viejo Schelling, en su juventud teórico del romanticismo. La historia estructuró ahí uno de los enmarañamientos que tanto le gustaba esclarecer a Marx. Ruge consideraba que esta serie de artículos podría ser una de las mejores publicaciones de *Lo inédito...* Por ello es comprensible su des-

---

con la actual religión de los negros. 1760; K. Böttiger. *Ideas sobre el arte mitológico,* en dos volúmenes, p. 1, 1826; J. Grund. *La pintura griega, o surgimiento, desarrollo, conclusión y decadencia de la pintura.* Estudio en dos partes, 1810-1811; C. Rumohr. *Investigaciones italianas,* en tres partes. 1827 (26, págs. 114-118). Marx anotó y usó en los artículos de la *Rheinische Zeitung* algunos hechos e ideas sobre el fetichismo y otros aspectos de la historia de la religión, que, tal como se ha establecido en la actualidad, fueron tomadas por Debrosses de la *Historia natural de la religión,* de D. Hume.

contento cuando finalmente Marx no entregó ningún artículo de la serie. Entre marzo y la segunda mitad de junio Ruge no le escribió a Marx ni una línea, y en una carta muy seca escrita en junio le reprochó irritado su dilación.

El 9 de julio Marx le respondió: «No intentaría justificarme, si no me justificaran las circunstancias. Naturalmente que estimo un honor para mí colaborar en *Lo inédito...*, y solo circunstancias ajenas desagradables me han impedido enviar los artículos" (11, pág. 363).

«Circunstancias ajenas»

¿Cuáles eran estas circunstancias? A comienzos de marzo murió Ludwig von Westphalen, y Marx permaneció un mes más en Tréveris, acompañando a Jenny a sobrellevar la pérdida del padre. Luego se trasladó a Bonn, pero una nueva desgracia familiar —la muerte de su hermano Hermann causada por una tuberculosis del peritóneo— le hizo regresar a fines de mayo a Tréveris, donde permaneció hasta mediados de julio.

Pero en este caso no se trataba solo de la muerte de sus familiares y de los viajes de una ciudad a otra. «El tiempo restante fue perdido y contaminado por las disputas caseras más desagradables —escibió Marx a Ruge—. Mi familia me puso una serie de obstáculos, y por eso, a pesar de su bienestar, yo me encontré para cierto tiempo en una situación muy difícil» (11, pág. 363). En

estas palabras se siente la amargura que le causó la egoísta resolución de la madre: además de negarle su ayuda, le privaba legalmente de la herencia que le correspondía*. Enriqueta Marx se disgustó con su hijo porque éste aún no tenía un empleo permanente y, en lugar de buscar un cargo bien remunerado, profesaba ideas políticas peligrosas. Carlos se vio obligado a abandonar su hogar y hospedarse en uno de los hoteles de Tréveris. Desde entonces la necesidad se hace su acompañante continua.

Lo personal y lo social

Marx chocó de esta manera con la injusticia y la dureza por parte de sus familiares. «...Es, al menos, una verdadera dicha —escribió—, que las porquerías de la vida social priven del todo a un hombre de carácter de la posibilidad de irritarse por las contrariedades personales» (11, pág. 363). Para entonces la lucha revolucionaria había absorbido tanto la atención del joven Marx, que le servía de magnífico antídoto contra los dis-

---

* Marx recibió su parte de la herenscia paterna solo a principios de 1848. Y a fines de febrero, debido a la revolución iniciada en varios países, asignó una parte considerable de ella para el armamento de los obreros revolucionarios. Los medios restantes los invirtió en octubre del mismo año en la *Neue Rheinische Zeitung (Nueva Gaceta del Rin)*, prolongando así la existencia de este órgano militante de los revolucionarios alemanes.

gustos familiares. Cualesquiera que fueran las dificultades que surgieran, no permitía que el escepticismo corroyera su espíritu y paralizara su voluntad, sino que, con energía creciente, continuaba su causa, la causa revolucionaria.

El paso a las posiciones de revolucionario desarrolló en Marx la capacidad de percibir la experiencia de vida personal como *parte* de la experiencia social. Con la particularidad de que lo personal se aprecia desde el punto de vista social, y en la representación de lo social se usa una rica gama de colores de la experiencia personal.

Esribir solo sobre cuestiones, sentidas y vividas profundamente por uno mismo: ésta es la intención del joven Marx en aquel período de sus actividades.

Así pues, tres razones provocaron la dilación, y luego el cese del trabajo de Marx en la serie de artículos para *Lo inédito...*: 1) el principio de sólida argumentación que le hacía estudiar a fondo el objeto en toda investigación científica, 2) la falta de tiempo, 3) los nuevos principios para seleccionar temas primordiales.

Solo la primera de estas razones regía independientemente del paso de Marx a las posiciones revolucionarias, permaneciendo constante su cualidad de hombre de ciencia. Muy operativo y cumplidor en sus artículos dedicados a cuestiones concretas, tenía una actitud distinta respecto a los problemas de carácter teórico general: no se apresuraba a terminar el trabajo científico hasta que no hubiese concluido la investigación en lo sus-

tancial, incluso si para ello se veía obligado a infringir los compromisos previamente asumidos.

Los otros factores que hacían que parte de los planes teóricos de Marx no se realizaran, están relacionados directamente con la determinante afirmación de Marx en las posiciones de político y revolucionario profesional. Precisamente a causa de sus "pasiones" políticas surgieron las disputas domésticas en las que gastó no pocas energías y tiempo. Y, por último, precisamente los compromisos de revolucionario le exigieron elaborar nuevos principios para seleccionar los temas y el material que necesitaban ser estudiados y debatidos públicamente *en primer orden.*

En efecto, en lugar de aprovechar el tiempo (entre abril y julio Marx solo tuvo un mes para trabajar) para concluir los artículos prometidos a Ruge, se consagró por entero a los artículos que serían publicados en la *Rheinische Zeitung.* En la segunda mitad de mayo de 1842 Marx inició el artículo *Problema de la centralización,* en el cual criticaba el tratamiento abstracto nihilista que se le daba al problema de la centralización estatal en uno de los artículos de Hess en la *Rheinische Zeitung* (16, págs. 237-239). El compromiso de escribir artículos sobre teoría general para *Lo inédito...* cedió ante el compromiso del revolucionario que desplegaría en las planas de la *Rheinische Zeitung* la discusión en torno a los más importantes problemas políticos, sociales y económicos.

Esta decisión significó cierto sacrificio para

Marx; se privaba de la posibilidad de concluir el análisis de varios problemas teóricos que le interesaban desde hacía mucho tiempo. El mencionado ciclo de cuatro artículos quedó inconcluso, excepto un artículo: *Manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho;* quedó inconcluso también un artículo contra la doctrina hegeliana de la monarquía constitucional. Estos sacrificios, desde luego, quedaron por completo justificados no solo porque en lugar de estos artículos Marx publicó la serie de ensayos políticos en la *Rheinische Zeitung,* sino asimismo porque la labor práctica en el periódico contribuyó notoriamente al viraje radical de sus concepciones y vinculó directamente su destino con los intereses vitales de amplias capas de trabajadores, y, en especial, de los pobres del campo.

Así pues, la orientación revolucionario-democrática impuso una huella sustancial sobre la personalidad de Marx. Reveló ante todo nuevas facetas de sus dotes intelectuales. En el estudiante Marx, sus amigos, coronados con cargos y títulos académicos, veían a un hombre de intelecto y conocimientos iguales y potencialmente superiores a los de ellos. Más tarde, en el otoño de 1841, Moses Hess, por lo general no muy pródigo en apreciaciones halagüeñas, escribió a Auerbach sus impresiones al conocer al joven doctor en filosofía:

«Es un fenómeno que, aun cuando me muevo en su mismo campo, me ha causado una impresión muy grande; en breve, debes estar dispuesto a

conocer al más grande, tal vez al *único* de los *auténticos filósofos* actualmente vivientes, que en cuanto haga una intervención pública (en la prensa o desde un salón de clase) llamará la atención de Alemania. Por su tendencia y desarrollo espiritual filosófico va más lejos no solo de *Strauss*, sino también de *Feuerbach*, ¡y esto último ya es mucho! Si yo pudiera estar en Bonn cuando empiece a dictar sus conferencias de lógica sería su oyente más aplicado. Desearía tener siempre a tal hombre como maestro de filosofía. Ahora me siento verdaderamente insuficiente en mi propia filosofía. ¡Pero, paciencia! ¡Ahora yo también aprenderé algo!

El doctor Marx —así se llama mi ídolo— es un hombre muy joven (apenas tiene unos 24 años), que asestará el último golpe a la religión y la política medieval; une a una profundísima seriedad filosófica una ingeniosidad afilada. Imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel unidos en una persona —digo unidos, y no mezclados—, éste es el doctor Marx» (26, pág. 261).

Es indudable la agudeza sicológica de Hess quien advirtió de inmediato el talento multifacético de Marx. A mediados de 1842 se manifestaron, además, las dotes de político perspicaz y revolucionario apasionado del joven filósofo. Pero para ser revolucionario se precisa un talento singular. Exige saber subordinar todas las cualidades de la personalidad a un objetivo único: a preparar y realizar la revolución. Como hemos visto, ya Marx

había revelado esta capacidad en plena medida: al llegar a ser un demócrata revolucionario formado, relega a un segundo nivel, y luego abandona sus recientes planes teóricos, centrando toda su atención en los problemas urgentes de la lucha política. Al concebir los problemas sociales de un modo profundo e inmediato, pone irrevocablemente su propio destino en dependencia directa de su solución.

El fervor revolucionario de la personalidad multifacética de Marx constituyó la premisa sicológica imprescindible para el trabajo gigantesco que hubo de realizar. Ese mismo fervor revolucionario fue la fuente de la óptima satisfacción que experimentó al cumplir su obra.

EL TRANSITO AL MATERIALISMO Y AL COMUNISMO

Capitulo 1

COMIENZO DEL TRANSITO AL MATERIALISMO Y AL COMUNISMO

Nos hemos referido ya a la etapa originaria del desarrollo espiritual de C. Marx, etapa de búsquedas multifacéticas de una concepción ideológica. El resultado de estas búsquedas fue su afirmación en las posiciones del *democratismo revolucionario.*

Desde mediados de 1842, en el desarrollo de sus ideas se abre una nueva etapa: el tránsito desde el idealismo y el democratismo revolucionario hacia el materialismo y el comunismo, que termina en los años 1843-1844. Este tránsito se efectuó como un proceso *complejo,* basado en *la interacción* de diferentes aspectos ideológicos y laborales de Marx. Se distinguen tres fases de esta interacción, caracterizada cada una por un nuevo contenido de los elementos en interacción, y el sistema de interrelación entre ellos.

En la primera fase (mediados de 1842-principios de 1843) se observa el condicionamiento mutuo entre el desarrollo de las ideas filosóficas y políticas de Marx, y sobre esta base se inicia su tránsito, aún *inconsciente,* hacia el materialismo y el comunismo.

En la segunda fase (primavera-verano de 1843), Marx intenta *conscientemente* aplicar el materialismo al análisis de un amplio espectro de problemas del desarrollo social: históricos, sociales, políticos, jurídicos, y se acerca de lleno a la idea del comunismo.

En la tercera fase (otoño de 1843-comienzos de 1844), Marx descubre la misión histórica del proletariado; la idea del comunismo se convierte en el eje político de todas sus futuras búsquedas teóricas.

De tal modo, esta fase es al mismo tiempo el comienzo de una nueva etapa en el desarrollo ideológico del joven Marx, cuando diversas facetas de sus concepciones se funden en un todo cualitativamente nuevo —el marxismo en sí—, que comprende el materialismo dialéctico e histórico, la economía política y el comunismo científico como *tres partes de una concepción científica integral del mundo*. En esta parte del libro fijaremos nuestra atención solo en las dos primeras fases, es decir, en *el proceso de tránsito* de Marx al materialismo y al comunismo. La tercera fase, en la cual concluye este tránsito y comienza simultáneamente la nueva etapa de su desarrollo ideológico, será considerada en la siguiente parte del libro.

A medida que Marx analiza más a fondo las cuestiones políticas concretas, sus concepciones van obteniendo argumentación real y, en consecuencia, aparecen los primeros elementos del materialismo. A su vez, se desarrollan las ideas políticas

de Marx, y aumenta su interés por las doctrinas comunistas.

Al comienzo de este proceso los límites entre lo viejo y lo nuevo en las concepciones de Marx son muy finos y convencionales. El planteamiento y la solución de algunos problemas desde posiciones democrático-revolucionarias y a veces materialistas se encuentra en sus trabajos al lado de la interpretación idealista, de los jóvenes hegelianos, de esos o de otros problemas afines. En un principio Marx incluso no tiene conciencia de la orientación materialista en el desarrollo de sus ideas, es decir, su avance hacia el materialismo transcurre espontáneamente.

El desenvolvimiento de este proceso se encuentra relacionado de manera directa con la labor de Marx como director de la *Rheinische Zeitung*.

Rheinische Zeitung

Lucha de Marx por la orientación democrático-revolucionaria del diario

Rheinische Zeitung empezó a publicarse el 1 de enero de 1842 en Colonia. Los accionistas deseaban que fuese un órgano muy moderado, dedicado preferentemente a problemas económicos. Por ello fue nombrado director del periódico Höffken, discípulo de F. List, conocido economista burgués*. Pero su orientación suscitó objeciones

* Al cabo de tres años Marx sometió las ideas reac-

rotundas por parte de G. Jung, editor responsable, que expresaba la opinión de los jóvenes hegelianos. El 18 de enero Höffken se vio forzado a dimitir de su cargo, y en su lugar, por consejo de Marx, fue nombrado A. Rutenberg.

A partir de este momento los jóvenes hegelianos son, en realidad, los dueños del periódico. Además de Marx y Engels, colaboraban permanentemente Bruno y Edgar Bauer, Hess, Buhl, Köppen, Meyen, Nauwerk, Prutz, Stirner y otros. En el periódico se empezaron a discutir problemas tales como la unificación de Alemania, la libertad de prensa, la introducción de un sistema de administración representativo, etc. Los gerentes no se opusieron a este giro, pues debido a ello el diario adquiría popularidad (el número de suscriptores aumentó de 400 a 800).

El gobierno prusiano, muy preocupado por la nueva orientación del periódico, amenazó con prohibirlo y reforzó la censura. En estas condiciones mucho dependía del director. Rutenberg resultó ser un hombre sin carácter y un director incapaz. La fisonomía del periódico fue formándose en grado considerable de manera espontánea, en dependencia de cuál de los grupos de colaboradores escribía más artículos y ponía más empeño en su publicación. A pesar de su tono oposicionista fuertemente acentuado, debido a la existencia de tales grupos, el periódico no mantenía en los primeros

cionarias de F. List a una crítica mordaz en el manuscrito *Sobre el libro de Friedrich List "El sistema nacional de economía política"* (18, págs. 228-258).

tiempos una línea determinada, e incluso expresaba en diferentes números opiniones contradictorias sobre un mismo problema. Por lo demás, pocas veces se llegaba a plantear concretamente las cuestiones, puesto que en los artículos de los jóvenes hegelianos prevalecían frases altisonantes pero comunes. De este modo, el auge inicial del periódico pronto se detuvo, y los funcionarios gubernamentales llegaron a la conclusión de que el periódico estaba condenado a vegetar.

Marx sufría profundamente a causa de su equivocación al recomendar a Rutenberg, por ello decidió influir con mayor energía en la orientación del periódico. Su primer artículo —*Debates en torno a la libertad de prensa...*— constituyó un importante avance en la historia de la *Rheinische Zeitung:* uniendo la fogosidad revolucionaria al planteamiento práctico concreto de los problemas discutidos, le dio al diario un nuevo viraje en dirección del democratismo revolucionario. Pronto reforzó esta dirección con otros artículos. Pero los artículos de un solo autor, incluso tratándose de Marx, no podían cambiar la fisonomía de un diario importante. Era menester que el cambio fuese asunto de toda la redacción. Por eso Marx ejercía cada vez mayor influencia personal sobre Jung y Oppenheim, editores responsables de la *Rheinische Zeitung,* convirtiéndose poco a poco en su director real.

Marx tenía el objetivo estratégico de desplegar a través del periódico una vasta propaganda contra las bases del régimen político prusiano, y se vio forzado tácticamente a librar la lucha en dos frentes. El primero y principal de estos frentes era la lucha contra la apología del régimen existente, que se llevaba a cabo bajo la bandera del romanticismo. En el artículo *Manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho,* publicado el 9 de agosto de 1842, mostró que Hugo, fundador de la escuela histórica reaccionaria del derecho, reconoce todo lo existente "como *autoridad,* y considera toda autoridad como *fundamento*" (2, pág. 87). Siendo consecuente a su manera, Hugo no sentía la mínima confusión al ver que muchas de las normas existentes eran irracionales; más aún, constituía la irracionalidad en principio eterno de la historia. Hugo "*no ve más nada racional en lo positivo, pero solamente para no ver nada positivo en lo racional.* Opina que la apariencia de razón en lo positivo ha sido disipada tan solo para reconocer una realidad positiva *exenta* incluso de tal apariencia; cree que los hombres han arrojado *las flores falsas* de las cadenas con tal de arrastrar *las cadenas verdaderas* sin ninguna clase de flores" (ibíd.).

Este punto de vista era una especie de fundamento teórico de la labor de la censura. Hubo, además, un grupo de "teóricos" que asumieron funciones de cómplices supernumerarios de ésta.

Entre ellos puso celo especial C. Hermes, agente a sueldo del gobierno prusiano y director de la *Kölnische Zeitung* (*Gaceta de Colonia*). Marx dedicó un artículo especial —*Editorial del N° 179 de la "Kölnische Zeitung" (junio-julio de 1842)*— para desenmascarar su nefasto papel y su práctica de denuncia pública contra sus adversarios ideológicos. Refiriéndose al partido de los jóvenes hegelianos, Hermes no reparaba en declarar en su periódico que los propósitos de este partido "*no eran del todo honestos*, y que la tarea fundamental no era el adoctrinamiento ni la instrucción del pueblo, sino más bien la consecución de *otros fines ajenos*". Además, aconsejaba sinceramente al gobierno "cerrarles la boca a los palabreros *no destinados*". A ello Marx contestó con ingenio: "Bajo éstos últimos el autor sobrentiende, por lo visto, a sus *adversarios* ideológicos, puesto que a sí mismo desde hace mucho se considera palabrero *destinado*" (2, pág. 95).

"No estamos destinados a intervenir en calidad de acusadores *públicos* y por ello rehuimos indicaciones más concretas", escribió Hermes en su editorial, y Marx lo rebatió con ahínco: "¡Qué generosidad angelical la de este hombre! Rehúye 'indicaciones' más concretas, sin embargo, solo con explicaciones completamente concretas y completamente determinadas podría demostrar y mostrar que es, en realidad, lo que *él mismo* pretende. En su lugar, no hace sino pronunciar a media voz, como al azar, palabras confusas para despertar la

duda. No está destinado a ser acusador *público*, sino solo *acusador secreto*" (2, pág. 96).

Luchando contra los reaccionarios, Marx comprendía con suma precisión el peligro que partía de los palabreros de izquierda.

Contra los palabreros de izquierda

En su empeño de ligar estrechamente la filosofía progresista con la realidad, Marx choca con que esta tarea no se puede resolver en los marcos del idealismo. Al principio concibe el asunto solo como una deficiencia de *la forma de exposición* hegeliana especulativa. Señalando que "el incomprensible lenguaje místico" de la filosofía se debía a las *anteriores* condiciones históricas, cuando no se podía "hablar con palabras comprensibles de aquello que estaba prohibido comprender", concluye que *ahora* tras esta forma puede ocultarse solo el distanciamiento real de la filosofía respecto a la realidad, puesto que los alemanes están habituados a hacer las ideas objeto de culto, pero no a cultivarlas: "a causa del extraordinario respeto por las ideas, no las realizan".

Para Marx, poner en práctica la filosofía significaba verter la lengua de los dioses a la lengua humana, familiarizar al hombre con la filosofía avanzada, mostrarle que no se trata de lejanías inalcanzables, sino de los intereses más próximos. Para ello es preciso demostrar la idea "desde un punto de vista tomado de la rigurosa verdadera

realidad que rodea directamente a las personas" (2, págs. 73-74). Esto era incompatible con la palabrería de izquierda en cuyos representantes típicos se convirtieron entonces los jóvenes hegelianos berlineses, unidos en el grupo denominado presuntuosamene los "Libres".

Una especie de documento programático de los "Libres" sobre los problemas políticos era el artículo *El justo medio*, escrito por E. Bauer, publicado en el verano de 1842 en la *Rheinische Zeitung*. Al comienzo el autor ataca enérgicamente a los partidarios de *El justo medio* (refiriéndose en primera instancia a la postura sin principios de los liberales suralemanes). Más adelante hace razonamientos teóricos de carácter muy vago sobre los defectos de la teoría de la monarquía constitucional como "teoría en vestimenta esclavista", así como objeciones contra la teoría del contrato natural, por cuanto de ella se puede deducir no solo la república (Rousseau), sino también la monarquía (Hobbes), contra la teoría de la división de los poderes y, por último, contra los puntos de vista de los constitucionalistas sobre el papel político del monarca, de la cámara de representantes y del pueblo. El artículo termina con un llamamiento a aspirar "al ideal de Estado racional".

Un artículo de teoría general, de este tipo, sería comprendido solo por un número reducido de lectores del periódico, por cuanto requeriría un alto nivel de preparación filosófica e histórica. Pero incluso para el lector preparado era poco

útil a causa de su carácter declaratorio, condicionado por el reducido volumen de un artículo de periódico. En realidad, el artículo contrariaba a la mayoría de los lectores, ya que no planteaba un programa positivo ni daba fundamentos para realizar acciones concretas. Tuvo la suerte común de los frutos de la palabrería de izquierda: produjo un efecto contrario a las buenas intenciones "revolucionarias".

Marx enseguida se opuso resueltamente a semejante utilización de la *Rheinische Zeitung*. Poco después de ser publicado *El justo medio*, escribió a Oppenheim: "Ante todo, los razonamientos teóricos completamente generales sobre el régimen estatal son más bien para revistas puramente científicas que para periódicos. Una teoría justa debe explicarse y desarrollarse sobre la base de condiciones concretas y sobre materiales existentes... En todo caso, nos ponemos a mal con muchos, quizás, la mayoría de librepensadores de acción práctica, que han asumido la difícil tarea de conquistar paso a paso la libertad, dentro de los marcos constitucionales, en tanto que nosotros, ocupando la butaca cómoda de la abstracción, les señalamos sus contradicciones... Los periódicos se convierten en palestra conveniente para tales problemas solamente cuando éstos últimos pasan a ser problemas de un Estado real, problemas prácticos" (11, pág. 367).

Se trata, pues, no solo del carácter abstracto de la crítica del constitucionalismo, sino también de que esta crítica carecía de fundamento real en

aquel momento. Entonces se luchaba por la constitución, y, por tanto, criticar a los constitucionalistas en el órgano de esta lucha práctica significaba elegir un mal terreno para esta crítica.

Señalando lo inoportuno de la crítica del constitucionalismo en el periódico, Marx, no obstante, mantenía una actitud no menos crítica que E. Bauer respecto a los defectos de la monarquía constitucional. Basta con recordar que en marzo de 1842 Marx comunicó a Ruge que preparaba un artículo cuyo tema principal era "lucha contra *la monarquía constitucional,* este bastardo que desde el principio hasta el final se contradice y se destruye a sí mismo" (11, pág. 356). Precisamente a este artículo alude Marx al final de la carta a Oppenheim. En su crítica a E. Bauer, Marx parte con preferencia de consideraciones tácticas y concluye lo siguiente": "Creo necesario que no sean los colaboradores quienes dirijan la *Rheinische Zeitung,* sino que ella los dirija. Artículos como éste ofrecen una magnífica oportunidad para trazar ante los colaboradores un plan de acción. Un autor por sí solo no es capaz de abarcar todo tal como puede hacerlo el periódico" (11, págs, 367-368).

Marx traza ahí el único camino certero a fin de salvar el periódico del peligro de desaparecer y conferirle, al mismo tiempo, una mayor fuerza para influir sobre los lectores. Es preciso reconocer el mérito de los editores de la *Rheinische Zeitung,* quienes comprendieron bien el carácter

sustancial del principio formulado por Marx e hicieron lo que pudieron para ponerlo en práctica: ¡invitaron a Marx al cargo de director del periódico!

Táctica de Marx como director

Marx se trasladó de Bonn a Colonia y empezó a desempeñar sus nuevas funciones desde el 15 de octubre de 1842. No solo esperaba ganar, como director, diversas controversias con el gobierno. Su propósito fundamental era desplegar a través del periódico la propaganda política con el fin de inducir a vastas capas de lectores a luchar por un cambio radical de su situación social y política. Ello significaba precisamente convertir el periódico en un órgano eficaz de la democracia revolucionaria. Marx concedía gran importancia al auge de la influencia del periódico, y merced a una táctica flexible alcanzó notorios éxitos en este sentido.

En primer lugar, trasladó el centro de lucha contra los periódicos reaccionarios de la *Kölnische Zeitung,* ocupada preferentemente de cuestiones religiosas, a la *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo, que reflejaba con mayor plenitud las ideas de los reaccionarios sobre problemas *políticos.*

Luego Marx asestó un notable golpe *directamente contra el gobierno:* obteniendo por vía no oficial, con ayuda del hijo del presidente Flottwell el texto del proyecto de ley sobre el divorcio, que preparaba el gobierno. El 20 de octubre fue

publicado en el periódico *Rheinische Zeitung*. Su efecto fue muy amplio. Se trata de que el rey Federico Guillermo IV, atendiendo a la doctrina católica de la indisolubilidad del matrimonio, encargó al ministerio de Savigny preparar un proyecto de ley, para obstaculizar el divorcio. El gobierno atribuía especial significación a este proyecto de ley como primer paso importante en su gestión. El proyecto de ley se mantenía en secreto, y, de repente, salió a la luz pública.

La prensa liberal acogió el proyecto con numerosas protestas. Según Prutz, "el proyecto provocó entre la población de Prusia un grito de descontento y vergüenza; jamás un acto del gobierno había suscitado una indignación tan profunda" (126, pág. 355).

Federico Guillermo IV tuvo que desistir de sus propósitos: el proyecto no llegó a convertirse en ley. "El pueblo ha logrado una gran victoria; con su constante y tenaz resistencia ha obligado al rey a renunciar a su criatura predilecta: el proyecto de la nueva ley sobre el divorcio", escribió F. Engels en *The Northern Star,* periódico de los cartistas, señalando en especial el papel de "un periódico democrático", es decir, de la *Rheinische Zeitung,* en esta lucha (18, pág. 200). El rey, mezquino, irritado, exigió que se le diera el nombre de la persona que había comunicado el texto del proyecto, y en caso contrario, amenazaba con cerrar la *Rheinische Zeitung*. Pero también esta vez obtuvo una resuelta negativa. De este modo,

Marx ganó la controversia con el gobierno sobre una cuestión práctica importante. El periódico cada vez se hacía más importante, creando las condiciones para hacer publicaciones tendentes a realizar los designios estratégicos de Marx en la lucha contra el gobierno.

La ofensiva del gobierno encuentra resistencia

El 15 de octubre, cuando Marx empezó a desempeñar el cargo de director, von Schaper, presidente de la provincia, comunicaba al gobierno que la *Rheinische Zeitung* no tenía más que 885 suscriptores y que su tendencia negativa no encuentra las simpatías esperadas en la Provincia Renana. Pero en menos de un mes el tono de estas comunicaciones cambió bruscamente. El 10 de noviembre el mismo von Schaper, preocupado, enviaba un informe a Berlín: la tendencia del periódico se hace "cada vez más insolente y hostil", y su tiraje alcanza ahora a 1. 820 ejemplares, lo cual asegura su futura existencia (117, págs. 368-369). Encargó a von Gerlach, presidente de Colonia, advertir a Renard, editor responsable, que si Rutenberg continuaba desempeñando el cargo de director (por ignorancia el gobierno continuaba considerándolo figura central en la *Rheinische Zeitung),* el periódico sería clausurado.

Se recibieron exigencias análogas de la censura, que subrayaban, en especial, la necesidad de cambiar la orientación del periódico. El 12 de

noviembre Gerlach expuso todas estas demandas a Renard (117, pág. 377).

El 17 de noviembre Renard envió, en nombre de la redacción, su respuesta, objetando las exigencias que les habían presentado. El autor de las objeciones era Marx: en la manera militante propia de él, rebatía todas las acusaciones contra el periódico. Las objeciones de Marx se reducían a lo siguiente:

Punto primero. La exigencia de modificar la tendencia del periódico puede tenerse en cuenta solo en cuanto a la forma de los artículos publicados, pero de ningún modo en cuanto a su contenido. "La orientación de un periódico que, como la *Rheinische Zeitung,* no es simplemente una amalgama sin principios de secos resúmenes y baja lisonja, sino que refleja los asuntos estatales y la labor de las instituciones patrias en el espíritu de una crítica consciente de su noble objetivo (aunque es aguda)..., a nuestro parecer, solo puede ser deseable para el gobierno" (16, pág.264). Así rechaza Marx la acusación de que el periódico se dedica a denigrar el régimen existente.

Respecto a las acusaciones sobre la tendencia antirreligiosa de la *Rheinische Zeitung,* Marx las rebate aludiendo que toda Alemania, y en especial Prusia, están divididas en dos campamentos contrapuestos: católicos y protestantes. "¿Acaso el periódico no debe ocupar ninguna posición respecto a un litigio actual que aún no se ha resuelto o debe ocupar una posición prescrita en orden oficial?" (16, pág. 206).

Rheinische Zeitung existe para expresar la verdadera voz del pueblo. "La rápida propagación de este periódico muestra que ha entendido muy bien las aspiraciones del pueblo. Quienes entregaron sus capitales para estos propósitos no repararon en sacrificios para alcanzar estos propósitos, y ahora que Su Excelencia decida si puedo, si tengo derecho, como representante de estas personas, a declarar que la *Rheinische Zeitung* cambiará su orientación, y si ¿no será su prohibición un acto de violencia no sobre un individuo particular, sino más bien sobre la Provincia Renana y sobre el espíritu alemán en general?" (16, pág. 267).

Punto segundo. En relación con la exigencia de destituir a Rutenberg, la redacción insiste en que le indiquen sobre la base de qué ley o disposición jurídica se presenta esta demanda; en caso contrario el editor responsable insistirá conforme al orden establecido, en observar su derecho legal.

Punto tercero. Las demandas de presentar a un nuevo director, según la ley de censura del 18 de octubre de 1819, pueden presentarse solo por parte de los organismos de censura. El editor responsable presentará de buen grado al nuevo director, pero solo por indicación especial de parte de los órganos respectivos.

En tales objeciones se manifestó brillantemente la preparación jurídica de Marx, quien no perdió ocasión para señalar con sarcasmo la ilegitimidad de varias exigencias presentadas por las autoridades a la redacción del periódico.

Al defender la existencia del periódico, Marx emprendió medidas resueltas contra los "Libres", que para entonces habían degenerado definitivamente en palabreros y alborotadores seudorrevolucionarios. El 29 de noviembre de 1842 Marx publicó en la *Rheinische Zeitung* una nota sobre los "Libres", que terminaba con las siguientes palabras: "Los escándalos, las indecencias han de ser condenados abierta y enérgicamente en nuestros tiempos que necesitan hombres serios, valerosos y firmes para alcanzar sus altos objetivos" (16, pág. 269). Al día siguiente escribió a Ruge, que se había "permitido desechar tantos artículos como lo hubiese hecho un censor, pues Meyen y compañía nos enviaron un montón de tonterías carentes de todo sentido y con pretensiones de transformar el mundo; todo escrito de manera muy negligente y sazonado ligeramente de ateísmo y comunismo (que estos señores nunca han estudiado)" (11, pág. 368).

Los "Libres" no comprendieron debidamente la exigencia de Marx, y para continuar publicando sus materiales en la *Rheinische Zeitung,* intentaran influir sobre Marx, tal como lo hicieron antes con Rutenberg. Meyen, en nombre de los "Libres", inició las conversaciones con Marx en tono de mentor. Marx en respuesta expresó, con toda sinceridad, su opinión respecto de las deficiencas de sus trabajos y solicitó "que hubiera menos divagaciones confusas, frases altisonantes, autosuficien-

cia y autoadmiración, y más determinación, más atención a la realidad concreta y mayor conocimieno de la causa" (11, pág. 369).

Pero los "Libres", hipnotizados por su propia fraseología, fueron incapaces de comprender la crítica. Pronto Marx recibió de Meyen una carta cínica, en la que planteaba numerosas pretensiones. Amenazando con acusar a Marx... de conservador, Meyen declaró que el periódico debía actuar "de manera más extrema", etc. Marx comprendía que aceptar estas condiciones en la situación creada significaba "ceder tranquilamente el campo de acción a la policía y a la censura, en lugar de mantener las posiciones en una lucha, imperceptible para el público, pero, no obstante, tenaz e impregnada de la conciencia del deber" (11, pág. 370).

El texto de su respuesta no se ha conservado, pero, por lo visto, fue rotunda. Solo después de dos semanas los "Libres" intentaron reanudar el contacto con Marx, encomendando esta delicada misión a Bruno Bauer, su amigo anterior. Pero Marx no respondió la carta conciliadora de Bauer.

Ahora a Marx le preocupaban otras cuestiones: convirtiendo la *Rheinische Zeitung* en órgano de la democracia revolucionaria, preparaba la batalla decisiva contra el gobierno. Para ello, le sirvieron de fundamento teórico los artículos escritos en los primeros meses en el cargo de director del periódico.

El movimiento obrero y las utopías sociales

Hasta los años 40 del siglo XIX los obreros participaron en la lucha revolucionaria frecuentemente junto con la burguesía, y sus pocas acciones independientes revestían, en lo fundamental, carácter espontáneo-destructivo (movimiento ludista, etc.). Las insurrecciones de los tejedores de Lyon en 1831 y 1834 mostraron por primera vez que el proletariado surge como fuerza especial, independiente; pero no dijeron mucho en cuanto a lo que quería y lo que podía esta fuerza. A partir de los años 40, el movimiento obrero espontáneo comienza a fundirse con las teorías socialistas-comunistas.

El nuevo auge de la lucha huelguística en Francia dio vida a diversos proyectos utópicos de la sociedad futura, entre otros: *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon, *La organizacion del trabajo* de Blanc, *De la humanidad, de su Principio y de su Futuro de* P. Leroux, *Viaje a Icaria* de E. Cabet, *Ni palacios ni chabolas* y *El comunismo no es una utopía* de J.-J. Pillot, *Código de la comunidad* de Th. Dezamy.

Pero al comienzo la aproximación de la teoría al movimiento obrero discurría como un proceso oculto: las teorías socialistas no intervenían unidas a ninguna fuerza social particular, y en el sentido teórico su programa positivo no resistía una

crítica rigurosa. Por eso Marx no dedicaba seria atención a estas utopías.

A mediados de 1842 en Inglaterra tuvo lugar un acontecimiento que cambió la actitud de muchos hacia el movimiento obrero y hacia las utopías socialistas-comunistas. Fue aquél el año de mayor despliegue del movimiento obrero cartista, cuyo momento culminante fue una huelga general apoyada por las trade-uniones y que abarcó varias regiones industriales del país. El 12 de agosto la reunión de representantes de las trade-uniones aprobó la siguiente resolución: "Hasta que no sea liquidada la legislación clasista y establecido el principio de trabajo colectivo, los obreros no tendrán la posibilidad de disponer de todo el producto de su trabajo" (61, págs, 83-84). La conexión de las teorías socialistas con el movimiento obrero se hizo palpable.

V. Lenin consideró el cartismo, el primer movimieno político de masas, como "la preparación del marxismo, 'la penúltima palabra' con respecto al marxismo" (36, pág. 290); el cartismo influyó no solo sobre el desarrollo político de Inglaterra, sino también de Francia y Alemania.

Entre los jóvenes hegelianos fue Hess quien reaccionó con mayor fuerza al movimiento cartista. "En las instituciones más republicanas de nuestro tiempo la libertad fracasa a causa de la miseria que priva a una parte todavía muy grande de nuestra sociedad de toda posibilidad de libre desarrollo de las fuerzas... No solo la aristocracia feudal, no solo el absolutismo contradicen el espí-

ritu del tiempo: toda la organización, más bien desorganización, de nuestra vida social exige una reforma", escribió en la *Rheinische Zeitung* el 11 de setiembre de 1842. El siglo XIX debe emancipar no a una parte de la sociedad, sino a toda la sociedad, "liquidar la contraposición del pauperismo y la aristocracia del dinero, y crear *unidad* en el Estado". Simultáneamente Hess publicó en la *Rheinische Zeitung* varios materiales haciendo propaganda a las ideas socialistas.

Este fue un pretexto para que el periódico de Augsburgo acusara a la *Rheinische Zeitung* de propensión al comunismo. En respuesta, Marx escribió el 15 de octubre de 1842 —el mismo día que comenzó su labor en el cargo de director del periódico— el artículo *El Comunismo y la "Allgemeine Zeiung" augsburgiana.*

Primeros pasos hacia el comunismo

Usualmente los investigadores burgueses consideran este artículo como una prueba de que Marx en aquel período "se encontraba muy lejos de las ideas comunistas que ya entonces adquirían influencia en Alemania" (121, pág. 121). A primera vista esto puede parecer verosímil, ya que creía posible someter a crítica el comunismo utópico en las planas de la *Rheinische Zeitung.*

Pero en ese artículo se hablaba de la necesidad de criticar la forma *actual* utópica de las ideas comunistas, y no las ideas del comunismo en gene-

ral. Además (los ideólogos burgueses suelen silenciar malintencionadamente este hecho), Marx consideraba inconsistente en el sentido teórico la crítica de las ideas comunistas en el periódico de Augsburgo. El periódico esgrimía el siguiente argumento contra el comunismo: "Con la liquidación de la propiedad volvemos al estado natural, cuando el individuo no posee ningunos derechos... Lo más libre que conoce el hombre, su actividad individual, es encadenada a un sistema general; se destruye el atractivo de la labor independiente" (103, pág. 2270). Los ideólogos burgueses contemporáneos intentan atribuir a Marx una actitud hacia el comunismo semejante a la que tenía el periódico de Augsburgo y que él mismo caracterizaba de fruto de una "fantasía fugaz superficial".

Por entonces Marx ya comprendía que las ideas comunistas no eran meramente un fenómeno literario, sino que expresaban los intereses reales de las capas más pobres de la población, y "el estamento que no posee ahora nada, *exige parte* de la riqueza de las clases medias, éste es un hecho que... salta a la vista a cualquiera en las calles de Manchester, París y Lyon" (2, pág. 115).

No por casualidad Marx nombra estas ciudades. Precisamente allí tuvieron lugar las más grandes manifestaciones de obreros en la última década: en agosto de 1842 Manchester fue el centro del movimiento cartista; en París los obreros intervinieron con las armas en las manos en mayo de 1839 y en setiembre de 1840; en Lyon sucedieron las mencionadas insurrecciones de los tejedores.

Los problemas del comunismo son problemas "en cuya solución laboran *dos* pueblos": el francés y el inglés (2, pág. 116). Por eso, si es preciso criticar el comunismo en su forma útopica, no se debe hacer tan superficialmente como lo hace el periódico de Augsburgo, sino "después de un estudio tenaz y profundo" (2, pág. 117).

Más tarde Marx rememoraba: "... en aquellos tiempos en que el buen deseo de 'marchar adelante' superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Rheinische Zeitung* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo redondamente, en una controversia con la *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo, que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas" (4, pág. 6).

Quizás, fue el interés por los problemas sociales y por el comunismo lo que llevó a Marx a participar en las discusiones sobre cuestiones sociales que tenían lugar en Colonia. En ellas, además de Hess, iniciador de la discusión, y de Jung y Oppenheim, tomaron parte unos cuantos radicales y liberales. Marx, estudiando entonces las obras de Proudhon, Dezamy, Leroux, Considerant, se persuadió aún más de la validez de su conclusión previa sobre la necesidad de conocer a fondo las condiciones de vida de los pobres.

Por primera vez este tema es tratado en el artículo *Debates con motivo de la ley de tala de bosque*, tercero de la serie de los *Debates de la Sexta Dieta Renana* (diciembre de 1842). En él Marx declara ya abiertamente que actúa "en interés de la masa pobre, desposeída en el sentido político y social. . ." (2, pág. 125).

El tema del artículo, a primera vista, puede parecer insustancial. ¿Acaso reviste tanta importancia determinar si la recogida de ramas caídas se considera tala furtiva de bosque? Pero las ramas caídas constituían entonces un importante sostén en la vida de los campesinos pobres: la leña que compraban era insuficiente. Por ello, en todos los países los campesinos defendían con gran celo su derecho a recoger las ramas caídas. Por esta razón se instruían numerosos procesos con motivo de la tala furtiva de bosque.

En Prusia, solo en 1836 unas 150 mil de las 207.478 denuncias se referían precisamente a la tala furtiva de bosque y actos contra la ley de bosques, caza y pastos. El gobierno prusiano presentó a consideración de las Dietas un proyecto de ley, que prohibía recoger las ramas caídas sin permiso del propietario y preveía por ello la misma pena que por robo. Era un proyecto clasista típico: defendía exclusivamente los intereses de los propietarios del bosque en perjuicio de los campesinos pobres.

En 1841 las sesiones de las Dietas (incluida la renana) aprobaron el proyecto de ley, y el go-

bierno prusiano se proponía a darle, en poco tiempo, fuerza de ley. La crítica hecha por Marx de la postura de la Dieta Renana al respecto revestía carácter de principio de *intervención en contra de la proyectada ley estatal* y en defensa de los pobres.

La naturaleza jurídica de las cosas

En su empeño por demostrar que la recolección de las ramas caídas no es tala furtiva de bosque, Marx dirige su atención a la "naturaleza legal de las cosas". Ve esta naturaleza en el hecho de que entre las ramas caídas y el bosque, como objetos de propiedad, no existe conexión alguna: ni orgánica (las ramas caídas son bosque muerto, o sea, no bosque), ni artificial (las ramas caídas han dejado de ser bosque sin intervención alguna del hombre). Por consiguiente, no son propiedad del dueño del bosque; son "propiedad no formalizada" perteneciente a la esfera del derecho de ocupación adquisitiva.

¿Pero, posiblemente de los principios del derecho de ocupación adquisitiva se deriva que las ramas caídas pueden pertenecer al dueño del bosque por encontrarse dentro de su territorio? Según Hegel, para tomar posesión de un objeto de esta índole basta con señalarlo de alguna manera (57, pág. 83); por ejemplo, es suficiente que el dueño del bosque declare que las ramas caídas en su bosque son suyas para hacerse propietario de ellas. Rousseau parte de un principio contrario: se debe

tomar "posesión de la tierra no en virtud de una vana ceremonia, sino por el trabajo empleado en cultivar la tierra: este es el único signo de propiedad que, en ausencia de documentos jurídicos, debe ser respetado por los demás" (91, pág. 166).

En el artículo Marx adopta una posición cercana a la de Rousseau* (aunque no lo menciona ni a él ni a Hegel): "Los pobres adquieren su derecho por su propio *trabajo*. En el trabajo de *recolección* una clase espontánea de la sociedad humana tiene que actuar con productos de la fuerza espontánea de la naturaleza introduciendo en ellos el orden" (2, pág. 130).

En consecuencia, la recogida de ramas caídas es toma legítima de su posesión y no puede ser calificada de robo.

La conciencia de justicia del pobre

Sin limitarse a esta conclusión, Marx reconstruye la conciencia de justicia del campesino pobre. Al recoger las ramas, el campesino no solo siente que tiene derecho a hacerlo, sino que siente que este derecho *le pertenece exclusivamente a él*. En la imaginación del hombre pobre, las ramas

---

* Es curioso, no obstante, que Marx, en los Cuadernos de Kreuznach (verano de 1843), al sintetizar el *Contrato Social* de Rousseau, anotó esta tesis calificándola de una de las condiciones formuladas por Rousseau para fundamentar el derecho de primera ocupación adquisitiva (22, pág. 474).

secas derribadas, en su contraste con los árboles y troncos jugosos con sus fuertes raíces entre la tierra, son "una representación física de la pobreza y la opulencia. La pobreza humana siente esta afinidad y deduce de este sentimiento su derecho a la propiedad... Así como no es justo que los ricos pretendan a las limosnas repartidas en la calle, tampoco es justo que pretendan a esta *limosna de la naturaleza*" (2, pág. 130). ¡Cuán profundamente comprendería las necesidades de los campesinos pobres el doctor en filosofía de veinticuatro años para representar con tanta precisión su estado de ánimo. Comparte por completo la conciencia de justicia de los pobres y, en su apoyo, formula la siguiente tesis teórica: "... los objetos que por su naturaleza espontánea y por su existencia casual pertenecen al dominio del derecho de ocupación adquisitiva... sirven de objeto del derecho adquisitivo para la clase que, precisamente en virtud del derecho de ocupación adquisitiva, se encuentra privada de toda otra propiedad y ocupa en la sociedad civil la misma situación que estos objetos ocupan en la naturaleza" (2, pág. 129).

Así, Marx deduce el derecho de la clase más pobre de su situación social, de la actitud que otras clases de la sociedad adoptan frente a ella.

El sentido instintivo de derecho se ha desarrollado en los pobres en la costumbre de recoger sin obstáculos las ramas caídas. Por el contrario, los propietarios de bosque pretenden convertir en costumbre sus privilegios. ¿Cuál de estas costumbres debe convertirse en ley?

Los privilegios de los propietarios se erigen en ley

Marx señala que las legislaciones han dado la forma de exigencias legales a las pretensiones arbitrarias de los propietarios, "dejando sin recompensar solo a los pobres", ante los cuales "se han erigido nuevas barreras que los separan del viejo derecho. Esto ha ocurrido en todos los casos en que los privilegios se transforman en derechos... La razón legislativa... ha olvidado que incluso desde el punto de vista del derecho privado existía aquí un doble derecho: el del propietario y el del no propietario, sin hablar ya de que ninguna legislación ha eliminado los privilegios estatal-jurídicos de la propiedad, sino solo los ha eximido de su carácter casual, atribuyéndoles carácter civil" (2, págs. 128-129).

¿Cuáles son las causas de la transformación de los privilegios en leyes? Es característico de las concepciones de Marx en aquel período dar una doble respuesta a esta pregunta. Como hegeliano, ve ante todo la causa ideal: la unilateralidad de la razón que tiende a que el mundo también sea unilateral. Pero luego Marx revela asimismo las raíces reales, socioeconómicas de la conversión de los privilegios en derechos. Recalca con especial fuerza el papel que desempeña *el interés privado* concebido ya no simplemente como egoísmo de los estamentos, sino como "interés de la propiedad privada".

El interés privado adultera los principios elementales de *las relaciones morales* entre los hom-

bres. Según su espíritu sofístico, no se debe seguir la lógica de la razón, sino la lógica de la ventaja privada: no reflexiona, sino calcula, encadenando la voluntad a los intereses más mezquinos y egoístas, tal como se encadena a los esclavos a los bancos de las galeras. Siempre pensando en sí, el interés privado no siente confusión alguna por las contradicciones, pues nunca entra en contradicción consigo mismo. "... No existe nada más terrible —concluye Marx— que la lógica del egoísmo" (2, pág. 142). Precisamente el interés privado, adulterando los principios legales más elementales, dicta a la Dieta una recompensa de tres formas para el propietarrio del bosque por el bosque que le ha sido hurtado: el costo de lo hurtado, más una multa cuádruple e incluso óctuple y un "costo suplementario" en calidad de recompensa especial. De tal modo, el delito se convierte en renta. El propietario del bosque actúa ya como persona interesada en que le roben, o sea, se hace cómplice del delincuente. Y todo ello, con fundamento legal.

El Estado como medio del interés privado

Marx muestra que la Dieta como institución estatal resulta subordinada a la Dieta como representación estamental de los intereses privados. La lógica del interés propio, "que convierte al servidor del propietario de bosque en representante de la autoridad estatal, *convierte la autoridad estatal*

en servidora del propietario de bosque... Todos los organismos del Estado se hacen oídos, ojos, brazos y piernas, por medio de los cuales el propietario de bosque escucha, mira, aprecia, protege, agarra, corre" (2, pág. 142).

Marx choca aquí con una realidad que rompe las concepciones idealistas sobre el Estado. Las instituciones estatales se presentan no como encarnación de principios abstractos de la razón, sino como intereses completamente concretos de la propiedad privada. En lugar de que el Estado someta el interés privado a los intereses racionales de la sociedad, "todo ocurre a la inversa", "el interés privado hace rebajar y rebaja al Estado a la categoría de medio del interés privado" (2, págs. 137-138).

Así pues, al analizar "la naturaleza jurídica de las cosas", Marx choca con un conjunto de problemas: el uso y la ley, la propiedad privada y el derecho, la relación entre los individuos y las cosas, los intereses privados y estatales. Por primera vez trata en sus estudios las condiciones propiamente materiales y demuestra el distanciamiento entre el ser y el deber ser en algunos aspectos importantes de la vida social. Sin sacar aún una conclusión general sobre la inconsistencia del enfoque idealista de la realidad, ya avanza lejos por el camino de la elaboración de su propio método, que difiere sustancialmente del hegeliano.

Lo principal es que logra salir de los límites de interpretación teórica abstracta del derecho —cuando todo el derecho se deduce de algunas

proposiciones generales—, y considerar este contenido *tal como existe en realidad*. Analiza ahora *no los conceptos* de estamentos, Estado, etc., sino los hechos, *la naturaleza real* de diversos fenómenos de la vida social y sus relaciones mutuas reales.

Primer tratamiento de los problemas económicos

La intervención con motivo de la ley de tala de bosque dirigió la atención de Marx al estudio de los problemas propiamente económicos. No podía dejar de ver que los intereses privados, que llegan a subordinar los intereses del Estado, son ante todo económicos. La propia naturaleza de éstos, así como las leyes del desarrollo económico no están aún claros para Marx, pero llaman cada vez más su atención.

En el otoño de 1842, la *Rheinische Zeitung* se adhiere a la discusión en torno a la libertad de comercio y los aranceles proteccionistas, es decir, un problema puramente económico y, además, de carácter internacional. La necesidad de expresar su opinión al respecto, como director del periódico, puso a Marx en un aprieto. En una nota de la redacción al artículo *Los empresarios de Hannover y los aranceles proteccionistas*, publicada el 22 de noviembre de 1842, se opone al propio sistema de aranceles proteccionistas, calificándolo de adecuado a las condiciones de la Edad Media, cuando "se asegura protección *particular* a cada es-

fera *particular*". Sin embargo, en las circunstancias presentes, cabe considerar "este sistema como *organización del estado de guerra* en tiempos de paz, de un estado de guerra que, dirigido al principio contra países ajenos, en el curso de su realización, inevitablemente resulta dirigido contra el propio país. Pero, por supuesto, un país *solo*, comoquiera que reconozca el principio de la libertad de comercio, depende de la situación en el mundo entero, y, por tanto, esta cuestión puede ser resuelta solo por un congreso internacional, y no por un solo gobierno" (16, pág. 268).

Este no fue sino el primer intento de escribir sobre problemas económicos, que llevaba el sello de un enfoque socio-filosófico y no político-económico. Pero es significativo el propio *tratamiento* que da por primera vez a un problema económico y la conclusión audaz sobre la necesidad de encontrar una solución a nivel internacional.

Lo principal que caracteriza el desarrollo de las ideas de Marx en aquel período es, como se ha mostrado, el avance, no concebido aún del todo, hacia el materialismo. Realizado sobre la base de la solución de problemas vitales concretos desde posiciones del democratismo revolucionario, contribuyó a su vez a desarrollar las concepciones políticas de C. Marx.

Concretización del ideal sociopolítico

Al iniciar el estudio de problemas sociopolíticos concretos, Marx alcanza una comprensión más

profunda del desarrollo histórico, destacando dos períodos fundamentales de la historia universal: el período de no libertad y el período de libertad.

Con ello no trasciende aún, por supuesto, los marcos de la idea hegeliana de la historia como progreso de la libertad. Pero no se trata de una simple imitación de la idea hegeliana, como afirma el historiador burgués N. Alexéev (42, pág. 393), sino que le da una nueva interpretación. Hegel presta la atención principal a *la conciencia-ción* de la libertad, en tanto que Marx, al contrario, se interesa ante todo por su *realización*. Para Hegel el desarrollo de la libertad rige como crecimiento cuantitativo de *individuos* libres: en las satrapías asiáticas es libre una persona; en las repúblicas de la Antigüedad, varias; en los tiempos modernos todos; Marx, sin embargo, considera el progreso de la libertad desde el punto de vista de las relaciones recíprocas entre diferentes *grupos sociales*.

"Reino animal espiritual"

En el período de no libertad "la historia de la humanidad constituía aún parte de *la historia natural*... cuando según la leyenda egipcia, todos los dioses se ocultaban en imágenes de animales" (2, pág. 125). Es un período feudal en el sentido más amplio del término, que Marx, usando el concepto ideado por Hegel, llama "reino animal espiritual"*.

---

* El término "reino animal espiritual" surgió por

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel considera la esencia del "reino animal espiritual" como división de la sociedad en *individuos* egoístas, cada uno ocupándose solo de sí mismo y por ello engañando a los demás, siendo al mismo tiempo engañado por todos los demás.

Marx, sin embargo, ve la esencia del "reino animal espiritual" en la desintegración *estamental* y no individual. Tal como la naturaleza del animal condiciona su pertenencia solo a una especie, el hombre en la sociedad feudal, en virtud de su nacimiento, puede pertenecer sólo a un estamento, merced a lo cual "la humanidad parece descomponerse en una serie de especies animales, cuyas relaciones se rigen no por la igualdad, sino precisamente por la desigualdad refrendada en las leyes" (2, pág. 125).

---

influencia del poema suralemán *Reineke Fuchs (Reineke el zorro)*, escrito tal vez por Hinrek van Alkmar. En él se narra, en forma de la vida del mundo animal, la del hombre y se condenan los vicios en las relaciones humanas. Se editó por primera vez en Lubeck en 1498, pero fue ampliamente difundido en la segunda mitad del siglo XVIII; en 1793 obtuvo una especie de renacimiento cuando Goethe le dio nueva forma artís tica (60). Hegel considera en sus *Conferencias de estética* que el contenido humano del poema refleja la época de desórdenes y arbitrariedad, maldad, flaqueza, infamia, violencia e insolencia, cuando en todas partes triunfa la astucia, el cálculo y el interés propio (58, pág. 398). En la *Fenomenología del espíritu* caracteriza esta época con el concepto "reino animal espiritual" (56, pág. 210).

Marx ve también el carácter animal del período de no libertad en las relaciones *hostiles* entre los estamentos. Tal como en el reino animal una especie devora a otra, en la sociedad humana en este período un estamento vive a costa de otro. Pero "si en el reino animal natural las abejas obreras matan a los zánganos, en el reino animal espiritual, a la inversa, los zánganos matan a las abejas obreras, las matan agotándolas por el trabajo" (2, pág. 126).

Marx muestra de esta manera, además de la contraposición política, la social entre diversos estamentos. Y aunque habla de esta contraposición como propia del feudalismo, se opone en realidad a toda forma, incluida la capitalista, de subyugación de un sector de la sociedad por otro. El feudalismo en el más amplio sentido de la palabra como período de no libertad abarca los períodos históricos cuando la sociedad se halla dividida en clases antagónicas. El carácter estamental de las labores de la Dieta dirigidas contra los pobres, la conversión de los privilegios egoístas de los nobles en derechos legítimos y la privación de los pobres incluso de su derecho consuetudinario y otros fenómenos similares, prueban que el período de no libertad continúa existiendo.

Por tanto, Marx se pronuncia contra "el reino animal espiritual" como realidad viva y real. "... La degradación de las personas al nivel de animales se ha vuelto credo gubernamental y principio gubernamental", señala en marzo de 1842 (11, pág. 358).

Al rebelarse contra la realidad existente, Marx expresa, aunque de paso, su opinión sobre cómo *debe ser* la sociedad: todos los miembros del género humano obran en esta sociedad como "miembros nobles, que se truecan libremente unos en otros, del gran santo: el santo Humanus"* (2, pág. 126).

Recurriendo a la imagen goetheana del Humanus, Marx trata de mostrar con mayor elocuencia que la sociedad auténtica contrapuesta al "reino animal espiritual" es un mundo humano "que crea por sí mismo sus diferencias y cuya desigualdad no es sino una refracción multicolor de la igual-

---

* El santo Humanus es una imagen literaria tomada, al parecer, por Marx de uno de los fragmentos de los *Misterios* de Goethe, donde «Humanus es el nombre de un sabio, un santo, del mejor hombre que he visto con mis ojos" (60, pág. 338). Goethe dice que en los *Misterios* quería enseñar una sociedad de hombres que encarnan "los más diversos modos de pensar y sentir", que se han reunido "para que el afán de superación aunque imperfecto en uno solo, halle su digna expresión en una vida conjunta. Para que esto sea posible, se unieron en torno a una persona que lleva el nombre de Humanus, a lo que no se hubieran decidido de no haber sentido todos cierta afinidad con él, cierta aproximación a él" (60, pág. 569). Después de una larga vida con Humanus, en cada uno de ellos se ha encarnado parte de su espíritu, y todos juntos integraron un todo, sin necesitar más a Humanus en calidad de portador especial de este todo.

dad" (2, pág. 125). En esta sociedad, claro está, también deben existir diferencias, pero solo como momentos de un todo que no constituye nada especial e independiente de sus momentos, sino que existe como su totalidad. Allí, el carácter orgánico de los diversos aspectos de la vida social se manifiesta en que cada uno de los individuos determina libremente su participación en uno de ellos: los nobles miembros del gran Humanus se transmudan libremente unos en otros.

El artículo de Marx *Las comisiones estamentales en Prusia* (diciembre de 1842) ayuda a comprender el significado político concreto que tuvieron estos puntos de vista generales de Marx sobre la historia, en qué lugar lo colocaron objetivamente en la lucha política de aquellos años en Alemania. Este artículo continúa a su manera el escrito sobre la tala de bosques, concretizando y desarrollando sus ideas básicas. El motivo directo para escribirlo fue una publicación servil aparecida en la *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo.

¿Masa informe o movimiento orgánico del pueblo?

Un comentarista del periódico, expresando un punto de vista muy extendido entre los conservadores, afirmaba que el pueblo, al margen de las diferencias estamentales, existe solamente como "masa cruda inorgánica". Este era también el punto de vista de Hegel, quien afirmaba que el pueblo por sí mismo, al margen del Estado, solo repre-

senta "una fuerza ciega deforme, desordenada, semejante a la del mar bullicioso" (55, pág. 325).

Marx consideraba, por el contrario, que el régimen estamental divide mecánicamente el pueblo en "partes rígidas abstractas", y en un estado semejante es posible solo un movimiento convulsivo y no orgánico. El suponer que el pueblo al margen de algunas diferencias estamentales escogidas arbitrariamente existe en calidad de masa cruda inorgánica significa no ver el propio organismo de la vida estatal; orientarse a los principios estamentales es lo mismo que trasladarse a "ciertas esferas fantásticas que la vida estatal ha privado hace mucho de su significación". La realidad del Estado moderno no son los estamentos, sino "distritos, comunidades rurales, organismos gubernamentales locales, la administración provincial, las unidades militares" (16, págs. 279, 280).

Al enumerar las "verdaderas esferas", Marx no se propone señalar las formas concretas del Estado auténtico. Pretende demostrar que las verdaderas diferencias internas del Estado son "las diferencias que por su propia naturaleza se disuelven en todo momento en la unidad del todo íntegro... Son miembros y no partes, movimientos y no estados permanentes, son diferencias en un todo y no unidades en lo diferente" (16, pág. 280).

En calidad de ejemplo de tal movimiento orgánico Marx cita la transmudación del Estado "en el ejército permanente y el Landwehr". Cuando el ciudadano prusiano, al hacerse soldado, pasa de un estado (civil) a otro (militar),

este paso se realiza de manera orgánica, o sea, que el propio Estado prusiano reconoce como principio suyo la unidad no de estados mecánicos anquilosados como estamentos, sino la unidad de estados que pasan orgánicamente unos a otros. La representación popular también se basa en principios de este tipo: los hombres no están llamados a desempeñar siempre las mismas funciones, éstas pueden cambiar, y su movimiento tampoco transcurre de manera espontánea, sino de acuerdo con la voluntad consciente del pueblo.

Así pues, la representación popular no se rige por el principio de movimiento fantástico de una masa cruda inorgánica, sino del movimiento real orgánico del pueblo.

El ideal: la autorrepresentación del pueblo

Marx considera el Estado auténtico como producto de la acción propia del pueblo, es decir, no la representación del pueblo por alguien, sino precisamente *la autorrepresentación* del pueblo. "Ser representado es algo pasivo en general; solo lo material, insensible, dependiente e indefenso necesita representación, pero ningún elemento del Estado debe ser material, insensible, dependiente e indefenso. La representación ha de ser considerada no como representación de cierta cosa especial, que no es el propio pueblo, sino como *autorrepresentación* del pueblo, como una actividad estatal que sin

ser la actividad estatal única y exclusiva del pueblo, solo se distingue de las demás manifestaciones de su vida estatal por la universalidad de su contenido" (16, pág. 290).

De ahí se deriva con toda evidencia que en opinión de Marx el Estado auténtico es *la democracia*. Así se manifiesta la total contraposición de la noción marxiana del Estado como un todo orgánico y la hegeliana: para Hegel la democracia era una forma de Estado característica para el "pueblo no desarrollado"; "la totalidad desarrollada dentro de sí, verdaderamente orgánica" presuponía, según Hegel, la monarquía (57, pág. 305). En tanto que Marx, por el contrario, consideraba que la democracia es la forma adecuada de un Estado auténticamente orgánico.

Marx defiende este ideal democrático-revolucionario del Estado de manera consecuente y con toda la resolución posible en aquellos días en un periódico legal. Critica tanto a los de derecha y los constitucionalistas, como también a los liberales burgueses que intentaban unir ecléctica mente dos principios contrapuestos: la representación estamental y la popular. Marx mostró la incompatibilidad entre estos principios, pues "no se trata de *complementación,* sino de *contraposición*": o desarrollo del principio de representación estamental en principio estatal y subordinación del Estado al interés privado, o desarrollo del principio de representación intelectual popular y subordinación de los

intereses particulares a los intereses generales, a los intereses del pueblo. Dicho en otros términos, la creación de un Estado de trabajadores.

El carácter democrático-revolucionario claramente definido del artículo de Marx, sobre todo de su final, publicado a comienzos de 1843, dio motivo a los censores para calificar el artículo de "provocador del descontento contra las instituciones estatales existentes".

Así pues, aunque Marx hasta finales de 1842 se encontraba en el terreno de la concepción idealista del Estado, esta concepción, sin embargo, se hallaba limitada sustancialmente por la tendencia materialista, ante todo por la atención consciente al *contenido* del Estado, a los problemas reales, vitales concretos, pues "la forma si no es forma del contenido se encuentra privada de todo valor" (2, pág. 159). Precisamente con esta tendencia materialista de las concepciones de Marx se liga la concretización de su ideal socialpolítico, su aproximación a las ideas del comunismo. La profundización del democratismo revolucionario, que exigía un análisis concreto de la realidad sociopolítica desde las posiciones de los trabajadores pobres, y los primeros pasos hacia el comunismo estimularon, a su vez, con intensidad el acrecentamiento de elementos materialistas en su modo de abordar la realidad.

Esta condicionalidad mutua del desarrollo de las ideas filosóficas y políticas de Marx fue señalada por V. Lenin, al caracterizar los artículos mencionados de la *Rheinische Zeitung:* "En ellos se advierte el paso de Marx del idealismo al materialismo y del democratismo revolucionario al comunismo" (33, pág. 82).

Este paso se observa con mayor nitidez en el artículo *Justificación del corresponsal del Mosela.* Algunos autores incluso relacionan las citadas palabras de Lenin preferentemente con este artículo. Pero no tienen en cuenta que, aun cuando Lenin conocía por las memorias de F. Engels la existencia de la *Justificación...*, conocía directamente dichos artículos de Marx solo por la publicación de F. Mehring en el primer tomo del *Legado literario de C. Marx, F. Engels y F. Lassalle,* que no incluía el artículo nombrado (28). Mehring se equivocaba al considerar que éste no había sido escrito, sino "posiblemente, solo reelaborado" por Marx (21, pág. 262). Solo en los años del Poder soviético, en el curso de la preparación de la primera edición de las *Obras Completas* de C. Marx y F. Engels, que se decidió publicar en el XIII Congreso del partido, D. Riazánov, su redactor, demostó que, en realidad, el arículo en defensa del corresponsal del Mosela había sido escrito por Marx (19), y lo incluyó en la edición.

Es obvio que Lenin caracterizó el iniciado

tránsito de Marx hacia el materialismo y el comunismo apoyándose exclusivamente en los artículos anteriores a la *Justificación del corresponsal del Mosela*. Era preciso poseer la sagacidad de Lenin para advertir en estos artículos el viraje iniciado en las concepciones del joven Marx, que solo se reveló con nitidez en la *Justificación...*, cuyo texto Lenin no llegó a conocer.

Marx conoce a Engels

A la *Justificación del corresponsal del Mosela* le precedió el primer encuentro de Carlos Marx con Federico Engels.

Federico Engels en su juventud

Federico Engels nació el 28 de noviembre de 1820, en la ciudad de Barmen, en la familia de un rico fabricante. Era el primogénito, y su padre veía en él al heredero de la firma *Caspar Engels und Söhne*. El ambiente familiar y escolar en que se le educó no se parecía nada al ambiente en que transcurrió la infancia de Marx. En la familia de los Engels reinaba la religiosidad intolerante unida a la adoración no menos celosa del becerro de oro. El gimnasio de Elberfeld, perteneciente a la comunidad reformada, y luego el colegio de la comunidad evangélica de Barmen Bajo inculcaron al joven una piedad sincera e incluso la protesta contra todo tipo de

librepensamiento antirreligioso, pero esto... no duró mucho tiempo.

En setiembre de 1837, el padre decidió que su hijo ya había estudiado suficiente la teoría en el gimnasio y lo destinó a su firma para estudiar la práctica del comercio. El joven no sentía inclinación alguna por "el mercantilismo" y soñaba con la literatura y la poesía; al pasar un año publicó la balada *Los Beduinos.*

Después de conocer las obras literarias progresistas, incluida la *Vida de Cristo* de Strauss, Federico empezó a dudar de su fe, conoció las dificultades de la lucha interior que se desarrolla en el hombre cuando debe decidir si en realidad existe Dios. El joven pronto se libró de la idea del dios personal.

Strauss dirigió la atención de Engels hacia Hegel. Enseguida comprendió la polarización de las fuerzas en la escuela hegeliana, y se adhirió con firmeza a los de izquierda.

Aunque su paso definitivo al campo de los jóvenes hegelianos fue precedido por su afición al grupo literario *La joven Alemania,* relacionada con sus propias pruebas literarias (colaboró en el *Telégrafo,* órgano del grupo). Pero muy pronto comprendió la debilidad política de los líderes de *La joven Alemania* —Gutzkow, Mundt, Laube y otros—, conservando un profundo respeto solo a Ludwig Börne, fundador del grupo. Precisamente bajo su influencia Engels adoptó muy temprano ideas políticas radicales. "Espero del soberano algo bueno solo cuando le duele

la cabeza de las bofetadas que ha recibido del pueblo, y cuando los cristales de su palacio se encuentran rotos por los guijarros de la revolución" (17, pág. 444), escribió a los 19 años.

Enganche voluntario y asistente libre

En el otoño de 1841, el joven comerciante se alistó como voluntario en un regimiento de infantería y artillería de la guardia, cuyos cuarteles se encontraban en Berlín, cerca de la Universidad de donde se hizo también asistente.

En aquellos días el gobierno prusiano decidió asestar un golpe contra Berlín, ciudadela de los hegelianos y con este propósito invitó a la Universidad de Berlín a Schelling, antes amigo y ahora enemigo encarnizado de Hegel. Las conferencias de Schelling fueron acogidas con una crítica acerada por parte de los jóvenes hegelianos; Federico Engels, uno de los asistentes más jóvenes, dio los argumentos más firmes y brillantes. Orientándose rápidamente en la compleja situación de la lucha ideológica, Engels asestó tres poderosos golpes que contribuyeron al final sin gloria de las conferencias de Schelling: el artículo titulado *Schelling acerca de Hegel,* los folletos *Schelling y la revelación* y *Schelling, filosófo en Cristo.* La impresión causada por los trabajos, aparecidos bajo el seudónimo de Fr. Oswald, fue tan grande que se le atribuyó su autoría a varios conocidos filósofos.

Engels defendía a Hegel contra los ataques de la derecha, hechos por Schelling, y apoyaba al mismo tiempo la crítica de Hegel que hacía Feuerbach desde posiciones de izquierda. Y aunque, como Marx, aún no era materialista, bajo la influencia de Feuerbach se había convertido en ateísta militante. En la propaganda de las ideas antirreligiosas Engels recurre al mismo género de sátira grotesca, en el que fue escrito la *Voz de trompeta...* de Bauer. Su "poema heroico cristiano en cuatro cantos" titulado *Milagrosa salvación de la Biblia del atrevido atentado...* no es una mera imitación, sino un ejemplo del género mencionado.

En los primeros tiempos a Engels le atraía la vida despreocupada de los "Libres" y, aún más, sus discusiones sin fin sobre problemas filosófico-religiosos y políticos. Estas le ayudaban a llenar las lagunas de la educación, encendían el desasosegado pensamiento y lo incitaban a definir con mayor precisión su propia posición. Pero existía un rasgo que lo distinguía notablemente de los demás miembros del círculo: el afán de no permanecer en los límites de las divagaciones filosóficas generales, sino llevar sus ideas hasta conclusiones concretas y, luego, tomar medidas prácticas para su realización.

Ya en la segunda mitad del año 1841, en las concepciones políticas de Engels existía una acentuada tendencia democrático-revolucionaria, que las colocaba desde el principio por encima

de los ánimos políticos de los "Libres". En el sucesivo desarrollo de sus concepciones filosóficas generales predomina esta tendencia, lo que condicionó la inestabilidad y corta duración de su alianza con los "Libres".

Afinidad de las posiciones

Es significativo que a mediados de 1842 Engels toma la "decisión de abandonar por algún tiempo todo trabajo literario para dedicarse a estudiar más. Las razones de esta decisión son obvias —comunicaba en una carta a Ruge— Soy joven y autodidacta en filosofía. Tengo suficientes conocimientos como para formarme una determinada convicción y defenderla en caso de necesidad, pero no los suficientes para hacerlo realmente con éxito" (11, págs. 365-366).

Ya esta decisión contradecía las inclinaciones de los "Libres" y coincidía con la exigencia de Marx: menos autosuficiencia y más conocimiento de la causa. Pero lo principal era la afinidad en las opiniones de Engels con las de Marx respecto al planteamiento y solución de los problemas filosóficos y políticos de mayor importancia. Por ejemplo, en su artículo *Federico Guillermo IV, rey de Prusia* Engels señala que el desarrollo de la historia ha suprimido los derechos de los viejos estamentos feudales en Alemania, pero el rey, en contra del proceso histórico, in-

tenta restaurar los restos de la época medieval. "Tomó bajo su protección la nobleza de mayorazgo y la reforzó con nuevas concesiones de títulos nobles condicionadas con la institución de mayorazgos... se estimuló la separación de las corporaciones, el aislamiento de diversos oficios y su aproximación al orden gremial, etc." Un aspecto muy significativo del punto de vista del rey es "la dispersión de las fuerzas estatales hasta la descomposición absoluta del Estado" (2, pág. 492). Engels escribió esto antes de mediados de noviembre de 1842, y fue publicado en julio de 1843. De otra parte, en noviembre y diciembre de 1842 Marx también pensaba escribir un artículo especial dedicado a la crítica del mayorazgo (sobre el parcelamiento de la tierra), y en el artículo *Las comisiones estamentales en Prusia* exigía, como ya se ha señalado, partir de las unidades estructurales reales de la Alemania moderna (distritos, comunidades rurales, etc.) y no retornar a la estructura estamental, que desde hace mucho ha sido privada de sentido por la propia realidad.

Los puntos de vista de Marx y Engels sobre cuestiones tácticas de la lucha también eran parecidos. "La opinión pública de Prusia —escribió Engels— se centra cada vez más en dos problemas: el régimen representativo y, en especial, la libertad de prensa. Cualquiera sea la actitud del rey, primero se le arrancará la libertad de prensa, y, una vez alcanzada, será seguida inevitablemente un año después por la constitu-

ción" (2, pág. 494). Marx sustentaba este mismo punto de vista luchando contra los derechistas (por la libertad de prensa) y contra la fraseología izquierdista de los "Libres" (por la constitución).

Primera entrevista

Se desconoce si antes de noviembre de 1842 Marx sabía que bajo el seudónimo de Fr. Oswald se ocultaba un joven comerciante llamado Federico Engels. Sin embargo, éste sí había oído hablar mucho del "hijo negro de Tréveris", y la iniciativa del primer encuentro entre ellos partió precisamente de Engels.

Pese a la afinidad de sus objetivos, su primer encuentro fue marcado por actitudes diferentes hacia terceras personas: hacia Bauer y los "Libres" en general. "Cuando a fines de noviembre, durante mi viaje a Inglaterra, pasé de nuevo por la redacción —recordaba más tarde Engels—, vi a Marx, tuvimos nuestro primer encuentro, bastante frío. Marx en aquellos días intervino contra Bauer y sus seguidores... Yo mantenía correspondencia con ellos y era considerado su aliado, por eso mi actitud hacia Marx, en aquel tiempo, fue de desconfianza" (15, pág. 391).

Sin embargo, encontraron un punto de contacto muy importante para ambos: F. Engels, se hizo corresponsal de la *Rheinische Zeitung* en

Inglaterra, a donde se dirigió por asuntos de la empresa de su padre. Los temas de las notas que enviaba giraban en torno a los problemas sociopolíticos de Inglaterra, y, en particular, a la situación de la clase obrera y sus partidos. Los temas eran tratados preferentemente no desde posiciones de observador ajeno, sino desde dentro, revelando a los lectores alemanes el propio punto de vista inglés sobre sus problemas.

Engels inició sus labores de corresponsal inmediatamente después de su llegada a Inglaterra: el 29 de noviembre de 1842 escribió la primera nota titulada *El punto de vista inglés sobre las crisis internas*. En menos de un mes envió cinco artículos y todos, por indicación de Marx, se publicaron de inmediato y prácticamente sin enmiendas en el diario, porque se trataba de materiales teóricos sugestivos, agudos en el sentido político, y, al mismo tiempo, concretos y prácticos, o sea, lo contrario de los escritos sensacionalistas y vacíos de los "Libres".

Engels en el camino hacia el comunismo y el materialismo

El contenido de los artículos que Engels enviaba a la *Rheinische Zeitung* muestra su certeza de que en Inglaterra se aproximaba la revolución y que él la saludaba como un bien. Su seguridad, sostenida, al comienzo, en razonamientos sobre el retraso político de Inglaterra

frente a Francia y Alemania, chocó de inmediato con la opinión contraria de la mayoría de los ingleses, en el sentido de que "no cabe ni hablar de revolución alguna" (2, pág. 498).

En los intentos de Engels de comprender esta postura inesperada para él, hace constar ya en su segundo artículo que los ingleses parten de la práctica inmediata, de los intereses materiales. Los partidos en pugna, los tories y los whigs, "no conocen ninguna lucha de principios, solo conflictos por la defensa de intereses materiales" (2, pág. 499). Esto no lo podía admitir un joven hegeliano para quien tales intereses no pueden obrar en la historia como objetivos rectores y siempre sirven a uno u otro principio que determina el curso del progreso. Sin embargo, el joven Engeles era tan sagaz que pudo palpar, incluso a través de la óptica idealista (¡aunque con la reserva de que ello es propio supuestamente solo de Inglaterra!), la concatenación real de los acontecimientos: "...la revolución en Inglaterra es inminente, pero como todo cuanto sucede en Inglaterra, será iniciada y realizada en aras de los intereses, y no de los principios; los principios pueden desarrollarse solo a partir de los intereses, es decir, que la revolución no será política, sino social" (2, pág. 503).

Al chocar con esta situación inesperada, Engels empieza a estudiar con mayor detalle las fuerzas en pugna y el contenido real de su enfrentamiento. Como resultado, envía a la *Rheinische Zeitung* el artículo *La situación de la cla-*

se obrera en Inglaterra, en el cual da una característica breve, pero elocuente, de la base social de los cartistas. No se trata ya de principios abstractos, sino de cuánto ganan y cómo se alimentan los trabajadores de distintas ramas industriales en distintas regiones de Inglaterra.

La colaboración de Engeles en la *Rheinische Zeitung* concluye con su artículo sobre las leyes del pan. Al chocar con problemas completamente nuevos, comprende que no está preparado para darles solución e inicia el estudio de los economistas burgueses; conoce asimismo un amplio círculo de publicaciones socialistas*.

Guerra contra el gobierno

Cuando Engels comenzó a estudiar directamente las relaciones socioeconómicas en Inglaterra, Marx empezó la misma labor en Alemania, tomando en particular el ejemplo de la vida de los campesinos pobres de la Provincia Renana. Pero realizar esta tarea en Prusia era para Marx mucho más difícil.

Pasó un mes después del enfrentamiento en noviembre con el gobierno, cuando Marx consiguió salvar a la *Rheinische Zeitung* del peligro de prohibición. Durante este tiempo, el director

* Con mayor detalle sobre la vida y la obra del joven Engels véase: M. Serebriakov. *Federico Engels en su juventud* (92); A. Cornu. *Carlos Marx y Federico Engels. La vida y la obra*, t. 1 y 2 (69, 70); S. Prodev. *La primavera del genio* (Ensayo de retrato literario) (89); H. Ullrich. *El joven Engels*, t. 1 y 2 (135).

llevó con precaución, como piloto experto, la nave de la redacción a través del laberinto de restricciones. Con su táctica flexible logró adormecer la vigilancia no solo de Wietaus, nuevo censor, sino también de los funcionarios del gobierno que controlaban directamente el periódico. El 22 de diciembre, éstos comunicaban al rey, que "en comparación con el período precedente, el tono del periódico era bastante más tranquilo y que sus directivos comienzan a demostrar que no se oponen a los deseos del gobierno de seguir otro rumbo, distinto del que se seguía hasta ahora" (cit. de 69, pág. 351). Esta táctica le permitió a Marx concentrar las fuerzas para la batalla definitiva.

Presagios sombríos

A finales de 1842, los gobiernos alemanes comenzaron conjuntamente una activa ofensiva contra la prensa liberal: el 18 de diciembre fue prohibida la revista *Der Patriot,* editada por Buhl; el 28 de diciembre, por publicar una carta de Herwegh, en la que se acusaba al rey prusiano de faltar a su palabra, el gobierno prohibió distribuir, en todas las provincias prusianas, la *Leipziger Allgemeine Zeitung* editada en Sajonia (donde continuó saliendo hasta el 1 de abril de 1843); el 3 de enero de 1843, el gobierno sajón clausuró la *Deutsche Jahrbücher.*

En su comentario a la prohibición de la *Leipziger Allgemeine Zeitung,* Marx escribió: la

prensa alemana entra en el nuevo año con presagios sombríos. La represión contra el diario liberal de Leipzig es una ofensiva contra toda la joven prensa popular, y esta condena "debemos calificarla de condena del espíritu político del pueblo" (2, pág. 167).

¡Solo luchar!

¿Cuál debía ser, pues, la respuesta de la prensa libre y de sus partidarios? ¿Fingir que no ha pasado nada? ¿O empezar a obrar con mayor cautela para ablandar a las enfadadas autoridades? Hace algún tiempo, cuando la prensa libre acababa de nacer, tal práctica pudo resultar prudente, la intransigencia prematura podría ser fatal para ella. Pero ahora la prensa popular era una realidad. Su voz se había fortalecido y se escuchaba muy lejos. Precisamente por esto el gobierno empezó la verdadera lucha contra ella, y "la lucha contra cualquier fenómeno es la *primera forma* de su reconocimiento, de su efectividad y fuerza", la respuesta podía ser solo la lucha: "Solo la lucha puede convencer tanto al gobierno como al pueblo —e incluso a la propia prensa— de que la prensa tiene el derecho real y necesario de existir" (2, pág. 167).

Así pues, había que luchar, la prensa libre alemana no tenía otro camino. La *Rheinische Zeitung* tomó la iniciativa. Una vez más dio ejemplo de la táctica: no dejarse sorprender por el enemigo, no permitir que el gobierno repri-

ma a la prensa por motivos escandalosos, pero en realidad poco importantes, sino imponerle la discusión en torno a problemas cardianles, de importancia vital para las más amplias capas de la población. La prensa popular solo puede demostrar su fuerza al gobierno convenciendo al pueblo de que defiende realmente sus intereses. Para vencer es preciso levantar a la lucha a todo el pueblo.

Marx da a conocer al público las desgracias de los campesinos del Mosela

Al iniciar la contraofensiva, Marx, con gran acierto, impone al gobierno el campo de acción: la batalla decisiva se despliega en torno a la situación de los vinicultores del Valle del Mosela, a las causas de su estado calamitoso y las vías para solucionarlo.

El Valle del río Mosela, situado en la Provincia Renana, es famoso por sus viñedos, cuyos frutos dan el vino del Mosela de maravillosa calidad. Sin embargo, la vida insoportablemente dura de los vinicultores de la zona contrastaba con tan generosos dones de la naturaleza. Después de aprobada la ley aduanera de 1834, que levantó la prohibición de importar vinos, el precio de la uva cayó bruscamente. Se hicieron más frecuentes las subastas de los bienes de los campesinos endeudados y arruinados. Mientras tanto, el gobierno continuaba cobrando celosamente los impuestos, reprimiendo las protestas

por tal situación. Las calamidades de los campesinos del Mosela permanecían al margen de la atención pública.

Sin temer la ira del monarca, Marx fue el primero en dar a conocer a la opinión pública estos hechos y criticó de manera rotunda todo el sistema administrativo. El 12 y 14 de diciembre insertó dos artículos de Coblenz, corresponsal del periódico en Mosela, escritos en un tono duro, destinado a llamar la atención sobre las penosas condiciones de los campesinos de dicha región: "¿Acaso el pobre vinicultor, atribulado por diversas calamidades, no tiene derecho a señalar abiertamente el mal principal que lo lleva a vivir en extrema miseria? ¿No tiene derecho a exigir que le liberen y liquiden a los vampiros que hace tanto tiempo chupan la sangre de su corazón?... *La situación desolada de los vinicultores ha sido puesta en duda* en las altas esferas durante mucho tiempo, y su grito de alarma era tomado por un chillido cínico". Se trataba, pues, de una directa acusación contra el gobierno.

Dos rescriptos del presidente

En respuesta a estos artículos, von Schaper, presidente de la provincia, se dirigió al diario con dos rescriptos. Negó la afirmación de que el pedido de ayuda de los vinicultores fuera considerado cínico chillido en las altas esferas, y exigió señalar los casos cuan-

do las autoridades impidieron que se discutiera en público la difícil situación de los habitantes del territorio de Mosela. A continuación ofrecía al periódico presentar abiertamente "el mal principal que lleva a los vinicultores a la extrema miseria", así como nombrar con toda precisión "a los vampiros que chupan la sangre de su corazón... para comenzar su persecución" y procurar en lo posible "ofrecer el medio apropiado para remediar la penosa situación de los vinicultores" (cit. de 70, pág. 353). Por último, Schaper exigía nombrar la comunidad, cuyos miembros, según el corresponsal, poseyendo magníficos recursos forestales, en la práctica no podían utilizar el bosque para sus necesidades.

El 18 de diciembre la *Rheinische Zeitung* publicó estos rescriptos del presidente, encomendando a Coblenz, autor de los artículos, preparar la respuesta. Aquella resultó ser una tarea muy difícil para Coblenz, y la emprendió el propio Marx.

Idea revolucionaria de la "Justificación..."

La serie de artículos de la *Justificación del corresponsal del Mosela* fue escrita entre el 1 y el 20 de enero de 1843; Marx concibió su idea general a fines de diciembre de 1842 y principios de enero de 1843, o sea, cuando se manifestó la necesidad de una guerra abierta contra el gobierno. Por eso, era imposible responder

ahora a Schaper simplemente objetando de manera convincente y digna todos los puntos de la acusación, tal como se hizo en noviembre. Ahora la tarea era distinta desde el principio: *convertir la controversia con el presidente en discusión popular sobre las bases del Estado prusiano.* El propio intento de mostrar, por medio de un análisis plurifacético de las calamidades de los vinicultores del Mosela, el carácter antipopular del régimen político prusiano, independientemente del resultado de este intento, constituye un mérito notorio de la redacción de la *Rheinische Zeitung* ante el pueblo alemán.

La respuesta a Schaper no fue sino un pretexto que permitió formular la acusación contra el Estado en forma de justificación del corresponsal del Mosela. La forma determinó la estructura del artículo, y la enumeración de sus partes se corresponde con los puntos fundamentales de las acusaciones de Schaper: 1) distribución del material forestal en las comunidades rurales; 2) obstáculos para discutir libremente en la prensa la situación de los campesinos del Mosela; 3) las llagas del territorio del Mosela: descripción directa de la propia penuria de los campesinos y el proceso histórico del problema, incluyendo la perniciosa política del gobierno como causa de las calamidades de los campesinos; 4) los vampiros del territorio del Mosela (ahí debía tratarse de los grandes propietarios, dueños de enormes viñedos y comerciantes al por mayor de la vid, que explotaban sin piedad a los pe-

queños viticultores); 5) proposiciones referentes a las medidas para aliviar la situación.

Ensayo de investigación social concreta

Para hacer realidad esta idea se precisaba de una labor minuciosa de recopilación y estudio de todo tipo de datos. El 3 de enero de 1843 en la *Rheinische Zeitung* apareció una nota diciendo que la respuesta al presidente se retrasaba "por la necesidad de efectuar muchas investigaciones complementarias" (16, pág. 292).

Por cuanto se trataba de la respuesta a un representante oficial, se puso especial atención a la selección de *documentos oficiales*. Entre ellos figuraban: decretos, instrucciones y otras disposiciones del gobierno y de los organismos estatales locales; un informe sobre las negociaciones entre el Ministerio de Finanzas, las autoridades gubernamentales del distrito de Tréveris y la directiva de la Sociedad para el desarrollo de la vinicultura en los territorios del Mosela y del Sarre (distrito de Tréveris); el protocolo de la reunión de uno de los organismos comunitarios; solicitudes individuales y colectivas de los pobres para aliviar su situación y las respuestas de las autoridades; datos de diarios y publicaciones científicas.

Para confirmar los datos oficiales la redacción usó "diversas cartas explicativas unas de otras" (2, pág. 189), es decir que para investigar

el caso se utilizaron también *documentos personales.*

Junto con ello, se obtuvieron *datos de una encuesta* realizada a un número considerable de personas; testimonios de entrevistas de altos representantes de la administración con funcionarios de las localidades y de enfrentamientos de los funcionarios con los campesinos.

Posteriormente el presidente Schaper expuso sus impresiones sobre la tercera parte de la *Justificación...* de Marx, de la siguiente manera: "Resulta que cuando el autor presentó a la censura el artículo *Las llagas del Mosela,* había recorrido previamente la mayor parte del valle, recogiendo datos sobre conflictos ocurridos, aclarados y olvidados hace mucho entre los funcionarios y los habitantes, para sacarlos ahora a la luz y presentarlos como ejemplos de opresión de la población del Valle del Mosela" (cit. de 101, pág. 42).

Según F. Engels, C. Marx "de ningún modo pudo dedicarse personalmente a reunir esta clase de materiales" (15, pág. 392). Sin embargo, fue el autor de la idea de buscar datos. Hablando en términos modernos, realizó una investigación social concreta.

Ahora Marx estudiaba los hechos no solo para ilustrar, sino para seguir desarrollando el propio método de investigación. Subraya: "...queremos construir toda nuestra exposición solo *con hechos* e intentamos, en la me-

dida de lo posible, expresarlos en forma generalizada... (2, pág. 199).

El material económico, político y jurídico concreto penetra profunda y orgánicamente toda la investigación de Marx sobre la situación de los campesinos del Mosela, y los elementos materialistas que se van acumulando en las concepciones de Marx en el curso del año 1842 minan considerablemente sus representaciones idealistas anteriores.

Naturaleza objetiva de las relaciones

La orientación de Marx hacia el materialismo se expresa ante todo en su comprensión del carácter objetivo de las relaciones sociales. "Al investigar los fenómenos de la vida estatal —escribía—, se cede muy fácilmente a la tentación de olvidar *la naturaleza objetiva de las relaciones* y explicar todo *por la voluntad* de los personajes. Sin embargo, existen *relaciones* que determinan las acciones tanto de personas particulares como de los representantes del poder por separado, y que son tan independientes de ellos como la propia respiración. Sustentando desde el principio este punto de vista objetivo, no intentaremos buscar por turno la buena o mala voluntad en una u otra parte, sino que veremos la acción de las relaciones objetivas allí donde a primera vista parece que solo actúan personajes" (2, págs. 192-193).

Este principio metodológico es un importante avance en el camino del desarrollo filosófico de Marx aunque, en realidad, la demanda de partir de la naturaleza objetiva de las relaciones por sí sola no conduce fuera de los límites del idealismo. Pero, de hecho, Marx en la *Justificación...* presta atención principal a las relaciones *materiales* por su naturaleza, aun cuando no las destaca como tales y, menos aún, considera que el papel definitivo lo desempeñan precisamente las relaciones de producción. Considera que existen tres clases de relaciones que, según él, son objetivas: las relaciones entre la esfera de intereses privados y el Estado (esfera del interés general); las relaciones dentro del "organismo administrativo"; el estado de la prensa y de la opinión pública. Analizaremos en detalle cada uno de estos tipos de relaciones.

Según Marx, la difícil situación del territorio del Mosela es un estado *complejo,* en el que "es preciso distinguir, como mínimo, *dos* aspectos: el particular y el estatal; pues así como es imposible concebir el territorio del Mosela al margen del Estado, es imposible imaginar su difícil situación al margen de las condiciones de la administración estatal. Precisamente *la relación recíproca* de estos dos aspectos conforma la situación *real* que se vive en la zona" (2, pág. 193).

En sus artículos anteriores Marx ya había estudiado uno de los aspectos de esta relación recíproca (relación entre la esfera de intereses privados y *el Estado)*, concluyendo que el interés de la propiedad privada tiende a subordinar al Estado. Pero ahora chocó con una calamidad, que de calamidad de personas particulares se convierte en calamidad estatal. Dedica la atención principal al análisis de otro aspecto de la relación: la actitud *del Estado* hacia la esfera de intereses privados.

Marx contempla esta actitud sobre un ejemplo fijado en los documentos: el gobierno del distrito de Tréveris, en respuesta a las quejas de los vinicultores del Mosela, encargó a uno de sus funcionarios ocuparse de investigar el motivo esencial de estas quejas. El funcionario concluyó que la situación no era tan grave, y si últimamente había empeorado, era por culpa de las propias personas que se quejaban. No obstante, las cifras muestran que en realidad la situación era distinta. Resulta, pues, que no eran las personas particulares las que habían falseado la realidad, sino el funcionario público. La causa de este falseamiento radica, según Marx, en las relaciones existentes *dentro* del aparato estatal ("organismo administrativo").

Marx señala que en el aparato estatal prusiano las relaciones internas se rigen por la jerarquía burocrática. Su principio fundamental —como el de todo organismo jerárquico— es la división en grupos de personas bien definidos; cada uno ocupa un lugar específico en la pirámide jerárquica, se subordina a los grupos superiores y exige, a su vez, subordinación invariable de los inferiores. Todo funcionario, al ser designado, entra a formar parte de un grupo cuyas actividades se rigen por principios determinados ya antes desde arriba. No puede cambiar estos principios, debe limitarse a aplicarlos cambiando, si lo exigen los propios principios, únicamente los objetos de administración.

Tales son las leyes internas de la jerarquía burocrática, que unen con gran firmeza en un todo íntegro los elementos del mecanismo burocrático. Estas leyes son refrendadas por una *teoría* que las justifica, "de acuerdo con la cual los ciudadanos del Estado se dividen en dos categorías: ciudadanos activos y conscientes que gobiernan, y ciudadanos pasivos e inconscientes que son gobernados..." (2, pág. 202). Un elemento importante de esta teoría es la opinión de que los jefes siempre saben todo mejor. "Los gobernadores, supuestamente, pueden ver mejor en qué medida los bienes del Estado se ven amenazados por diversos peligros, y se les debe reconocer de antemano una

comprensión más profunda de las relaciones recíprocas del todo y sus partes en comparación con la que tienen las propias partes" (2, pág. 206).

Ello se corresponde, en realidad, con la filosofía hegeliana del derecho, la cual consideraba, precisamente, que el pueblo constituye la parte de miembros del Estado "*que no sabe lo que desea*". Solo "los altos funcionarios del Estado poseen necesariamente una comprensión más vasta y profunda de la naturaleza de las instituciones y necesidades del Estado" (57, pág. 324). Así, en este punto Marx revela las raíces sociales de la filosofía hegeliana del derecho como filosofía de la burocracia prusiana.

Las leyes de la jerarquía burocrática con su aureola de santidad teórica son el fundamento real que determina la actitud hostil de los funcionarios hacia el organismo gobernado, es decir, hacia la población marginada del aparato burocrático.

Cuando el funcionario recibe una queja sobre desórdenes en el terreno que administra, ya, en virtud de su situación en el sistema de administración estatal, no puede dudar de los principios generales de esta administración y, por lo tanto, debe suponer que él *personalmente* es culpable de la mala administración. Sin embargo, se siente con razón seguro de su honestidad (para esclarecer mejor el asunto, Marx presupone en todas partes una actitud honesta de los funcionarios hacia sus obligacio-

nes) y por eso puede desconfiar solo de la honestidad del propio demandante. Cuanto más honesto es el funcionario, tanto más debe desconfiar de la honestidad de los demandantes. Los hechos aducidos por Marx muestran que el funcionario actúa en realidad respecto a los demandantes como *"parte hostil*... En lugar de utilizar el material que le ofrecen, trata de rechazarlo" (2, pág. 199).

El demandante insatisfecho puede apelar a una instancia superior. Pero también las autoridades administrativas superiores están firmemente convencidas de la validez de los principios generales, y se fían más de sus funcionarios que de sus gobernados. Además, la instancia suprema se rige por apreciaciones tradicionales respecto a la situación de diversos territorios, y éstas le impiden al funcionario ver la situación real. El prestigio de esta realidad burocrática es tan alto que incluso la realidad verdadera, clara como el día, le parece al funcionario más ilusoria que la reconocida según las normas oficiales.

En consecuencia, independientemente de las buenas intenciones de algunas personas, la actitud de los funcionarios y de todo el aparato burocrático hacia la población se caracteriza, en lo fundamental, en que "de una parte, él considerará que la situación no es tan grave, y de otra incluso si llega a considerarla grave, buscará las causas *fuera* de la esfera administrativa, o en los fenómenos de la naturaleza

que no dependen de la voluntad humana, o en las condiciones de vida particular que no dependen de la administración, o también en las casualidades que no dependen de nadie" (2, pág. 202).

Deducción revolucionaria

Pero la población no puede estar satisfecha de ningún modo con este tipo de administración. El concepto de población, según Marx, no incluye a holgazanes o derrochadores, sino a personas laboriosas, ahorradoras, etc., es decir, respecto a las personas particulares hace la misma clasificación que de los funcionarios. Al ver que la situación real se contradice con el cuadro pintado en las oficinas burocráticas, y que sus argumentos son rebatidos constantemente por los funcionarios, las personas particulares comienzan, a su vez, a sospechar de la parcialidad de los funcionarios, quienes tratan de negar, por todos los medios, cualquier tipo de desorden con tal de no cargar con la responsabilidad por él.

Por esta razón surge un *conflicto* muy agudo *entre los gobernantes y la población:* "...el funcionario reprocha a los particulares el elevar sus asuntos privados a nivel de interés público, en tanto que los particulares reprochan al funcionario el hacer descender el interés público al nivel de asunto particular suyo, de tal modo que las demás personas resultan margi-

nadas de la participación en la vida estatal" (2, pág. 200).

Compartiendo la teoría sustentada por los propios funcionarios, de que los jefes saben y pueden todo, las personas particulares exigen que los funcionarios muestren su sabiduría y omnipotencia en la práctica, ayudando a la población a superar las dificultades de la vida. Y los funcionarios no pueden hacerlo.

Así pues, *"la situación calamitosa del territorio del Mosela* es al mismo tiempo *situación calamitosa de la administración"* (2, pág. 205). Esta deducción es la más revolucionaria hecha hasta entonces públicamente por el joven Marx. Para prepararla necesitó exactamente un año.

Al criticar la instrucción sobre la censura, Marx expresó por primera vez la idea de que es preciso sustituir no a las personas, sino las instituciones, refiriéndose al organismo de censura. Luego demostró la inconsistencia de los landtage (las Dietas) y de las comisiones estamentales. Y llegó a la conclusión generalizadora sobre la desastrosa situación reinante en todo el sistema administrativo.

Aprovechó los numerosos hechos para "revelar, en *la voluntad* de los personajes que actúan, la poderosa influencia de *las relaciones* generales" (2, pág. 212) y decir a sus lectores en un periódico controlado por la censura que la causa de sus desgracias no es la crueldad de los funcionarios o de los organismos del poder, sino la manifestación de la crueldad de todo

el sistema de relaciones presentes. Estas relaciones precisamente son fuerzas universales e invisibles, que obligan a los funcionarios o a los organismos del poder a cometer actos de crueldad, a primera vista arbitrarios. Por eso hay que luchar no contra unos funcionarios u organismos de poder determinados, sino *contra todo el sistema de relaciones sociales existentes.*

La prensa y sus leyes

Marx estima posible liquidar el conflicto entre el Estado prusiano y la mayoría de la población del territorio del Mosela con ayuda de un "tercer elemento" que sea político sin ser oficial, y que sea civil sin estar ligado a intereses privados. "Este elemento adicional con *la cabeza de ciudadano del Estado* y con *corazón cívico* es *la prensa libre*. En el terreno de la prensa los gobernantes y los gobernados tienen las mismas posibilidades de criticar sus principios y demandas, pero no en los límites de relaciones de subordinación, sino sobre derechos paritarios, como *ciudadanos del Estado,* pero ya no *personalidades individuales,* sino *fuerzas intelectuales,* intérpretes de concepciones racionales" (2, pág. 206).

¿De qué modo puede desempeñar la prensa su función social?

Para responder a esta pregunta volveremos no solo a la *Justificación del corresponsal del Mosela,* sino directamente a la anterior polémi-

ca de Marx a raíz de la prohibición de la *Leipziger Allgemeine Zeitung*. En ella, Marx formuló la premisa necesaria para resolver esta tarea: "...para que la prensa pueda cumplir su cometido, es preciso ante todo que no se le dicte nada desde fuera, que se le reconozca lo que reconocemos incluso a una planta, a saber: que tiene sus propias *leyes internas*, de las que no puede y no debe ser privada arbitrariamente" (2, pág. 169).

Por ser la prensa expresión del espíritu popular que posee una compleja estructura (comprende la conciencia científica y común, pensamientos teóricos y datos empíricos, etc.), es también un todo complejo. Dentro de ella debe existir *la división del trabajo* entre sus diversos organismos: cada periódico debe definir sus particularidades, sus temas y la metodología para abordarlos, así como sus lectores. En uno de ellos (digamos, en la *Rheinische Zeitung)* pueden prevalecer los intereses de la ciencia política, en otro (por ejemplo, en la *Leipziger Allgemeine Zeitung),* los intereses de la práctica política, en uno predomina el interés por las nuevas ideas, en otro, por los nuevos hechos, etc. "Solamente en el caso de que los elementos de la prensa popular obtengan la posibilidad de desarrollo libre, independiente y *unilateral* y se formen como organismos separados, y se cumpla esta condición, puede formarse una prensa popular de gran calidad, es decir, una prensa popular que reúne armó-

nicamente todos los elementos *auténticos* del *espíritu popular*. Entonces cada periódico encarnará el verdadero espíritu moral, igual que cada pétalo de la rosa encarna su aroma y su alma" (2, págs. 168-169).

El trabajo también debe ser dividido entre los diversos corresponsales. Ellos son partículas del complejo organismo de la prensa, en el que escogen con libertad una función determinada. Uno preferirá, por ejemplo, opinar sobre la calamitosa situación de los vinicultores, extrayendo sus datos de la comunicación directa con éstos. Otro se ocupará de su historia, el tercero deseará analizar los medios necesarios para solucionarla, teniendo derecho a abordarla a escala local o estatal.

Esta peculiaridad no se deriva de las diferencias puramente individuales (tales como la fuerza del talento, las singularidades del estilo, del lenguaje, etc.) que, a propósito, siempre existen, sino de las diferencias entre los corresponsales, en las que se expresan distintos aspectos de la opinión pública sobre el objeto discutido. Por ello Marx considera que de la propia esencia de la prensa se deriva su *carácter anónimo,* que precisamente convierte el periódico "de punto de reunión de muchas opiniones individuales en un organismo de *razón única*" (2, pág. 189). El carácter anónimo contribuye a una mayor libertad e imparcialidad no solo del autor, sino también del público. El público, exento de la influencia del nombre

del autor, de su posición en la sociedad, prestigio, etc. centra la atención no en *quién* habla, sino en *el asunto* tratado.

Es preferible no nombrar en los artículos a los funcionarios y personas particulares, porque la prensa ha de mostrar el estado general de las cosas y no denunciar a determinadas personas. Claro que puede haber excepciones de este principio, cuando de otro modo es imposible prevenir el mal social o cuando en toda la vida social predomina la publicidad y la noción de denuncia ha perdido su sentido específico.

Como resultado, "en el vivo movimiento de la prensa se abre *toda la verdad como un todo*. Primeramente este todo se presenta en forma de diversas opiniones que se desarrollan simultáneamente y que reflejan —sea premeditada o casualmente— uno de los aspectos de los fenómenos. Pero, al final, con esta labor, la prensa solo ha preparado para uno de sus participantes el material del que éste crea un todo *único*. Así, la prensa, paso a paso, por medio de la división del trabajo, muestra toda la verdad no como si una sola persona hiciera todo, sino que cada miembro de esta multitud realiza algún pequeño trabajo" (2, pág. 188).

En contraposición a las leyes de la jerarquía burocrática, las leyes internas de la prensa libre son democráticas por su propia esencia. Por ello, sobre su base en la esfera de la prensa se realiza un proceso creador que sirve

para enriquecer a la opinión pública con una nueva interpretación más profunda e integral sobre diferentes temas. "La 'prensa libre' crea la opinión pública en la misma medida que ella es fruto de la opinión pública" (2, pág. 206).

La prensa influye tanto en la razón como en los sentimientos del pueblo. Por ello no solo habla utilizando un lenguaje tranquilo de la crítica teórica, sino también un lenguaje lleno de pasión de la propia vida. La voz severa de la pobreza popular no es alterada en la prensa libre por las leyes de la jerarquía burocrática, sino que llega a todos tal como es, haciéndose oír.

"Cadenas exteriores para la libertad de prensa"

Pero en el Estado prusiano la prensa experimenta una gran influencia de las leyes jerárquicas burocráticas. El principal vehículo de esta influencia es la censura.

A diferencia de sus artículos anteriores, Marx presta ahora atención no solamente a la influencia de la censura en la prensa central y, en general, en la "prensa grande", sino también en la local, cuya situación es especialmente difícil. Se trata, pues, de que los jefes de los distritos, los *landrat,* ejercen las funciones de censores en las cabeceras de sus distritos. Este deseo plausible de la administración de ahorrar a cuenta de los censores de la pren-

sa local deviene un verdadero desastre para ésta. El censor más quisquilloso es mejor para un periódico local, pues no es designado por las autoridades locales y por eso considera con mayor imparcialidad el tratamiento de los acontecimientos del lugar. Mientras que cuando las funciones del censor las ejecuta el *landrat,* cuya gestión administrativa, igual que la de todos los organismos subordinados a él, constituye precisamente el objeto más importante de la prensa local, éste resulta ser juez en su propia causa. De ahí se deduce que "la existencia misma de los *landrat-censores* es fundamento suficiente para que no exista prensa libre local" (2, pág. 213).

En cuanto al papel general de la censura, Marx escribe: "... la censura, manifestando extraordinaria aprensión, se ha convertido en cadenas *exteriores* para la libertad de prensa; junto con ello crece el encadenamiento *interior* de la prensa, la cual ha perdido valor y renuncia incluso a la aspiración de elevarse por encima del nivel sensacionalista; en fin de cuentas, el propio pueblo ha perdido *el interés por los asuntos patrios* y *el sentimiento nacional,* es decir, se han perdido los elementos que no solo constituyen las fuerzas creadoras de la prensa que expresa sincera y públicamente su opinión, sino asimismo las únicas premisas para que esta prensa pueda desplegar sus labores y merecer el reconocimiento del pueblo; este reconocimiento es el ambiente vital

para la prensa, sin él está condenada a arruinarse completamente" (2, pág. 209).

La censura al encadenar la prensa ha estrangulado la voz severa de la miseria popular. Por ello la miseria no ha dejado de existir, sino que se ha convertido en un gran desastre, del que no ven salida ni el gobierno ni el pueblo. O sea que la función social de la censura consiste en causar perjuicio a los intereses del pueblo, y, en última instancia, también al propio gobierno.

Marx quebranta la censura

Es sorprendente que Marx haya logrado publicar palabras de denuncia tan apasionadas contra la censura y el gobierno no en un periódico ilegal destinado a un círculo estrecho de revolucionarios, sino en un diario controlado por la censura, que para entonces contaba con miles de lectores. ¿Cómo lo logró?

El primer censor con quien se tuvo que enfrentar Marx, en su cargo de director, fue el *polizeirat* Dolleschall (consejero policial). Se trataba de una persona incapaz de oponerse al intelecto de Marx y que cedía de manera constante en las discusiones respecto a determinados trozos que se disponía a tachar. Un mes después, el 16 de noviembre de 1842, el presidente Schaper comunicaba a los altos funcionarios para asuntos de la censura lo siguiente:

Dolleschall ha mostrado últimamente tantas veces su incapacidad de ser censor de un periódico de tendencia tan funesta como la *Rheinische Zeitung*, que me veo apremiado a desear su más rápida sustitución por alguien más capaz" (cit. de 70, pág. 352). Desde el 1 de diciembre asumió este cargo el asesor Wietaus. Era un hombre culto e, indudablemente, más capaz que el censor anterior. Pronto Marx logró "reeducar" a Wietaus de manera que éste dejó pasar primero los artículos del corresponsal del Mosela y luego los artículos de Marx contra la prohibición de la *Leipziger Allgemeine Zeitung*.

Esta vez se alarmaron los propios ministros. El 13 de enero uno de ellos escribió a Schaper: "La prohibición de la *Leipziger Allgemeine Zeitung* es discutida sin cesar en la *Rheinische Zeitung* de un modo que no solo contradice nuestra disposición del 29 del mes pasado, sino que, hablando en general, sin calificaciones especiales, muestra una falta de tacto del nuevo censor, que no esperábamos de él" (70, pág 358).

El siguiente descuido de Wietaus —el permiso para publicar la *Justificación del corresponsal del Mosela*—, hablando con objetividad, no fue culpa, sino desgracia del censor, porque no podía prohibir al periódico publicar la respuesta al presidente Schaper, que éste desde hace mucho esperaba. El éxito de la táctica de Marx consistía precisamente en que

sabía esgrimir contra sus enemigos las exigencias que ellos mismos planteaban. En cuanto a las diferentes tesis de los artículos publicados, Wietaus se vio obligado a ceder ante el empuje intelectual de Marx, igual que antes cedió Dolleschall. Dos censores resultaron vencidos en la lucha en el curso de tres meses. Más tarde Marx recordaba con orgullo que el diario por él dirigido "quebrantó la fuerza de la censura prusiana" (12, pág. 419).

Prohibición real

Sin embargo, la *Rheinische Zeitung* no era tan fuerte como para quebrantar la fuerza del rey de Prusia. El 19 de enero se reunió el Consejo de Ministros bajo la presidencia de Federico Guillermo IV y decidió cerrar la *Rheinische Zeitung* a partir del 31 de marzo.

El 21 de enero los ministros para asuntos de la censura publicaron un rescripto especial, exponiendo las razones para prohibir la *Rheinische Zeitung*, en los siguientes términos: "En el periódico predominaba evidentemente el deseo de atacar los propios cimientos del régimen estatal, desarrollar teorías tendentes a conmover el principio monárquico, provocar con mala intención la desconfianza de la opinión pública respecto a las medidas del gobierno, indisponer entre sí a diferentes estamentos populares, suscitar el descontento frente al orden legal

existente, estimular tendencias muy hostiles hacia las potencias aliadas (cit. de 16, pág. 295)*.

Prometeo encadenado

Marx evaluó de inmediato la prohibición del periódico como prueba de reconocimiento oficial de su fuerza real, pero le dolía pensar que era imposible continuar esta importante labor. "No me sorprendió todo esto —escribió a Ruge el 25 de enero—. Usted conoce mi opinión sobre la instrucción de la censura desde el comienzo. Todo me parece consecuente; en la prohibición de la *Rheinische Zeitung* veo cierto *progreso* de la conciencia política y por tanto abandono la empresa. Además, empezaba a asfixiarme en esa atmósfera. Es repugnante permanecer bajo el yugo incluso en aras de la libertad; es repugnante tener que actuar con pinchazos de alfiler en lugar de pelear con garrotes. Estoy harto de la hipocresía, estupidez, burda arbitrariedad, harto de la necesidad de adaptarme, fingir, conformarme, tener en cuenta cada observación insignificante. O sea que el gobierno me ha devuelto la libertad" (11, pág. 372).

---

* Este "motivo extranjero" surgió a raíz de que el 4 de enero se publicó en la *Rheinische Zeitung* un artículo dirigido contra los intentos del zarismo ruso de intervenir en los asuntos alemanes, el cual provocó protestas por parte del gobierno del zar.

Marx cumplió su decisión de abandonar la empresa pero no de inmediato. Consideró necesario participar directamente en la lucha para que se suspendiera la decisión de prohibir el diario y continuó dirigiéndolo casi dos meses más.

Durante este tiempo Marx permaneció verdaderamente en la posición de Prometeo encadenado. El gobierno no solo fijó la fecha de cierre del periódico, sino que lo colocó para el plazo restante en condiciones extraordinarias incluso para un Estado policiaco como Prusia. Como Prometeo cuando sustrajo el fuego a los dioses para dárselo a los hombres fue encadenado a una roca por el Zeus airado, la *Rheinische Zeitung,* al alzar su voz en defensa de las masas desposeídas en el sentido político y social, fue colocada por el rey prusiano bajo el yugo de una doble censura. El censor Wietaus fue sustituido por el joven funcionario berlinés Saint Paul, que cumplía con extremo celo sus obligaciones, y después de él, en calidad de otro censor, controlaba el diario von Gerlach, el presidente nombrado por el gobierno en Colonia. De modo que la dirección del periódico perdió la posibilidad de seguir en él una línea política de principios. Encadenada de pies y manos, intentaba con gran valor continuar la lucha *al margen de las planas del periódico.* Podía, por ejemplo, prepararse una respuesta rotunda al rescripto ministerial, tal como se hizo en noviembre de 1842; de las

notas de Marx en las márgenes de este rescripto se ve que esta vez también podía rebatir los argumentos de los ministros contra la *Rheinische Zeitung* y aprovecharlos en su favor. Escribió, por ejemplo, rechazando una de las acusaciones:

"El reproche de deseo de 'suscitar el descontento con el orden legal existente', formulado en esta forma imprecisa, no puede considerarse siquiera como reproche.

El gobierno también ha procurado provocar descontento frente al orden legal existente, digamos, descontento con las viejas leyes prusianas del matrimonio. Toda reforma de la legislación y su revisión, todo progreso se funda en tal descontento.

Puesto que el desarrollo legal es inconcebible sin el desarrollo de las leyes; puesto que el desarrollo de las leyes es inconcebible sin la crítica de las leyes; puesto que toda crítica de las leyes provoca en los ciudadanos inconformidad entre la mene —y, por consiguiene, también el corazón— y las leyes vigentes; puesto que esta inconformidad se percibe como descontento, la participación leal de la prensa en el desarrollo del Estado es imposible cuando se encuentra privada del derecho a suscitar el descontento por el orden legal existente" (16, pág. 298).

Pero dadas las nuevas circunstancias, no se trataba de hallar solo argumentos teóricos, sino de oponer al acto gubernamental acciones po-

líticas reales de las más amplias capas de la población. En enero de 1843, la *Rheinische Zeitung* contaba con 3.400 suscriptores, de los cuales tres cuartas partes no eran de Colonia: se difundía ampliamente en toda Prusia y fuera de sus límites. En la lucha por conservar el periódico, la redacción contaba ante todo con la manifestación eficaz de esta influencia. Y en efecto, ninguna prohibición de un órgano de la prensa había suscitado una ola de protestas y peticiones tan extraordinariamente amplia para Prusia, como ocurrió con el caso de la *Rheinische Zeitung*.

El 30 de enero, diez días después de ser promulgado el decreto sobre su prohibición, en una reunión celebrada en Colonia se aprobó una petición al rey para que anulara el decreto. La petición se imprimió secretamente, y fue pasando de mano en mano. Reunió unas mil firmas, y el 18 de febrero fue enviada a Berlín. Llegaron además peticiones análogas enviadas de otras ciudades y localidades de la Provincia Renana: de Aachen, Barmen, Wesel, Gütersloh, Dusseldorf, Löppen, Red, Rensdorf, Tréveris. En total, unos 2 mil renanos expresaron en forma escrita su protesta por el cierre del periódico.

Las peticiones procedían no solo de las ciudades, donde expresaban preferentemente los ánimos de los intelectuales radicales, sino también de localidades rurales: ésta era la voz de los campesinos pobres. 52 vinicultores po-

bres de Bernkastel, Trarbach y los alrededores (¡el territorio del Mosela!) escribieron en su petición: "No sabemos si la *Rheinische Zeitung* propagaba falsedades o desacreditaba a las autoridades. Pero sabemos que de nuestra región y de nuestra situación decía solo la verdad y esta verdad ahora ha sido acallada" (120, pág. 144). Afirmaban, además, que si el diario había sabido exponer con justicia la situación, cabía esperar que, si no le hubieran molestado, podría ofrecer con la misma sagacidad las medidas para acabar con la miseria.

Los ricachones del campo ocuparon, significativamente, una posición contraria. Temiendo ser sospechosos de avenencia con la petición de los 52 pobres, 30 vinicultores acomodados de Trarbach mandaron una contrapetición, declarando que no aprobaban la actuación de la *Rheinische Zeitung* la cual "aspira a derribar los pilares del Estado cristiano" (120, pág. 145).

Los ánimos de la burguesía renana urbana eran parecidos. Un rico mercader, Peill, escribió: "La *Rheinische Zeitung* criticaba acerbamente y se burlaba de todo lo existente; intentaba incitar al pueblo contra el Estado y el gobierno" (11, pág. 140)*.

---

* Muchos de los hechos citados de la lucha en torno a la prohibición de la *Rheinische Zeitung* se hallan reunidos en el libro *Cartas y actas de la historia del movimiento político de 1830-1850 en la Provincia Renana,* publicado por J. Hansen en 1919 (117).

Esta postura de la gran burguesía urbana y rural le permitió al gobierno oponer unas peticiones de la "población" a otras y dejar, en realidad, sin respuesta todas las protestas, enterrándolas en los archivos del Ministerio del Interior.

Muchos gerentes del periódico abrigaban la esperanza de que el asunto se remediaría y solo faltaría suavizar el tono de los materiales publicados y prometer al gobierno que en el futuro no se llegaría a los "extremos". De ahí que Marx, como director del periódico, estaba presionado no solamente por fuerzas exteriores, sino también por las internas. No estaba dispuesto en absoluto a modificar los principios del periódico y, tratando de demostrar al mismo tiempo que las ilusiones mencionadas eran falsas, Marx resolvió tomar sobre sí toda la responsabilidad por la política de la *Rheinische Zeitung*.

Hasta ahora Marx no había publicado ningún artículo firmado con su propio nombre, por eso era conocido solo por un reducido círculo de personas de espíritu radical. Inclusive el gobierno ignoraba su verdadero papel en el periódico. Marx decidió entonces adoptar medidas para que su función en el periódico fuese revelada *públicamente*. Primero intentó encomendar esta misión a Heinzen (118, pág. 429), y luego a la redacción de la *Mannheimer Abendzeitung (Diario Vespertino de Mannheim)*. El 28 de febrero de 1848 ésta publicó una no-

ta señalando a Marx como inspirador ideológico de toda la herejía de la *Rheinische Zeitung:* "El Dr. *Marx* es, naturalmente, el director que ha dado al periódico el tinte definitivo... Desde antes de llegar a la redacción, se le conocía por sus artículos sobre la sexta Dieta renana: *De la libertad de prensa* y *De la tala furtiva de bosque*. Los lectores de estos grandes artículos recuerdan aún, claro está, el agudo e incisivo intelecto, la verdadera y admirable dialéctica con la cual el autor parecía hincar los dientes en los razonamientos vacíos de los diputados para después destruirlos desde dentro; no es frecuente hallar una virtuosidad tan apasionada y destructiva de una razón crítica, nunca ha demostrado con tanta brillantez su odio a lo llamado positivo, no lo ha atrapado así en sus redes para ahogarlo... *Marx* dirigió toda la polémica contra el periódico de Augsburgo y contra la *Kölnische Zeitung;* en ésta se puso de relieve todo su arte de polemizar, su consecuencia lógica, su superioridad inconmensurable sobre la mediocridad y la autosuficiencia. En general, se sabe que Marx en la *Rheinische Zeitung* fue polemista por excelencia, y se le atribuye, no sin razón, precisamente la polémica y, además, su mayor parte. Se dice que él fue el autor de la famosa *Justificación del corresponsal del Mosela,* en la que insistió el señor von Schaper, quedando interrumpida a mitad de la palabra porque en ese preciso momento el diario fue

prohibido... En todo caso, en esta *Justificación*... (en la parte que llegó a conocer el público) se descubrió la supremacía del espíritu y, con toda la energía, cierto talento diplomático que llevó la discusión de los hechos a principios teóricos generales y arrojó de este modo una luz resplandeciente sobre los hechos debatidos" (26, págs. 152-153).

Para estar más seguro, Marx hizo difundir información análoga por canales *secretos* gubernamentales, empleando con este propósito... al censor Saint Paul. El nuevo censor, después de "varias charlas exhaustivas" con Marx, comunicó lo siguiente a Bitter, consejero gubernamental: "El Dr. Marx es indudablemente el centro doctrinario, la fuente viva de las teorías del periódico; yo le he conocido, está dispuesto a morir por sus opiniones que se han convertido en convicciones" (26. pág. 151).

Una semana después de esta comunicación fechada el 2 de marzo, Saint Paul mandó otra igual.

Centrando así toda la atención del gobierno sobre su persona, Marx salió de la redacción. El 18 de marzo la *Rheinische Zeitung* publicó esta *Declaración:* "El abajo firmante declara que desde el día de hoy, en virtud de *las condiciones de censura existentes,* se retira de la redacción de la *Rheinische Zeitung*. Colonia, 17 de marzo de 1843. *Doctor Marx*" (2, pág. 218). De este modo Marx trató de impedir que los demás colaboradores de la redacción fue-

ran sancionados para facilitarles la lucha por la conservación del diario.

El mismo día Saint Paul comunicó satisfecho a Bitter: "Hoy el viento ha cambiado por completo. El Dr. Marx, el espíritu rector de toda esta empresa, salió ayer definitivamente, y Oppenheim, un hombre bastante moderado en todo y, por lo demás, insignificante, ha ocupado su lugar... Estoy muy satisfecho, hoy he gastado menos de la cuarta parte del tiempo que gastaba antes en la censura" (117, pág. 490). Ya que Marx se había ido, Saint Paul propuso conservar el periódico. "Después del retiro del Dr. Marx —escribió al mismo destinatario—, en Colonia no ha quedado en realidad ninguna persona capaz de mantener el periódico con la misma odiosa dignidad y defender con energía su rumbo" (26. pág. 151).

Un grupo de representantes de los accionistas del periódico se dirigió al gobierno con una solicitud refrendada por miles de firmas pidiendo que el periódico no fuera clausurado. Pero el gobierno se negó a recibirlos y mantuvo su decisión, tal como lo predijo Marx. Esta vez el gobierno fue suficientemente sagaz para comprender que por indiscutible que fuera el papel personal de Marx, en la determinación del contenido del periódico, bajo su dirección la redacción se había convertido en un organismo íntegro, con firmes principios de trabajo. Estos principios, así como la plantilla

de corresponsales educados por Marx no podían desaparecer de la noche a la mañana.

La redacción de la *Rheinische Zeitung*, al quedarse sin Marx, demostró que seguía fiel a las tradiciones de su director. En el último número del diario, que salió el 31 de marzo de 1843, se dirigió a sus lectores con una digna palabra de despedida:

DESPEDIDA

Hemos llevado con honor la bandera de la libertad,
Y cada tripulante ha cumplido con su deber.
El viaje ha sido maravilloso,
Y no nos arrepentimos de él.
No tememos la ira de los dioses
Al recoger velas.
También Colón primero fue despreciado,
Y luego vio el Mundo Nuevo.
Alguna vez en otra nave
Veremos a los amigos que nos inspiraron,
Y enemigos que presentaron batalla.
Cuando todo se viene abajo, el valor queda intacto.

Capítulo 2

A TRAVES DE LA CRITICA DE HEGEL, HACIA UNA CONCEPCION CIENTIFICA DEL MUNDO

La primera mitad de 1843 fue para los radicales alemanes, en primer lugar, para los jóvenes hegelianos un período de dolorosa revisión de valores. El brusco viraje del gobierno prusiano hacia la reacción, la derrota de la prensa alemana libre destrozaron las recientes ilusiones de poder realizar con su ayuda los ideales de un régimen estatal racional. Puesto que esas ilusiones constituían entonces el eslabón principal que unía diversas corrientes de los jóvenes hegelianos, al perderse, se deshizo todo este movimiento filosófico-político. La crisis del movimiento, que venía madurando desde finales de 1841, se hizo evidente.

Enseñanzas de la derrota

Autoaislamiento de los "Libres"

Los "Libres" fueron los que reaccionaron con mayor fuerza ante la nueva situación. Descubrieron con gran sorpresa que sus frases revolu-

cionarias no habían hecho mella alguna en el mundo circundante. Por supuesto, el contenido de sus ideas comprendía cierto aspecto progresista. No por casualidad Marx y Engels habían actuado hasta hace poco en alianza con ellos. Pero las vastas capas de la población no hacían suyo este contenido; la conciencia social se desarrollaba por leyes distintas de las que se imaginaban los "Libres". Resultó que no bastaba simplemente defender una idea justa, se debía saber cuál era el mejor método para llevarla a la conciencia social, hacerla patrimonio de las masas y hallar medios persuasivos para su argumentación. En realidad, esto fue lo que indicó Marx a los "Libres" polemizando con ellos. Pero no lo comprendieron. Si las masas no perciben las ideas de la filosofía de la autoconciencia elaboradas por personalidades de pensamiento crítico precisamente para las masas, resulta pues, razonaban los "Libres", que estas masas son los auténticos y más peligrosos enemigos del "espíritu". Así los "Libres" renunciaron a su propio pasado ideológico y político. Por ejemplo, Bauer criticó enfáticamente el punto de vista de la *Rheinische Zeitung* de que la prensa vive y muere no para sí, sino para el pueblo. En su opinión, el periódico "expresó solo su *dependencia* y su *incapacidad* de dirigir el desarrollo de las colisiones sociales" (107, pág. 117). "La autoconciencia del individuo de pensamiento crítico" es, en su opinión, el punto de referencia más alto que

no puede rebajarse hasta "la existencia solo merced al pueblo".

En vez de intentar comprender de manera científica, objetiva y crítica las consecuencias de la derrota del radicalismo en 1842, los "Libres" se equivocaron en el análisis de los resultados del camino recorrido y manifestaron la inestabilidad de sus objetivos vitales: se sintieron profundamente heridos porque las "masas" no los apoyaron. Bajo la influencia de este sentimiento, rebatieron sus anteriores ideales de servicio al pueblo e izaron una nueva bandera, la de la personalidad crítica orgullosa en su soledad. Esta negación radical de las formas masivas objetivas de desarrollo de la conciencia social significaba, a nivel político, la renuncia voluntaria a toda lucha real.

La propia derrota entraña progreso

Marx sacó otras conclusiones al extraer enseñanzas de la derrota del radicalismo en 1842. Pero también su experiencia personal relacionada con este acontecimiento histórico era otra.

Como demócrata revolucionario, fue capaz de comprender mejor en el curso de la lucha sus leyes y hacer virar a la *Rheinische Zeitung* de acusaciones teóricas y abstractas contra el Estado prusiano a acusaciones sobre problemas políticos, sociales y económicos concretos, de importancia vital para las masas desposeídas.

En consecuencia, el diario adquirió un apoyo del pueblo que resultó insuficiente para quebrantar la prohibición del rey, pero fue suficiente para oponerle resistencia. Marx veía, con toda razón, en este último hecho "cierto *progreso* de la conciencia política". Le producía satisfacción por los resultados de la lucha, aun cuando su propio final había sido triste.

¿Cuál es el balance de esta experiencia, donde la alegría se mezcla con la amargura?

Indudablemente, Marx permanece firme en su aspiración vital formulada desde su composición escolar: trabajar para la humanidad. En cada etapa de su vida concretizó esta aspiración de acuerdo con las nuevas condiciones, pero nunca la traicionó. La fidelidad al ideal escogido no se daba con facilidad. Ahora, en 1843, Marx tuvo que resistir de nuevo una especie de tentación: el gobierno prusiano le ofreció a través del consejero secreto de control Esser, amigo de su padre fallecido, importante cargo de funcionario con un sueldo elevado.

Desde el punto de vista común, esta era una propuesta muy seductora: el cargo sólido y el sueldo seguro, muy necesario a un hombre desheredado y privado de toda otra posibilidad de ganar para vivir en Prusia, le permitirían a Marx casarse; su amada Jenny von Westphalen estaría, al fin, tranquila y conocería la dicha familiar. Pero Marx, fiel a su ideal, declinó la oferta.

Para continuar luchando por la realización de su ideal en las nuevas condiciones, que habían cambiado de modo radical, era preciso modificar, del mismo modo radical, *los medios de lucha*. En 1841, cuando el gobierno privó a Marx de la posibilidad de propagar sus ideas desde la cátedra universitaria, él se dirigió a la prensa. Ahora, al verse privado también de ella, necesitaba encontrar un nuevo medio que le permitiera mantenerse independiente del gobierno prusiano.

"En Alemania no puedo ya hacer nada —escribió a Ruge a los tres días de la clausura de la *Rheinische Zeitung*—. Aquí la gente se estropea por sí sola... Estoy trabajando en unas cuantas cosas que aquí, en Alemania, no encontrarán ni a un censor ni a un editor, ni ninguna posibilidad de existir en general" (11, págs. 372-373). Dos meses más tarde repite lo mismo: "No puedo escribir bajo la censura prusiana ni respirar este aire prusiano" (11, pág. 375).

Privado de medios legales para luchar en Prusia, decide emigrar.

¿Qué medio de lucha escogería en la emigración? Podría publicarse fuera de Alemania una revista como la *Deutsche Jahrbücher*. Al parecer, la reanudación de la empresa satisfaría a sus participantes. Eso pensaba más o menos Ruge, al proponerle a Marx ser uno de los

redactores de la revista resurgida: "Solo debemos cambiarle el nombre y convertirla efectivamente en una edición como *Revue indèpendante*" (26, pág. 295). Marx objetó: "Incluso si se permitiera editar de nuevo *Deutsche Jahrbücher*, en el mejor de los casos tendríamos una débil copia de la revista extinguida, y esto ahora es insuficiente" (11, pág. 373).

En la nueva situación se necesitaba otro tipo de publicación, nuevo en su esencia, y Marx lo funda: no se trata de *Deutsche Jahrbücher* o algo similar, sino de *Deutsche-Französische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)*, "eso sí sería un principio, un acontecimiento, preñado de consecuencias, una cosa que puede despertar entusiasmo", escribió Marx a mediados de marzo (11, pág. 373).

La idea de unir las fuerzas progresistas de Francia y Alemania estaba entonces muy extendida y se apoyaba en el siguiente razonamiento: el lado más fuerte del pueblo alemán es el pensamiento, la teoría; el lado más fuerte del pueblo francés, la acción, la práctica; por tanto, la unión de los alemanes con los franceses significa una unión de la teoría y la práctica fructífera y benéfica para ambas naciones. Sobre esta base, Feuerbach consideraba, por ejemplo, que "el verdadero filósofo, identificado *con la vida y con el hombre*, debe *ser* de estirpe *galo-germana*" (95, pág. 125). Pero si Feuerbach se limitó a esta proposición abstracta, Marx propuso algo real: crear un órga-

no teórico y político de los revolucionarios de las dos naciones, libre de la estrechez nacional y, por ello, capaz de evaluar los acontecimientos en cada país como desde fuera, desde una posición más alta. Después de algunas vacilaciones, Ruge aceptó la proposición.

Dudas respecto a los fundamentos del idealismo

Encontrar un nuevo medio para continuar la lucha no fue lo más difícil. Lo que más preocupaba a Marx era *el programa positivo,* que debían ofrecer en sus páginas los *Anales franco-alemanes.* ¿Podía basarse este programa en la concepción anterior, en general, idealista? ¿Era ésta válida para desplegar una lucha de masas, tanto más, a escala de dos países, en uno de los cuales —Francia— tenían gran fuerza las tradiciones del materialismo? ¿Era justa, en general, la concepción idealista del mundo?

Hasta ahora hemos observado el acrecentamiento espontáneo, imperceptible para el propio Marx, de elementos materialistas en sus concepciones. Las reflexiones sobre los resultados de la lucha que había terminado en una derrota, condicionaron el paso consciente de Marx al materialismo. Las *Tesis provisorias a la reforma de la filosofía* de Feuerbach también contribuyeron a este paso.

No es casual que ni Bruno Bauer ni sus correligionarios llegaran a ser luchadores políticos. La filosofía de la autoconciencia de Bauer era demasiado abstracta para establecer firmes contactos con la realidad; le faltaba cierto elemento importante para su vinculación verdadera con la vida. El papel de este elemento en la historia de la ideología alemana de comienzos de los años 40 lo desempeñó el humanismo feuerbachiano, o la antropología filosófica, pese a que el mismo Feuerbach no logró sacar las conclusiones prácticas necesarias de su doctrina.

Ermitaño indoblegado

Ludwig Feuerbach (1804-1872) terminó estudios en la Universidad de Berlín como discípulo de Hegel; dedicó su tesis de doctorado titulada *Sobre la razón única, universal e infinita* (1828) a su maestro. Pero nunca fue alumno obediente y pronto "cayó en secreta herejía". En los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830) negó la inmortalidad del hombre, en contraposición al cristianismo ortodoxo. Aunque esta obra audaz se publicó anónimamente, el nombre del autor se supo, y fue privado del derecho de enseñar.

En 1836 Feuerbach se instaló en la lejana

aldea turinga de Bruckberg, donde vivió un cuarto de siglo casi sin salir. Este largo retiro le permitió al filósofo sustraerse a la influencia directa de los aspectos reaccionarios de la realidad prusiana, pero fue un aislamiento voluntario del pensador también de las fuerzas progresistas revolucionarias de Alemania. Sería injusto, no obstante, considerar este aislamiento como indiferencia total hacia los problemas políticos de actualidad. "He vivido tanto en continua oposición interior al sistema gobernante político de aquellos años como disociado de los sistemas gobernantes ideológicos, es decir, de las tendencias filosóficas y religiosas", recordaba Feuerbach en las *Conferencias sobre la esencia de la religión,* dictadas desde diciembre de 1848 hasta marzo de 1849 (96, pág. 496). Hasta 1844, "la emigración interior" fue para el filósofo no la traición a los ideales políticos radicales, sino el medio para su realización.

Al no poder intervenir abiertamente en la prensa sobre problemas de la actualidad, Feuerbach preparó, entre 1833 y 1838 toda una serie de escritos acerca de historia de la filosofía de los tiempos modernos (97), para luchar "contra la contemporaneidad... a través de la historia". En estos escritos afirmaba que la tarea de la filosofía respecto a los dogmas de la teología no consiste en demostrar la autenticidad de éstos como pretendió Hegel, sino en revelar su origen de la esencia humana.

"La esencia del cristianismo"

En el artículo *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* escrito en 1839, Feuerbach rompe en definitiva con la filosofía hegeliana y proclama el tránsito hacia el materialismo. Luego, emprende un serio estudio para demostrar la esencia terrena de la religión. El resultado de esta labor quedó consignado en el libro *La esencia del cristianismo,* publicado en junio de 1841. La proeza científica de Feuerbach consistió en lo siguiente.

En primer lugar, como ateísta consecuente, tomó por objeto de investigación no la teología dogmática (la doctrina cristiana y la vida de Cristo), como hizo Strauss, y tampoco la teología de la Biblia (la historia de los evangelios), tal como hizo Bauer, sino el cristianismo en general y en particular la manifestación *directa* de la religión cristiana en la vida sensitivo-práctica de los hombres, a diferencia de su forma teoretizada (filosófica o teológica).

En segundo lugar, usó en este estudio no el método especulativo-idealista, sino el materialista, aun cuando no pudo seguirlo de manera consecuente, porque en la intepretación de los procesos históricos seguía siendo idealista.

En tercer lugar, llegó a una conclusión completamente nueva: la esencia de la religión no es una cualidad substancional del espíritu de las comunidades cristianas primitivas (como creía Strauss) y no es la autoconcien-

cia de distintos creadores de los evangelios (como suponía Bauer), sino *el hombre* en toda la plenitud de sus cualidades individuales y genéricas, espirituales y materiales. "*El amor de Dios al hombre,* fundamento y centro de la religión, es *el amor del hombre a sí mismo,* objetivado y contemplado como verdad suprema, como la esencia máxima del hombre" (96, pág. 90). Dicho en otros términos, en la religión cristiana se expresa la actitud del hombre respecto a sí mismo, o mejor dicho, respecto a su esencia que es considerada por él como algo ajeno, es decir, respecto a la esencia enajenada.

Esta actitud no es invariable. Hace miles de años la religión consiguió apropiarse no solo de la vida esencial, sino también de la vida exterior del hombre: el antiguo judío, por ejemplo, no hacía sino lo que le prescribía Dios, la autoridad de la religión alcanzaba incluso a las horas y las reglas de alimentación. Pero el cristianismo ya le permite al hombre resolver independientemente muchos problemas de su vida exterior. En comparación con el judío, el cristiano es un librepensador. "Así cambian las cosas. Lo que ayer aún era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy parece ser ateísmo mañana será tomado por religión" (96, pág. 63).

De tal modo, el secreto de la teología reside en la doctrina sobre el hombre, es decir, en la antropología como doctrina filosófica, y el cristianismo no es un estadio absoluto del desarro-

llo del espíritu (según Hegel), sino una forma histórica transitoria de su enajenación. La destrucción del cristianismo significará que el hombre ha recuperado plenamente sus fuerzas esenciales. Con ello, el lugar del amor místico de Dios al hombre y del hombre a Dios lo ocupará el amor real del hombre al hombre.

La esencia del cristianismo tuvo amplia repercusión entre los lectores. Fue discutida en numerosas reseñas en los periódicos y revistas, debatida con ardor por los estudiantes y otros lectores. La mayoría percibió en el libro fundamentalmente su aspecto de negación: de obra antirreligiosa. Muchos lectores y críticos al comienzo no vieron su aspecto positivo, su metodología materialista y opuesta a la hegeliana y la de los jóvenes hegelianos, de modo que Feuerbach estimó necesario hacer una aclaración. En el artículo *Contribución a la crítica de "La esencia del cristianismo"*, escrito a principios de enero de 1842 y publicado en *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* a mediados de febrero, subrayó que su filosofía "surgió solo de *la oposición* a la hegeliana y puede ser comprendida y evaluada solo *a partir de esta oposición*. A saber, lo que en Hegel es secundario, subjetivo, formal, para mí significa lo primario, objetivo, sustancial" (110, págs. 153-154). "La filosofía no debe ser ciencia de una facultad especial, tampoco una cualidad abstracta, sino debe comprender en sí *la esencia* del hombre, todas las facultades... Solo la filosofía *huma-*

nizada es filosofía positiva, es decir, auténtica" (110, pág. 158). Feuerbach empezó su artículo *Contribución a la crítica de "La esencia del cristianismo"* explicando su postura filosófica, y lo terminó afirmando que era necesario elaborar una nueva filosofía.

El credo de Feuerbach

Las *Tesis provisorias a la reforma de la filosofía* constituyen el credo de materialismo de Feuerbach. Su síntesis es la siguiente:

1. Tal como la teología enajena la esencia del hombre, colocándola fuera de él y convirtiéndola en deidad de otro mundo, la filosofía especulativa enajena al hombre de la naturaleza y coloca el pensamiento fuera del hombre, transformando este pensamiento en espíritu absoluto del más allá. Por ello, el método de crítica de la filosofía especulativa no debe ser distinto del aplicado (por el mismo Feuerbach) a la crítica de la religión: "Debemos solo poner siempre *el predicado* en lugar *del sujeto*, y *el sujeto* en lugar *del objeto* y *del principio*, es decir, *invertir* la filosofía especulativa; así obtendremos la verdad desenvuelta, pura, clara" (95, pág. 115).

2. Esta verdad consistirá en el hecho de que el principio real de la filosofía no es Dios ni el absoluto, ni la idea del ser, sino el ser real, finito, determinado. "La verdadera relación entre el pensamiento y el ser es: *el ser es sujeto, el*

pensamiento es predicado. El pensamiento proviene del ser, y no viceversa" (95, pág. 128).

3. La verdad consiste asimismo en que "la esencia del ser, *como ser,* es la esencia de la naturaleza... La naturaleza es la esencia que no se *distingue de la existencia;* el hombre, la esencia *que distingue* a sí misma de la existencia. La esencia que no se distingue es el fundamento de la esencia que distingue a sí misma; por tanto, la naturaleza es el fundamento del hombre" (95, pág. 129).

4. La verdad última y suprema resulta ser *el hombre.* Con la particularidad de que para Feuerbach esto no es una abstracción que presupone preferentemente solo una cualidad cualquiera del hombre (digamos, la autoconciencia, como en Bauer) o un grupo de cualidades (por ejemplo, las necesidades, según Hegel), sino un concepto que expresa el conjunto de todas las cualidades y modos de manifestación vital del hombre. "El nombre 'hombre' es... el nombre de todos los nombres. Al hombre le corresponde el predicado de muchos nombres" (95, pág. 131). El hombre real existe como "esencia autoconsciente de la naturaleza, como esencia histórica, como esencia estatal, como esencia religiosa" (95, pág. 129). Es una esencia, un ser racional y emocional, posee cuerpo y espíritu, corazón e intelecto.

5. La filosofía nueva debe ser preferentemente doctrina sobre el hombre, es decir, *antropología.* Igual que su objeto, que tiene, además de

cabeza, corazón, la misma filosofía ha de ser producto de la cabeza y del corazón que se encuentran en unidad armónica entre sí.

El credo teórico de Feuerbach constituyó un importante eslabón en el desarrollo de la filosofía materialista y dio un potente impulso al pensamiento progresista*. Pero la posición de Feuerbach tenía una contradicción sustancial.

Mostrando que el sujeto real son los hombres empíricamente concretos, reales, concibió esta realidad empírica en un plano teórico muy general. No basta con decir que al hombre le corresponde el predicado de muchos "nombres", es preciso, además, revelar *el mecanismo de las dependencias* entre estos "nombres", mostrar cuáles son las conexiones primarias y secundarias, así como su carácter histórico transitorio. Dejando de lado todos estos problemas, Feuerbach resultó, a pesar de sus propósitos, presa de una concepción abstracta y, de hecho, idealista sobre el hombre. No hizo sino *reducir* las formas enajenadas de la conciencia a sus raíces terrenales: a las propiedades del hombre real; pero no pudo *deducirlas* de su fundamento específico: del modo de producción históricamente determinado.

Aquí se manifiesta la insuficiencia radical, la contradicción interna de la concepción feuerbachiana sobre la enajenación y de toda su postu-

---

* No solamente al alemán. Cfr. *El principio antropológico en la filosofía*, de N. Chernishevski (100).

ra filosófica en general, que se traduce exteriormente en la acentuación de las propiedades naturales del hombre en detrimento de sus cualidades sociales.

Los representantes progresistas de diversas tendencias de la anterior corriente de jóvenes hegelianos, percibiendo en general las *Tesis provisorias*... como "filosofía de acuerdo con las demandas de la humanidad", se inclinaban a aplicarla directamente a la interpretación de los problemas sociales.

Actitud de Marx hacia Feuerbach

A diferencia de la mayoría de los jóvenes hegelianos, en 1842 Marx comenzó a comprender lo sustancial del método materialista expresado en *La esencia del cristianismo*. De ello hemos podido convencernos al seguir el desarrollo de los puntos de vista filosóficos y políticos de Marx durante su labor en la *Rheinische Zeitung*. Recordemos su empeño por analizar *no las nociones* de estamentos, Estado, etc., sino *los hechos, la naturaleza real* de diversos fenómenos de la vida social y su verdadera relación recíproca, revelado ya en los *Debates con motivo de la ley de la tala furtiva de bosque*. Este principio metodológico de Marx se puso de relieve especialmente en la *Justificación del corresponsal del Mosela:* "...queremos construir toda nuestra exposición solo con *hechos*

e intentamos, en la medida de lo posible, expresar estos hechos en forma generalizada..." (2, pág. 199).

Sin tener aún plena conciencia de su atracción por el materialismo, Marx en algunos aspectos sustanciales ya iba *más lejos* de Feuerbach, pues centraba la atención principal en los problemas políticos y sociales. Una manifestación de ello fue la "colisión con Feuerbach" apuntada ya en marzo de 1842. Para Feuerbach, las relaciones reales entre la gente son relaciones normales, naturales, verdaderamente humanas. Alteraciones pueden observarse solo en la esfera de la conciencia, y éstas se manifiestan con mayor nitidez en forma de la conciencia religiosa. Marx, en contraposición, al analizar las relaciones políticas, advierte que en algunos casos las relaciones reales entre los hombres no son naturales y están adulteradas. La causa de esta adulteración no yace en la naturaleza del hombre, sino en las condiciones sociales de su existencia, y, ante todo, en la influencia predominante de los intereses privados. Adulterando la actitud de los hombres ante determinados fenómenos, los intereses privados falsifican también la actitud de los hombres hacia sus semejantes. Precisamente esta realidad deformada origina la conciencia adulterada, cuya forma clásica es la religión: "...la religión de por sí está privada de contenido, sus orígenes se encuentran no en el cielo sino en la tierra, y, al ser destruida la realidad adulterada, cuya *ex-*

presión teórica es, perece por sí misma" (11, pág. 370).

De este modo, Marx consigue dar un paso importante hacia la comprensión del fundamento social de la religión. Por lo visto, precisamente con ello estuvo relacionada su "colisión con Feuerbach". Marx escribió (11, pág. 360) que ella se refería "no al principio" (religión —conciencia deformada), sino a "su interpretación" (la religión como expresión teórica deformada de una realidad deformada). De ahí se deduce la necesidad de criticar la religión "más en relación con la crítica del orden político, que el orden político en relación con la religión" (11, pág. 369).

Este paso de avance, en comparación con Feuerbach, se debe a que por sus principios de vida el joven Marx en aquel período ya superaba a Feuerbach quien había limitado su tarea a elaborar una nueva teoría, aplazando hasta su creación la participación en la lucha práctica. Era un propósito imbuido de nobleza interior, pero llevada el sello trágico de un titán impotente.

Tal desdoblamiento era ajeno a Marx. Su principio, su objetivo en la vida tanto personal como social era la unidad de la acción y el pensamiento, la orientación del pensamiento a la acción. Desde luego, vivir con este objetivo es mucho más difícil; no solo por el peso de las preocupaciones complementarias que desconoce por completo un hombre ermitaño, sino porque,

además, es necesario vencer los conflictos y las dudas interiores que surgen a causa de la insuficiente elaboración teórica de los problemas, cuya solución inmediata es requerida por las necesidades de la lucha práctica. Esta vida exige del hombre una tensión máxima de todas sus fuerzas y capacidades. Pero, por supuesto, los resultados son más fructíferos.

La actitud de Marx hacia las *Tesis provisorias*... fue más crítica y penetró con mayor profundidad en su contenido positivo que las de Ruge y Hess. El 13 de marzo de 1843 Marx escribió a Ruge: "Los aforismos de Feuerbach no me satisfacen únicamente porque acentúa demasiado la naturaleza y presta menos atención a la política. Entre tanto ésa es la única alianza que permitirá a la filosofía actual convertirse en verdad" (11, págs. 374-375).

Marx no fue el único que advirtió esta deficiencia de Feuerbach. La vieron también Ruge*, Hess y Bakunin. Pero, a diferencia de ellos, Marx en su crítica no solo hace constar esta deficiencia y no solo completa el aspecto deficiente de la posición feuerbachiana. *Su crítica es una reelaboración sistemática de toda esta posición en su integridad*. Marx, además, concibió el contenido fundamental de las concepciones de Feuerbach no como aprendiz, a la manera de

---

* En su carta de respuesta a Marx del 19 de marzo, Ruge afirmó: "Estoy de acuerdo con Usted respecto a la parcialidad naturalista de Feuerbach" (26, pág. 309).

Ruge y Hess, y tampoco desde un punto de vista crítico superficial, como Bakunin*, sino precisamene como *método*, cuya asimilación exige *no mera* recordación, sino la aprobación sistemática según los objetos más complejos y de significación social. Y por último, Marx centró atención en el *materialismo* filosófico de Feuerbach. En el curso de su análisis Marx dio simultáneamente los primeros pasos para trascender sus marcos en dirección hacia el materialismo histórico.

Paso consciente de Marx al materialismo

"Manuscrito de 1843"

El paso consciente de Marx a las posiciones del materialismo tuvo lugar en el proceso de análisis de la filosofía hegeliana del derecho, iniciado después de su retiro de la *Rheinische Zeitung*. Este análisis representa la primera crítica detallada de la filosofía hegeliana, que hace Marx. Los resultados de este trabajo quedaron resumidos en 40 hojas manuscritas dobladas en

---

* Después de leer las *Tesis provisorias...*, Bakunin escribe casi al mismo tiempo que Marx a Ruge, diciéndole que aunque aprecia a Feuerbach como "al único hombre vivo entre los filósofos", este escrito "no le gusta nada... es una desmentida dogmática del dogmatismo en un estilo aforístico de nobleza irresistible..." (45, pág. 120).

cuatro (160 pág.): la primera hoja se perdió. El volumen del manuscrito es de unos 10 pliegos de imprenta.

Pasaron casi 85 años antes que el manuscrito fuese publicado. El mérito de su publicación les pertenece a los científicos soviéticos quienes lograron extraerlo del archivo de los socialdemócratas alemanes. D. Riazánov y otros colaboradores del Instituto de Marx y Engels adjunto al CC del PC(b) de la URSS lo incluyeron en el primer tomo de las *Obras* de Marx y Engels (1927) y mostraron por primera vez el importante lugar que ocupa en el desarrollo de las ideas del joven Marx. Entonces también se le dio el título: *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho** y se estableció la fecha de su realización: primavera y verano de 1843, principalmente, en Kreuznach.

La crítica a la filosofía del derecho de Hegel tenía importancia para Marx en muchos sentidos. Recordemos que el joven manifestó interés por los problemas del derecho desde en 1835, cuando ingresó en la facultad jurídica de la Universidad de Bonn. Precisamente las dificultades en la solución de los asuntos de la jurisprudencia le llevaron en 1837 a estudiar la filosofía; sintiéndose subyugado por "la extravagante salvaje melodía" de la dialéctica hegeliana. En 1842 empezó a liberarse de estos "abrazos del

---

* Para abreviar lo llamaremos en adelante *Manuscrito de 1843*.

enemigo", cuando en calidad de colaborador y redactor de la *Rheinische Zeitung* chocó de nuevo con problemas de derecho, pero esta vez en su aspecto político práctico. En sus cartas escritas entre marzo y agosto de 1842 habla del trabajo sobre un artículo que "critica el derecho natural de Hegel, por cuanto esto se refiere *al régimen estatal interior*. Lo principal en él es la lucha contra *la monarquía constitucional*, este bastardo que se contradice por completo a sí mismo y se destruye" (11, pág. 356). Primero pensaba escribir este artículo para la *Voz de trompeta*, después lo reelaboró para *Deutche Jahrbücher*. Su suerte se ignora. Posiblemente, Marx lo utilizó al preparar el manuscrito de 1843. Durante su trabajo en este manuscrito se libra definitivamente de la filosofía especulativa hegeliana: solo ahora, en 1843 pudo resolver los problemas de la ciencia jurídica que a mediados de los años 30 le empujaron hacia Hegel; y encontró la solución precisamente *superando* el idealismo hegeliano, asimilando y desarrollando *el materialismo*.

Marx eligió como objeto inmediato de su crítica la primera parte —*El derecho estatal interno*— de la tercera sección *(El Estado)* del tercer libro *(Moralidad)* de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Precisamente aquí Hegel trataba los problemas de mayor interés para Marx: la correlación del Estado y la sociedad civil, el poder del monarca, el poder gubernativo y el poder legislativo.

Enajenación dentro de la unidad

Hegel comienza a exponer la doctrina del derecho estatal interno en el párrafo 260, donde afirma que "el Estado es realidad de la libertad concreta".

El análisis de este párrafo venía en la primera hoja del manuscrito de Marx, la que se perdió. Sin embargo, del curso de sus razonamientos se puede juzgar por la segunda hoja, donde se analiza el párrafo 261 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. "El párrafo anterior —leemos— decía que *la libertad concreta* consiste en la identidad (que debería ser desdoblada) del sistema del interés privado (la familia y la sociedad civil) y del sistema del interés general (el Estado). Ahora Hegel intenta determinar con mayor precisión la relación entre estas esferas" (2, pág. 221).

Después de analizar también esta determinación más precisa, Marx resume: "En las nociones de 'subordinación' y 'dependencia' Hegel desarrolla solo un aspecto de la identidad desdoblada, precisamente el aspecto de la enajenación dentro de la unidad" (2, pág. 222).

Así pues, Marx admite la tesis hegeliana de la existencia de determinada unidad entre el Estado y el sistema de intereses privados, pero concibe esta unidad de manera totalmente diferente. En Hegel se trata de una unidad plenamente respetable, decente y armónica, o identidad, en tanto que en Marx, por el contrario,

no se trata sino de una identidad, que "debería ser" desdoblada, en la cual la enajenación constituye la parte sustancial; es, por tanto, la unidad tensa entre la cuerda y el arco.

Este enfoque del problema queda confirmado también en las siguientes páginas del manuscrito: "La sociedad civil y el Estado están separados el uno del otro" (2, pág. 307). Y más adelante: "Hegel de ningún modo ha eliminado *el aislamiento* de estas dos esferas al declarar que se trata de un fenómeno *extraño*" (2, pág. 310)*.

"Célula" de la crítica marxiana

Marx presta especial atención al párrafo 262 de la *Filosofía del derecho,* en el que como si se hallara concentrado todo el misticismo de la filosofía hegeliana del derecho y cuyo análisis puede considerarse como "célula" de la crítica marxiana de Hegel en 1843. A continuación veamos el texto del párrafo: "La idea real, el espíritu que se escinde él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil como esferas de su *finitud* para ser, partiendo de su idealidad, espíritu *real infinito para sí;* este espíritu distribuye entre las esferas indicadas el material de esta realidad finita, distribuye a los individuos como *multitud,* de modo que respecto al individuo esta distribución

* Juego de palabras: "die Entfremdung" —enajenación, aislamiento, "das Befremdliche"— extraño.

resulta mediada por las circunstacias, el arbitrio y su propia elección de su determinación" (2, pág. 223).

El análisis del texto resulta complejo a causa de que Hegel llega a fundir el material histórico concreto (Estado, familia, sociedad civil; individuos como multitud y el individuo particular en unas u otras circunstacias, con su arbitrio y su propia elección de su determinación) con la posición idealista-mística general, conforme a la cual el verdadero sentido interno del mundo natural y humano es la tendencia de la idea divina a convertirse en espíritu objetivo directamente existente, libre por completo. Esta complejidad revela una vez más lo grandioso y lo mezquino de Hegel: de una parte, pensador como pocos en la historia universal, y de otra, hombre corriente y obediente al gobierno.

El segundo Hegel siempre era odioso para Marx. Pero el primero, al principio, lo cautivó. Marx se dedicó resueltamente a la difícil labor de separar a un Hegel del otro. Esto lo intentaron ya los jóvenes hegelianos, pero a diferencia de ellos, Marx no solo *separaba* del modo más *radical* lo grande de lo mísero, sino que le *daba la vuelta* poniéndolo de la cabeza a los pies. Además, a diferencia de Feuerbach que fue el primero en iniciar esta vuelta, no se ocupó solo de una parte de la mole —de la doctrina sobre la naturaleza—, sino que abarcó todo, incluyendo la doctrina sobre la sociedad y el pensamiento.

Marx comienza el análisis del párrafo traduciéndolo a la prosa, dejando por ahora a un lado los marcos místicos especulativos del material histórico concreto, y fija *los nexos reales* que ha logrado determinar Hegel.

Puesto que en el material concreto tomado por Hegel considera más concretamente a *los individuos,* el problema del verdadero contenido de la relación entre el Estado, la familia y la sociedad civil se reduce a cómo se manifiesta esta relación precisamente con respecto al individuo. Hegel ha captado justamente que *en este sentido* el nexo señalado aparece mediado "por las circunstancias, el arbitrio y su propia elección de su determinación".

De ahí Marx deduce: "La razón del Estado, por consiguiente, nada tiene que ver con la distribución del material del Estado entre la familia y la sociedad civil. El Estado brota de ellos de una manera inconsciente y arbitraria. La familia y la sociedad civil aparecen como la oscura base natural, partiendo de la cual se enciende la luz del Estado" (2, pág. 223). La deducción de que el Estado no determina con sus leyes la esfera de los intereses particulares, sino, por el contrario, surge de manera inconsciente y arbitraria de esta esfera, tiene una importancia extraordinaria, por cuanto abre el camino a la interpretación materialista de la historia. ¿Cómo pudo Hegel en lugar de sacar esta conclusión sensata llegar a una contraria?

Vicio principal de los razonamientos de Hegel

Ya hemos señalado el mérito de Hegel que planteó la tarea: no de "construir *el Estado tal como debe ser*", sino "comprender lo que es". ¿Pero qué significa "lo que es" para el filósofo?

El objeto de la ciencia en general y de la filosofía en particular no lo constituye todo "es", no la realidad empírica por sí misma, sino su esencia, sus leyes. Además, la esencia y el fenómeno no coinciden, e incluso a veces aparecen como dos fenómenos contrarios: por ejemplo, la ley del valor dice que todas las mercancías se venden por su valor; pero esta ley se manifiesta de tal manera que en el intercambio real de mercancías ninguna de ellas se vende por su valor.

¿Cuál es esta esencia inaprehensible? ¿Cuál es su naturelaza? A partir de los resultados del desarrollo precedente de la ciencia, el materialismo deduce que la esencia es *la relación esencial entre los propios objetos* y solo puede ser comprendida por medio del estudio de esos mismos objetos sin introducir nada apriorístico.

El punto de vista de Hegel sobre el particular es contradictorio. De una parte, muestra magistralmente en la *Lógica* la naturaleza dialéctica de la correlación entre el fenómeno y la esencia: la esencia se revela como fenómeno, pero el fenómeno también es esencial. Al conocer el mundo material inmediato "como fenómeno —escri-

bió Hegel—, conocemos con ello la esencia, la cual no queda oculta tras el fenómeno o al margen de éste" (54, pág. 222).

De otra parte, en virtud de su planteamiento idealista, para Hegel la esencia universal es la idea absoluta, la razón divina. "Comprender lo que *es:* ése es el propósito de la filosofía", dice Hegel en la *Filosofía del derecho* y añade: "...pues lo que *es*, es la razón" (57, pág. 16). Este "pues" fue precisamente el error cardinal de Hegel, que intentó analizar el material concreto con el fin de descubrir sin falta la "razón" oculta tras él, el movimiento de la idea absoluta.

En la *Filosofía del derecho* Hegel ya parece olvidar el compromiso contraído en la *Lógica* de indagar la esencia en los fenómenos históricos concretos, y afirma sin más que la esencia anticipa estos fenómenos y es la idea, el espíritu.

Conforme al esquema hegeliano general de la *Filosofía del derecho,* la familia y la sociedad civil preceden al Esado que es su síntesis. De ahí podría deducirse que el Estado depende de la familia y la sociedad civil, que está condicionado por ellas. Pero para Hegel este tipo de dependencia no es sino el aspecto empírico de la relación. Afirmando la esencia de esa relación, parte de que la familia y la sociedad civil son solo esferas idealizadas, en las que se escinde de por sí el espíritu "...como esferas de su *finitud,* para ser, partiendo de su idealidad, espíritu *real infinito para sí*".

"En este pasaje se manifiesta con gran claridad el misticismo lógico, panteísta... —dice Marx—. La idea se transforma en sujeto independiente, y la relación *real* de la familia, la sociedad civil con el Estado se convierte en actividad *interna imaginaria* de la idea. Pero en realidad la familia y la sociedad civil son presupuestos del Estado, son precisamente los que actúan; mientras que en el pensar especulativo todo se pone cabeza abajo. Pero si la idea se convierte en sujeto independiente, los sujetos reales —la sociedad civil, la familia, 'las circunstancias, el arbitrio, etc.'— se vuelven *irreales*, significando algo distinto de ellos mismos, momentos objetivos de la idea... Es decir, se toma la realidad empírica tal como es; también se declara racional, aunque no por su propia razón, sino porque al hecho empírico en su existencia empírica se le atribuye una significación distinta de la suya. El hecho del que se parte no se concibe como tal, sino como resultado místico" (2, págs. 224-226).

El análisis de los párrafos sucesivos convence a Marx de que "Hegel en todas partes convierte la idea en sujeto, y el sujeto real en el sentido propio... en predicado" (2, pág. 228). El joven Marx califica esta reversión idealista de las relaciones reales como vicio radical del curso del pensamiento hegeliano (2, pág 245).

En las palabras finales a la segunda edición de *El Capital* (enero de 1873) Marx señaló con

pleno fundamento: "...He criticado el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana hace cerca de 30 años..." (8, pág. 21).

A partir de ahora con el partido de los materialistas

El *Manuscrito de 1843* prueba el paso *consciente* de Marx al materialismo. Este paso se realizó en lucha contra el idealismo hegeliano, originando el principio marxista de partidismo en la filosofía.

En los años 40 se forman varias corrientes rectoras de la nueva filosofía burguesa. En 1841 F. W. Schelling intervino con su prédica de la "filosofía de la revelación". En 1842 A. Comte terminó su *Curso de filosofía* positiva. En 1843 se pubicó el *Sistema de Lógica, raciocinadora e inductiva* de J. Mill. Al mismo tiempo apareció la obra de S. Kierkegaard *O lo uno o lo otro*, a la que se remonta el existencialismo moderno.

Una tendencia común de todas estas orientaciones son las búsquedas de un "tercer camino" en la filosofía, el afán de colocarse por encima de las corrientes principales. La grandeza de Marx consiste en que, sin dejarse distraer por ninguna de las novísimas concepciones idealistas, vio la esencia de la polémica que se desarrolló en su tiempo en el dilema Hegel — Feuerbach (idealismo — materialismo) y se colocó resueltamente del lado del materialismo.

V. Lenin no conoció el *Manuscrito de 1843*. Pero por la carta de Marx a Feuerbach de octubre de 1843 comprendió el profundo carácter partidista de la postura filosófica de Marx en aquel período. En su obra *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin recalcó este aspecto de las concepciones filosóficas del joven Marx: "...ya en 1843, cuando Marx no hacía más que empezar a ser Marx... bosquejó, con diafanidad sorprendente, las pautas esenciales de la filosofía... Marx veía ya entonces que los 'escépticos', llámense humistas o kantianos (o, en el siglo XX, machistas), se alzaban contra el 'dogmatismo' tanto del materialismo como del idealismo y, sin dejarse distraer por ninguno de los mil míseros sistemitas filosóficos, supo tomar directamente, a través de Feuerbach, el camino del materialismo contra el idealismo" (30, págs. 357-358).

Ahondamiento del materialismo y avance hacia el comunismo: tipos históricos de sociedad

Dinamismo interno del "Manuscrito de 1843"

El *Manuscrito de 1843* representa un todo multifacético que se desarrolla de manera específica. Contraponiendo desde el principio al idealismo hegeliano el enfoque materialista del análisis de la realidad, Marx, en el curso de su crítica, precisa y desarrolla sus opiniones, descubre cada vez nuevas ventajas del materialismo

sobre el idealismo, explica con mayor nitidez y plenitud el significado de algunas tesis que él había planteado antes y llega a nuevas generalizaciones teóricas. El dinamismo interno del manuscrito refleja el desarrollo de las concepciones del joven Marx, la germinación de elementos de la concepción del mundo nueva, verdaderamente científica.

La diferencia entre la crítica que hizo Marx a Hegel y la que le hizo Feuerbach radica ante todo en *la diferencia de los caminos* que han conducido a esta crítica. Para Feuerbach este camino pasó por sus estudios teóricos, principalmente en el terreno de la filosofía de la religión. Para Marx fue la lucha por los intereses sociales y políticos de los trabajadores, en el curso de la cual se desarrollaron, condicionándose entre sí, sus concepciones filosóficas y sociopolíticas.

De ahí, la diferencia de *los objetos* inmediatos de la crítica: para Feuerbach es la teoría especulativa de la religión y la concepción filosófica general de Hegel; para Marx, la filosofía hegeliana del derecho, es decir, una doctrina especulativa acerca de la sociedad.

Por eso Feuerbach, al invertir la filosofía hegeliana, *pudo* permanecer en los límites del aspecto filosófico general sobre la correlación entre el ser y el pensar. Al analizar este aspecto desde la posición materialista, dejó de lado la cuestión más concreta: la correlación entre el ser social y la conciencia social, y siguió siendo idealista en su concepción de la sociedad.

Marx, sin embargo, al analizar la filosofía hegeliana precisamente en su aplicación a la sociedad, también ***tenía que dar*** respuesta a la cuestión más concreta: qué tipo de correlación existe entre la sociedad civil y el Estado. Aunque en verdad, por ahora no se trataba todavía de la correlación del ser social y de la conciensia social, por lo cual Marx no comprendió inmediatamente la gran revolución que realizaba en la filosofía y durante algún tiempo se consideró a sí mismo continuador de Feuerbach. No obstante, esta cuestión era uno de los problemas cardinales, cuya solución desde la perspectiva materialista abría el camino a la concepción científica del mundo en general.

Al desplegar la crítica de la filosofía hegeliana, Marx fue trasladando su atención principal de problemas generales a problemas más concretos. Esto lo sugirió el propio objeto de la crítica: a partir del párrafo 275 Hegel pasa a considerar aspectos de la sociedad en que vivía tales como "el poder del monarca", "el poder gubernativo", "el poder legislativo". Cada uno de estos implicaba a su vez el análisis pormenorizado de un conjunto de fenómenos sociales. En esa profusión de la problemática real, que rompe la envoltura especulativa, se manifiesta una vez más la grandeza de Hegel pensador.

En verdad, Hegel era digno de la crítica de Marx. Incluso siendo vencido, enseñaba mucho a su vencedor.

En el *Manuscrito de 1843* Marx encontró el

hilo de Ariadna —el materialismo filosófico—, que le facilitó el avance a la concepción científica del mundo, aun cuando este hilo a veces se rompía, y el propio Marx no sabía adónde lo llevaría. Por eso sus primeros movimientos no son del todo seguros y, a veces, no muy precisos.

Esto se manifiesta en algunas ocasiones en la excesiva rigurosisad hacia Hegel, a quien, con ímpetu juvenil, reprocha incluso errores estilísticos. Pero se refleja ante todo en que con frecuencia Marx ya ha dado el paso decisivo adelante en la interpretación de algunos aspectos del objeto investigado, mientras que en la concepción de otros permanece aún bajo el influjo de sus anteriores representaciones. Tal tipo de contradicción se reveló, por ejemplo, en la interpretación marxiana de la naturaleza social del individuo.

Naturaleza social del individuo

"Las funciones y las esferas de acción del Estado están relacionadas con los individuos (el Estado es eficiente solo a través de los individuos)", afirma Marx al liberar de la mistificación la tesis sucesiva hegeliana. Posteriormente subraya: "Si Hegel hubiera partido de sujetos reales en calidad de bases del Estado, no necesitaría hacer que el Estado se convierta místicamente en sujeto" (2, págs. 242, 244).

Así pues, el individuo es el verdadero sujeto

real y por tanto la base del Estado. ¿Qué es este individuo? ¿Quizás, es el hombre abstracto, el ser especie de Feuerbach? Pues sí y no.

Sí, porque Marx aún no lo distingue como miembro de la clase. Es el hombre en general, es decir, completamente igual a los demás de la especie humana. Por tanto, Marx queda en los marcos del humanismo abstracto, cuya expresión clásica se encuentra entonces en las obras de Feuerbach, pero que, en general, es propio de todos los civilizadores de los tiempos modernos y, en especial, de los materialistas franceses del siglo XVIII.

No, por cuanto Marx no acentúa *las propiedades naturales,* sino las *sociales* del género humano y sus miembros por separado. Recalca que la "esencia del 'individuo particular' no es su barba ni su sangre, ni su naturaleza física abstracta, sino su *cualidad social,* y que las funciones estatales, etc. no son sino modos de existencia y de acción de las cualidades sociales del individuo" (2, pág. 242).

O sea, que a toda persona como ser humano le son *inherentes* en general determinadas cualidades sociales. Una de las más importantes es la necesidad de manifestarse no solo en la esfera de sus intereses particulares, sino también en la esfera de los intereses de la sociedad en su conjunto.

Para Marx el contenido de esta necesidad es más diferente que para los materialistas franceses del siglo XVIII y para Feuerbach. Los

primeros veían en el individuo solo al *egoísta racional*, cuya razón le dicta la necesidad de relacionar en su propio beneficio su egoísmo con el de los demás. El Estado actúa en este caso como medio, surgido por contrato de los egoístas, para proteger a la colectividad de las extremas manifestaciones de egoísmo. Feuerbach considera, por el contrario, que *la esencia* humana se revela solo en la *comunicación del hombre con el hombre*, y que lo característico de esta esencia no es el egoísmo, sino *el amor* del individuo al individuo, de Yo a Tú.

El joven Marx no niega que el egoísmo sea una fuerza impulsora de los actos del individuo. En la *Rheinische Zeitung* fustiga la abundancia de intereses egoístas en la Dieta Renana, en las comisiones estamentales y en el propio aparato estatal prusiano. Sin embargo, no cree que el egoísmo sea la verdadera esencia del hombre y sigue los planteamientos de Feuerbach. Tiene la certeza de que lo verdaderamente humano del individuo es la digna necesidad de trato desinteresado con otras personas. Pero Marx hace virar a Feuerbach hacia el aspecto político y llena su concepción de contenido político concreto: no se trata de que un individuo ama a otro (lo que puede no ocurrir), sino de que *aspira a actuar en bien de los demás*, en aras del bien común. Tales acciones no unen simplemente el Yo y el Tú, sino que cohesionan a los individuos *en*

el pueblo y esta actividad de ellos es actividad *política*. Precisamente al pueblo le es inherente la función política que existe y se realiza a través de las funciones y las esferas de acción del Estado.

El pueblo y el Estado

Hegel afirmó: "El pueblo tomado sin su monarca y sin el *desmembramiento* que es necesario y está relacionado de manera directa *precisamente con el monarca,* es una masa informe que deja de constituir un Estado" (cit. de 2, pág. 251). En la *Rheinische Zeitung* Marx mostró el carácter antipopular de estas representaciones. Ahora continúa desarrollando su argumentación.

Naturalmente, escribe, si el pueblo *ya tiene* al monarca y la consiguiente desintegración, es decir, si ya está organizado como monarquía, por supuesto, tomado fuera de ese contexto se convierte en masa informe. Pero esto no significa, de ningún modo, que la organización política del pueblo esté relacionada necesaria y precisamente con la monarquía, o que el Estado posea su propia existencia diferente del pueblo. No el Estado aporta al pueblo una determinada organización, sino que *el propio pueblo se organiza en un Estado determinado*. "Así como la religión no es la que crea al hombre, sino el hombre crea la re-

ligión, del mismo modo el régimen estatal no hace al pueblo, sino el pueblo crea el régimen estatal" (2, pág. 252).

Al propio tiempo Marx no niega *la influencia inversa del Estado sobre el pueblo,* sobre la sociedad civil. Por el contrario, ve en ello la médula del problema de la correlación entre el Estado y la sociedad civil. Aceptando que han existido varios tipos de esta relación, se dedica a ahondar sus conceptos generales sobre la historia y concluye que han existido diferentes tipos históricos de la sociedad.

Qué difícil es dar nombre a un objeto

Hemos usado la expresión "tipo de sociedad". Pero en el *Manuscrito de 1843* no figura este término.

Ante Marx y Engels, fundadores del materialismo histórico, se planteaba, además, la difícil tarea de crear la base terminológica de la ciencia sobre la sociedad. El *Manuscrito de 1843* refleja la etapa inicial de este proceso, cuando el joven Marx no crea tanto nuevos términos cuanto experimenta insatisfacción por los viejos. Así, insatisfecho con el contenido abstracto-sentimental de los términos feuerbachianos del "ser del hombre" (hombre) y "especie de hombre" (género humano), les da otro contenido diferente, concreto, político. Tampoco le satisface el contenido hegeliano

del término "Estado" y "régimen estatal". Usándolos a veces como antes, en su sentido tradicional, como designación solo del régimen político, Marx los utiliza en el *Manuscrito*, con frecuencia, para significar el régimen sociopolítico de la sociedad en general. Solo teniendo presente este aspecto, se puede comprender el reproche que Marx hace a Hegel de que mezcla "el Estado en cuanto existencia íntegra total del pueblo, con el Estado político" (2, pág. 309). Por "Estado político" sobrentiende en este caso el Estado en el sentido propio de la palabra, denominando a veces "Estado no político" a la sociedad civil, opuesta a él. Sin embargo, los términos "Estado" en el sentido lato de esta palabra, así como "Estado político" y "Estado no político" en realidad no trascendieron los marcos del *Manuscrito de 1843*. Posteriormente Marx fijó el contenido que se incluía en ellos en los términos "sociedad" o "régimen social", y "régimen socioeconómico" o "base" de la sociedad. El término "democracia" con el amplio contenido sociopolítico que le confiere Marx en el *Manuscrito de 1843*, designando así el tipo de la sociedad del porvenir concebida en un espíritu afín al comunismo, tampoco duró mucho tiempo. Marx usó el término precisamente en este sentido solo en los *Anales franco-alemanes*, sustituyéndolo luego por otros más adecuados.

Así que *en el "Manuscrito de 1843" se*

ofrecen hipótesis laborales del campo de la terminología.

Con prudencia, o en general sin comprender aún todo el significado del nuevo contenido que ha palpado, Marx a veces expone tal contenido solo de manera descriptiva, sin relacionarlo con ningún término. En este caso nos vemos obligados a adelantarnos para dar el nombre al objeto de acuerdo con el sucesivo desarrollo de las concepciones de Marx.

Este es precisamente el caso del "tipo de sociedad". Designamos con este término aquello que Marx caracteriza en el *Manuscrito de 1843* como *tipo de relación entre la sociedad civil y el Estado.*

Marx distingue cuatro tipos históricos de sociedad: la antigua, la medieval o feudal; la sociedad moderna o contemporánea; la democracia o sociedad del futuro.

La sociedad antigua

Según Marx, la característica de la sociedad antigua, o de "los Estados de la antigüedad" es la "unidad substancial entre el pueblo y el Estado" (2, pág. 255). Se trata de los Estados esclavistas, donde bajo el término "pueblo" se entendían los ciudadanos libres, es decir, en su mayoría los esclavistas. Solo estos ciudadanos tenían derechos políticos. Cada uno, respecto a los esclavos, era portador de todo

el poder del Estado. Por ejemplo: podía matar a cualquier esclavo y por ello no era responsable ante el Estado, sino ante el propietario del esclavo únicamente por ocasionar perjuicio material a su propiedad. El Estado no está aún desarrollado en una forma especial, distinta de la vida contidiana del "pueblo", es en realidad *asunto privado* de los ciudadanos libres, contenido real de su actividad.

En este caso "el pueblo" y el Estado son idénticos. Y la sociedad civil, es decir, los hombres dedicados a la producción de los medios de subsistencia necesarios, aún no son el pueblo. El trabajo es la suerte de los esclavos, y por ello "la sociedad civil de los griegos era *esclava* de la sociedad política" (2, pág. 302).

La sociedad medieval

En la Edad Media la sociedad se forma de estamentos que en medida igual poseen significación tanto en la esfera de la sociedad civil como en la esfera del Estado. Por tanto, la sociedad civil era sociedad política, y el principio de la sociedad civil constituía el principio del Estado. Pero en su fundamento, este principio contradecía el principio de la antigüedad: ya no el ciudadano libre, sino precisamente *el hombre no libre*. La identidad del Estado y de la sociedad civil se realiza con exclusividad a través de los estamentos, cada uno de

los cuales desempeña una función rigurosamente determinada. Las funciones públicas pierden el caracter de funciones de *la sociedad* y se hacen privilegio de uno de los estamentos. En consecuencia, cada estamento rige no como portador del interés general del pueblo, sino como sociedad independiente, como *esfera particular* de la identidad del Estado y la sociedad civil.

Esta identidad además de que no reintegra al hombre a su esencia social, universal, parte la propia esencia en elementos, matando así su alma viva.

La sociedad moderna

En el tiempo moderno se efectúa la reunificación ficticia de los elementos políticos de la esencia universal del ser humano. "Entre los diferentes momentos de la vida popular, con mayor dificultad se realizó la formación del Estado político, la estructura política —escribe Marx—. Con respecto a las otras esferas, se desarrolló, como razón universal, al margen de ellas" (2, pág. 254). Todas las formas de Estado proclaman ahora que su principio es la cualidad social del hombre, todas pretenden ser portadoras de la razón universal del pueblo. La diferencia entre la república y la monarquía consiste únicamente en que en la primera el hombre *social,* o sea, el hombre en cuanto ser

político se reconoce libre, mientras que en la segunda todavía no es libre.

Si en la Edad Media los estamentos eran en realidad un elemento *político*-estamental, en los tiempos modernos lo político se hace patrimonio exclusivo del Estado y, por tanto, los estamentos se constituyen en mero momento privado de la sociedad. Su principio ahora es *el hombre libre, pero privado.* Este estamento, privado, pertenece a la sociedad civil y *se contrapone* al Estado. El Estado y la sociedad civil están separados, *enajenados* el uno del otro. La sociedad civil es "un Estado real, material", y por lo tanto la vida real en la sociedad moderna, escindida en elementos contrapuestos, se encuentra de lado de la sociedad civil, mientras que el Estado interviene solo como elemento formal de esta sociedad.

Formalismo del Estado enajenado

Este formalismo estatal halla su encarnación en *la burocracia.* Marx, al caracterizarla, utiliza en su manuscrito las conclusiones a las que llegó trabajando en la *Rheinische Zeitung,* formula las leyes de la jerarquía burocrática descubiertas en aquel período.

"La burocracia es un círculo fuera del cual nadie puede saltar. Su jerarquía es *jerarquía del saber.* La cima le confía a sus círculos inferiores el conocimiento de los detalles; los

círculos inferiores confían a la cima los conocimientos de lo universal. Así se engañan mutuamente" (2, págs. 271-272).

El manuscrito contiene además la interpretación teórica de la experiencia personal de Marx en la lucha contra la burocracia prusiana, que hace pasar deshonestamente su interés egoísta por el interés público y pisotea los auténticos intereses públicos, populares. La burocracia tiene en su posesión el Estado, éste es *su propiedad privada,* escribe Marx. Se considera a sí mismo como el fin último del Estado, y representa como antiestatal el fin último real del Estado. "En cuanto al burócrata, el fin del Estado deviene su fin personal, *la persecución de cargos, el hacer carrera*" (2, pág. 272).

Para la burocracia, el principio del saber es *la autoridad,* y la deificación de ésta es su modo de pensar. Por ello, la verdadera ciencia es inconsistente para el burócrata, y toda cosa adquiere doble significación: real y burocrática.

Dialéctica de la existencia de la burocracia

Marx interpreta teóricamente no solo su experiencia personal de lucha contra la burocracia prusiana, sino también la experiencia histórica más amplia de oscilación política de la burocracia prusiana en los últimos años; al comienzo la afirmación resuelta de su dominio en todas las esferas de la vida estatal, hasta la

supresión casi absoluta del papel de los estamentos, y luego, a partir de 1840, cuando despierta el movimiento político del pueblo alemán, el flirteo con los estamentos: convocación de las Dietas, que desde hace muchos años no se reunían, y de las comisiones estamentales a escala de toda Prusia, la hipócrita "libertad de imprenta" en la nueva instrucción sobre la censura, etc.

Marx considera que estas actividades de la burocracia prusiana se deben a que la burocracia tiene como premisa las corporaciones estamentales, pues el Estado moderno procede del Estado estamental-corporativo medieval. Como todo efecto, lucha contra la existencia de sus premisas. "Pero en cuanto el Estado despierta a la vida real, y la sociedad civil, estimulada por su propia razón, se libra del poder de las corporaciones, la burocracia se empeña en restablecerlas..." Tiene un principio común con las corporaciones: el principio del interés privado. Por ello, "el efecto empieza a luchar por la existencia de sus premisas en cuanto aparece un nuevo principio vigente no contra *la existencia* de estas premisas, sino contra *el principio* de esta existencia" (2, pág. 270).

Pero la burocracia solo puede resistir esta lucha hasta que su oposición a lo universal real consigue obrar en calidad de "universal": haciendo pasar su interés particular por el interés universal. "La eliminación de la buro-

cracia solo es posible si el interés universal se hace interés particular *en realidad*, y no solo en el pensamiento, *en abstracto*, como en Hegel; ello es posible, a su vez, solo cuando el interés *particular* se hace, efectivamente, *universal*" (2, pág. 273).

Estas ideas prueban la profunda penetración de Marx en la estrategia de la lucha política, clasista en su esencia. Es evidente la analogía con las célebres obras de Marx que resumen la experiencia de la lucha de clase en los años 1848-1850 y 1871. En el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* Marx también se refiere a la lucha del efecto contra sus premisas y luego a la lucha para preservarlas, cuando en la palestra histórica surge una fuerza tendente a destruir el propio principio subyacente en las premisas y en su efecto. En esa misma obra Marx ofrece un análisis magistral sobre cómo la burocracia sirve de fundamento, de mecanismo real que permite al "pequeño Bonaparte" engañar a toda la nación, disfrazando su vanidad con ropajes de interés nacional.

Por supuesto, no debe compararse el *Manuscrito de 1843* con las obras clásicas de Marx en el sentido *metodológico*. Pero ya en sus páginas se puede reconocer el estilo del gran estratega de las batallas políticas por la felicidad del pueblo. Precisamente en ese trabajo saca la deducción importante de que para suprimir la burocracia se precisa un interés particular que devenga realmente interés universal.

Marx aún no indica, es cierto, al intérprete de este interés. Lo hará medio año después como colaborador de los *Anales franco-alemanes*.

Por ahora Marx hace constar solamente que "se plantea como tarea histórica... hacer volver el Estado político en el mundo real..." (2, pág. 254), es decir, suprimir ante todo la enajenación en la sociedad, hacer resurgir la unidad substancial del Estado y el pueblo, del Estado y la sociedad civil, con la particularidad de que el principio de esta unidad ha de ser el hombre libre.

La democracia del futuro

Por separado, cada una de estas exigencias ya se ha realizado en la historia: la primera, en la sociedad antigua; la segunda, en la medieval; la tercera, en la moderna. Se trata, pues, de unir ahora todos estos principios en un todo armónico, cualitativamente nuevo. El nombre de este todo es democracia, es decir "el hombre socializado como constitución estatal *particular*... La democracia se relaciona con todas las demás formas de Estado como con su Antiguo Testamento. El hombre no está en la democracia a causa de las leyes, sino las leyes a causa del hombre; la ley es *la existencia humana*, mientras que en las otras formas de Estado el hombre es *la existencia determi-*

nada por la ley. Esta es la diferencia fundamental de la democracia" (2, pág. 252).

Así pues, el eje del razonamiento marxiano sobre la sociedad del porvenir es la idea *del hombre socializado*. Esta idea se halla implícita en la característica que da de la naturaleza humana: a su esencia se refieren las cualidades sociales y no las biológicas. Todas las sociedades anteriores han adulterado, cada una a su modo, esta esencia. Se trata, pues, de restituirla en su verdadero contenido humano, en su valor y su forma. Tal restitución es en realidad la socialización humana.

Estas formulaciones, con todo su tinte feuerbachiano, difieren de modo sustancial, en cuanto a su contenido, de las de Feuerbach: no se trata del individuo abstracto, aislado, sino del hombre como unidad de la comunidad política: del pueblo. Para Marx proclamar *al hombre* como principio de la sociedad democrática es idéntico a proclamar *al pueblo* como este principio. Caracterizando el principio de la sociedad futura, ya en otra relación, Marx escribe: "...es preciso que el movimiento de la constitución estatal, su *movimiento progresivo*, se constituya en *el principio de la constitución estatal*, por consiguiente, que el pueblo, el verdadero intérprete de dicha constitución se convierta en su principio. Entonces el progreso es la constitución estatal" (2, pág. 284).

La idea de Marx va enfilada, en realidad, contra todo régimen social basado en la pro-

piedad privada. "La propiedad, etc., en una palabra, todo el contenido del derecho y del Estado son en Norteamérica, con pocas modificaciones, los mismos que en Prusia. Por tanto, *la república* allí es simplemente una *forma* de Estado, como aquí la monarquía. El contenido del Estado cae fuera de los marcos de estas formas de constitución estatal. Por ello Hegel tiene razón al decir: el Estado político es la constitución del Estado. Lo cual significa: el Estado material no es político" (2, pág. 254).

En consecuencia, lo universal en cuanto principio del Estado político no es el principio del "Estado material", es decir, de la sociedad civil. Los intereses particulares son el principio real de ésta en Norteamérica, y, con pocas modificaciones, en Prusia.

Sin embargo, la democracia, según Marx, representa una sociedad nueva en la que lo universal, los intereses de todo el pueblo devienen el principio real no solo del Estado político, sino también del material, es decir, principio de *toda* la vida de la sociedad, de *toda* su constitución.

Hasta entonces, el nuevo ideal sociopolítico elaborado por Marx era demasiado abstracto, pero se acercaba perceptiblemente al comunista. No existe razón alguna para ver ahí —como pretenden algunos investigadores extranjeros de la herencia de Marx— el ideal burgués, en el cual subyace precisamente el principio, odioso para Marx, del interés privado.

Las relaciones de producción siguen siendo un misterio

Es cierto que el ideal de Marx (expresado en el *Manuscrito de 1843)* todavía no se encontraba suficientemente fundamentado. El esquema de la sustitución de los tipos históricos de sociedad trazado en aquel período no permitía hacer conclusiones científicas argumentadas respecto al porvenir. Pues del hecho de que el Estado y la sociedad civil estén separados el uno del otro no *se deriva* aún, en modo alguno, la necesidad histórica de su unificación. Esta unificación proclamada por el joven Marx era solo una de las vías posibles del sucesivo desarrollo de la sociedad, y no se había *demostrado* que la historia debía elegir precisamente este cauce. A mediados de 1843 Marx no conocía de manera suficiente las leyes de la sociedad contemporánea; aún tenía que descubrir las leyes económicas cardinales del capitalismo. En el *Manuscrito de 1843 las relaciones* objetivas *en el seno de la sociedad civil* no llaman aún su debida atención, no se apoya en la comprensión del papel determinante en la sociedad de las relaciones de producción entre los individuos, condicionadas a su vez por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Sus ideas avanzaban entonces por líneas laterales, como envolviendo al misterioso adversario por los flancos. Uno de estos flancos era *el estudio de la historia concreta* del surgimien-

to de la sociedad enajenada, es decir, burguesa. Resultado inmediato de este estudio fue el deseo de revelar la naturaleza y las leyes de la propiedad privada. El otro flanco era el avance en *la esfera abstracto-teórica,* los primeros intentos de elaborar la dialéctica sobre el terreno materialista.

Profundización del materialismo y avance hacia el comunismo: el mundo enajenado y la dialéctica

Al estudiar el *Manuscrito de 1843,* el autor del presente trabajo se fijó en una circunstancia: en la segunda mitad del manuscrito (en el pliego XXIII) Marx parece querer terminar el análisis pormenorizado del párrafo 303 y pasar a examinar los siguientes párrafos de la *Filosofía del derecho* de Hegel (en las dos primeras páginas del pliego XXIV copia seguidos el texto de los párrafos de turno 304-307). Pero inmediatamente después de la primera frase *interrumpe el análisis de estos* párrafos con una larga adición, volviendo de nuevo al párrafo 303*. Luego escribe otra vez los párrafos 304-306, pero ya no seguidos, sino por frases, sometiendo a un análisis circunstan-

---

* Sobre el hecho de esta interrupción y su significado arroja luz un interesante detalle que hasta ahora ha escapado a la atención de los investigadores (nota 1 al final del libro y fotocopias 1 y 2).

ciado cada una de las frases (2, págs. 305-306).

Por lo visto, insatisfecho con el análisis precedente, Marx sintió la necesidad de volver como de nuevo al objeto. ¿Cómo explicar esta insatisfacción y esta necesidad?

Resalta el hecho de que Marx cuenta ya con muchos *argumentos* nuevos a favor de su interpretación general del surgimiento y contenido de la enajenación. Se hace más clara y concreta la propia exposición de las cuestiones, que parece apoyarse en un mayor conocimiento del material empírico. ¿De dónde vienen estos nuevos argumentos, esta concreción, el material profuso, etc.?

Es significativo, por ende, que precisamente a partir de este momento en el manuscrito *crece la atención de Marx hacia la sociedad civil* y su estructura interna, atención basada en el firme propósito de dedicarse después de la crítica de la doctrina hegeliana del Estado a la "crítica de la concepción hegeliana de la sociedad civil" (2, pág. 311, véase también pág. 313). Por cuanto este propósito es prueba de un curso de razonamientos contrario a la lógica general de la *Filosofía del derecho* hegeliana *(El Estado* es allí el último libro, y le precede *La sociedad civil),* cabe deducir que Marx corrigió sus planes iniciales. ¿A qué se deben esas correcciones?

La respuesta a estas cuestiones está relacionada, por lo visto, principalmente con el estudio hecho por Marx de un nuevo círculo de publicaciones, debido a las necesidades de desarrollar sus opiniones teóricas.

Este trabajo, en lo fundamental, no fue realizado por Marx en Colonia, sino en Kreuznach, donde vivía su novia y adonde se trasladó en mayo de 1843 con la intención de casarse. Cuando en enero decidió emigrar de Alemania, resolvió firmemente que se iría con Jenny. "Estoy comprometido, y no debo ni quiero abandonar Alemania sin mi novia", escribía.

Habían cambiado muchas cosas desde hacía siete años, cuando el joven enamorado había pedido en matrimonio a su amada y recibido el acuerdo. Pero ni el tiempo, ni las dificultades de la vida lograron modificar los sentimientos de los jóvenes, haciéndolos cada vez más profundos y sólidos. "Puedo asegurarle sin sombra de romanticismo —escribía Marx a Ruge en marzo de 1843— que estoy perdidamente enamorado, de la manera más seria" (11, pág. 374).

Se ha conservado el registro de matrimonio entre Carlos y Jenny firmado el 12 de junio de 1843 (16, pág. 660-662). La boda se celebró modestamente, y emprendieron el viaje, acompañados de la madre de Jenny y de su hermano Edgar, siguiendo la ruta: Kreuznach—

Ebernburgo Pfalz Baden-Baden Kreuznach.

El verano de 1843 fue una época feliz en la vida del joven Marx. La plenitud de sus sentimientos se vio completada con una intensa labor teórica. En este período Marx sintió con particular agudeza la insuficiencia de sus conocimientos a nivel histórico-concreto, necesarios para solucionar los problemas que se le planteaban. Por tanto, al regresar del viaje de boda, que había interrumpido por algún tiempo su trabajo sobre la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, y antes de continuarlo, se sumergió en un mar de libros sobre historia de diferentes países.

Los Cuadernos de Kreuznach

Las notas de estos libros han quedado en cinco cuadernos que datan de julio-agosto de 1843 y han recibido el nombre de *Cuadernos de Kreuznach*. Son más de 250 páginas de texto manuscrito apretado y comprenden extractos de 24 libros: obras de los clásicos de la ciencia política (Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau) y de autores alemanes, franceses, belgas menos conocidos o olvidados en nuestros tiempos.

Estas obras en su conjuto brindaban una representación multilateral acerca de la historia de muchos países de Europa, entre otros, Francia, Inglaterra, Alemania, Polonia y Suecia, en

un amplio período, a partir del año 600 a.n.e. Marx no acumulaba simplemente el material empírico, sino que comparaba la historia de varios países, lo cual le permitía revelar detrás de las peculiaridades específicas del desarrollo de diferentes países las tendencias generales del proceso histórico. La particularidad de esta indagación de las leyes de la historia consistía en que se llevaba a cabo a la par con el paso consciente de Marx a las posiciones materialistas. De este modo, *Marx aplicó conscientemente el materialismo como método para investigar los procesos históricos.*

Al estudiar la historia de la enajenación del Estado respecto a la sociedad civil, Marx centra su atención en las relaciones de propiedad, su influencia en el Estado y en todo el régimen social.

En el primer cuaderno, el estudio del período de los Carolingios se resume señalándose la relación entre el régimen militarizado y las relaciones de propiedad*. Este tema obtiene aún mayor resonancia en el segundo cuaderno: la propiedad como condición para participar en las elecciones, la actitud de los propietarios frente a la comunidad, la relación de la propiedad con la prepotencia y la esclavitud, la propiedad y la igualdad; ésta es la enumeración

---

* Archivo Central del Partido (ACP), f. 1, descr. 1, un. 114, p. 35.

lejos de ser completa de las cuestiones reflejadas en ese cuaderno. En los siguientes Marx dilucida el carácter histórico de diferentes formas de propiedad y de relaciones sociales vinculadas con ellas. En la *Historia de los Germanos. De las fuentes originarias*, en 5 tomos, de J. Pfister, Marx se fija en los hechos que muestran que en la antigüedad, cuando el fundamento de la vida de los germanos era la propiedad de tierra en sus diferentes formas (la propiedad privada de ciudadanos libres, la propiedad real, la propiedad comunitaria), el centro de la vida pública era la asamblea local; por el contrario, en el período siguiente, cuando creció el papel de las formas de propiedad desarrolladas en las ciudades, la vida pública fue regida cada vez más por las normas y las leyes de todo el Estado, instituidas por el rey.

El historicismo penetra todos los aspectos del interés marxiano por la propiedad privada. El supo extraer datos valiosos incluso del libro superficial de J. Möser *Fantasías patrióticas:* las constituciones de los Estados antiguos aseguraban solo las libertades radicadas en la propia personalidad; más tarde la libertad de la personalidad se redujo a las libertades relacionadas con la propiedad sobre la tierra; en la Roma Antigua la esclavitud era una relación privado-jurídica, la servidumbre de los alemanes es una relación estatal-jurídica. En el libro de C. Jouffroy *El principio de herencia y los pa-*

res franceses y alemanes, a Marx le interesa la comparación de los procesos de desarrollo del vasallaje en Inglaterra y Francia. El libro de Th. Hamilton *Los hombres y las costumbres en los Estados Unidos de Norteamérica* le dio a conocer muchos hechos relacionados con las agudísimas contradicciones sociales en los EE.UU.: los federalistas se pronuncian en contra de la concesión del voto a los desposeídos; los negros, aunque formalmente libres, en realidad son parias, cuya verdadera emancipación requiere superar los prejuicios racistas de los blancos; los ricos pretenden a privilegios, aun cuando ante la ley formalmente todos son iguales; el dinero y el negocio son los verdaderos dioses de los norteamericanos (26, pág. 136).

Contemplando la gran variedad de procesos sociales a través de 2500 años, Marx concibe con gran precisión el significado histórico universal de la Gran Revolución Francesa e intenta, por lo tanto, indagar con los mayores detalles y profundidad posibles este acontecimiento: su preparación, desarrollo y consecuencias. La mayoría de los libros que resume están dedicados a la historia de Francia, y casi todos, de un modo o de otro, se refieren a la revolución de 1789. Así, en el segundo cuaderno figuran extractos de la *Historia de los últimos cincuenta años,* de C. Ludwig (1833), donde la atención de Marx se encuentra fijada en los procesos políticos y sociales relacionados

con la revolución. El interés creciente del filósofo por la historia de la revolución francesa y, con este motivo, por la historia de Francia en general, se convirtió a finales de 1843 en un intento de escribir la historia de la Convención Nacional. Pero este intento se vio impedido por los intensos estudios de problemas económicos.

Los cuadernos y el manuscrito

El material concreto obtenido al estudiar los problemas históricos ejerció una influencia sustancial sobre la labor sucesiva de Marx en el *Manuscrito de 1843*. No solo le brindó nueva argumentación empírica, sino también le permitió comprender mejor la esencia de los problemas indagados.

En este sentido son significativas las observaciones que hace Marx al leer la *Revista histórico-política* de los años 1832-1836, dirigida por L. Ranke. Marx señala que en determinadas circunstancias en el proceso histórico se produce un cambio brusco de la correlación entre los factores históricos: lo determinante y lo determinado cambian de lugar. "De modo que convirtiendo así los momentos de la idea de Estado en sujeto, y las viejas formas de existencia del Estado en predicado, en tanto que en la práctica histórica ocurrió precisamente lo contrario —la idea del Estado siempre

fue predicado de aquellas (viejas) formas de su existencia—, Hegel no hace sino expresar el espíritu general de su época, su *teología política*. En este caso ocurre lo mismo que con su panteísmo filosófico-religioso... Esa metafísica expresa la metafísica de la reacción, para la cual el mundo viejo es la verdad de la nueva concepción del mundo" (16, pág. 312).

Esta idea tratada en el cuarto cuaderno parece que fue continuada directamente en el *Manuscrito de 1843*. Mostrando que los estamentos de los tiempos nuevos, que han perdido su significado político, son identificados en este sentido por Hegel con los estamentos medievales que tenían este significado, Marx concluye: "Es la misma manera *no crítica, mística de interpretar la vieja concepción del mundo* en el espíritu de la nueva... Esta *falta de criticismo,* este *misticismo* constituyen tanto el secreto de las formas modernas de la constitución estatal (...de sus formas estamentales), como el misterio de la filosofía hegeliana, preferentemente de su *filosofía del derecho* y *filosofía de la religión*" (2, pág. 314).

El dominio de un amplio material histórico le permitió a Marx establecer que Hegel, defendiendo las funciones políticas de los estamentos en el Estado moderno, "no nombra el asunto de que se trata por su nombre comúnmente conocido. Se discute en torno al régimen *representativo y al estamental.* El

régimen representativo es un gran paso adelante..." (2, pág. 305). Marx vio entonces, de manera más concreta, el vínculo de la posición hegeliana con los procesos históricos reales, precisamente por eso emprendió un segundo análisis del párrafo 303 de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

La revolución francesa llevó a término la enajenación del Estado

En su trabajo sobre los Cuadernos de Kreuznach, Marx llegó asimismo a comprender, a niveles más profundos y concretos, el proceso de enajenación del Estado con respecto a la sociedad civil. "El desarrollo histórico —escribe— ha conducido a transformar *los estamentos políticos en sociales*... El propio proceso de transformación de *los estamentos políticos* en *sociales* transcurrió en *la monarquía absoluta*" (2, pág. 310).

Vemos, pues, que el propio estilo de Marx ha cambiado. El contrargumento, preferentemente lógico, es sustituido por el característico de procesos históricos reales. El deber ser teórico cede lugar a la autenticidad real. Como consecuencia, incluso los términos que en Hegel, Feuerbach y a veces también en Marx no tenían una definición precisa y permitían diferente interpretación, ahora se encuentran relacionados con fenómenos históricos plenamen-

te determinados y, por ello, adquieren mayor precisión.

La precisión del estilo se ve condicionada por la precisión del contenido. Marx caracteriza de manera lapidaria la esencia del proceso histórico señalado: enarbolando la idea de la unidad del Estado, la burocracia ha restringido las funciones políticas de los estamentos; pero estas funciones existieron por algún tiempo *junto* con las de la burocracia. ¿Cuándo se ha apropiado de ellas *terminantemente?* La lógica no podía dar a Marx respuesta a esta cuestión. La recibió de la historia: "Solo la revolución francesa ha culminado el proceso de transformación de los estamentos *políticos* en *sociales*, o ha convertido *las diferencias estamentales* de la sociedad civil en diferencias exclusivamente *sociales* de la vida privada, exentas de significado político. Así culminó el proceso de separación de la vida política respecto de la sociedad civil" (2, págs. 310-311).

Esta deducción puede ser calificada de programática, ya que la revolución francesa fue el acontecimiento de importancia histórico-universal, a partir del cual y en el transcurso de más de 100 años hasta la Gran Revolución de Octubre, llevaron la cuenta del tiempo los revolucionarios de todos los países. Así como hoy la valoración objetiva del lugar histórico de la Revolución de Octubre, en aquel entonces la valoración objetiva de la revolución francesa era el indicador de la madurez del propio

revolucionario. Marx resistió esta prueba con honor.

Por cuanto aún no se había elaborado la doctrina acerca de las formaciones socioeconómicas, no se podía determinar con precisión el propio contenido de la revolución francesa como punto cardinal en la transición de una formación a otra. No obstante, Marx supo apuntar su lugar en el movimiento progresivo de la historia:

a) considera que ha dado un *gran paso adelante* acabando con los privilegios de los estamentos y proclamando todos los derechos políticos del hombre patrimonio inalienable de cada individuo. Desde ahora "los miembros aislados del pueblo son *iguales* en el firmamento de su mundo político..." (2, pág. 310);

b) pero, con ello, no dio *sino el primer* paso, y no el más importante, de los que tenía por delante la humanidad. La existencia terrenal de los hombres continuaba "siendo desigual en su *vida social*" (2, pág. 310). La igualdad social será el resultado de otra revolución, ineludiblemente una revolución, pues Marx comprendió que para establecer un régimen auténticamente nuevo nunca han sido suficientes los pasos graduales y se precisa una verdadera revolución (2, pág. 283).

En este planteamiento se perfila con gran nitidez la tendencia comunista de las ideas de Marx, aun cuando la palabra "comunismo" no haya sido pronunciada.

Como resultado de la revolución francesa, se estableció un régimen estatal completamente penetrado de la contradicción entre la propiedad privada, en cuanto principio de vida real, y la esencia universal del hombre existente solo en el firmamento de su vida política. Como consecuencia de este desdoblamiento de la sociedad, el hombre real se ve precisado a someterse a un desdoblamiento sustancial: "Como *ciudadano real* pertenece a una doble organización: la burocrática, que representa la determinación formal exterior de un Estado fuera de él, del poder gubernativo que no afecta al ciudadano y su realidad independiente, y la *social,* la organización de la sociedad civil. Pero en ésta última, como *persona particular,* se encuentra fuera del Estado; esta organización no se refiere al Estado político como tal. La primera es una organización de Estado, cuya *materia* siempre es el ciudadano. La segunda, es una *organización civil,* para la cual el Estado no constituye materia" (2, pág. 307).

Así, en el *Manuscrito de 1843* (antes de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844)* Marx desarrolló su idea sobre la sociedad moderna como sociedad enajenada hasta la deducción sobre el desdoblamiento, o, como dirá más tarde, sobre la "escisión" del hombre de esta sociedad.

Los hombres colocados fuera de las formas dominantes

De ahí Marx deduce que el hombre no es miembro real de la sociedad ni como miembro de la organización burocrática (por cuanto ésta no es sino formalismo de la sociedad civil), ni como miembro de la social (por cuanto es organización de la sociedad civil, es decir, está estructurada sobre principios del interés privado). Por consiguiente, para convertirse en miembro *verdadero* de la sociedad, el hombre debe desprenderse de las dos organizaciones, "huir de toda organización a su individualidad" (2, pág. 307).

No se trata de la prédica del individualismo como puede parecer a primera vista: separándose de los tipos existentes de comunidad, ajenos a la verdadera esencia del hombre, el individuo revela por primera vez su individualidad *humana*. La vida del propio Marx brinda un brillante ejemplo de ello: rompiendo con el mezquino ambiente de su familia, y luego con el reaccionario gobierno prusiano, renuncia a los rasgos de comunidad que encadenan su actividad y alcanza verdadera libertad como hombre y ciudadano. Precisamente así obtiene la posibilidad de luchar resueltamente por los supremos ideales humanos. Esta deducción de Marx distaba mucho de ser abstractológica, representaba el balance de un determinado período de vida.

Es evidente que no son muchas las personas capaces de romper así con el medio circundante por *el imperativo del deber*. Pero la deducción que hace Marx es aplicable también a un amplio grupo de hombres: a los miembros de la sociedad, que, *en virtud de las leyes de la propia sociedad* e independientemente de su propia voluntad, se hallan fuera de las esferas sociales dominantes. Marx no establece todavía este nexo en el *Manuscrito de 1843*, pero las premisas necesarias para ello ya se encuentran presentes.

Refiriéndose al carácter inestable de los estamentos en la sociedad civil moderna, Marx subraya que "las personas, *privadas de toda propiedad*, y *el estamento* del trabajo *inmediato*, del trabajo concreto, son en menor grado estamento de la sociedad civil que terreno en que descansan y se mueven sus círculos" (2, pág. 311). Es decir que en el curso del desarrollo histórico se forman grupos de hombres, cuya posición objetiva en la sociedad enajenada se halla fuera de las formas de comunidad fijadas oficialmente.

Enajenación de la esencia objetiva del hombre

Durante el estudio de la historia concreta, Marx se ve ante fenómenos tales como "las diferencias de las necesidades y el trabajo", "las diferencias entre la ciudad y el campo" y

algunas otras relaciones objetivo-laborales. Es cierto que aún no comprende la enorme importancia de este tipo de relaciones, pero ya advierte su nexo con los problemas sociales de actualidad.

Si la Edad Media separa al hombre de su esencia universal, "nuestro tiempo, *la civilización*, comete el error inverso: separa del hombre su esencia *objetiva*, considerándola solamente *exterior*, material. Estima que el contenido del hombre no es su realidad auténtica" (2, pág. 313).

Por tanto, Marx reconoce la actividad objetiva del hombre como su contenido e, inclusive, su esencia. Aunque, en verdad, solo en la Edad Media la actividad objetiva se hallaba estrechamente relacionada con el contenido social del hombre, cuando la vida del Estado se encontraba en unidad substancial con la vida de la sociedad civil. En virtud del aislamiento de estas esferas, en la sociedad moderna la actividad objetiva se ha convertido en asunto exclusivamente individual de personas particulares y ha perdido por ello su verdadero carácter humano. Ahora opera como algo exterior respecto del hombre, separado, enajenado de él.

Ahí se percibe con claridad la iniciación de Marx en el análisis del trabajo enajenado. No se debe sobrestimar ni el significado de esta iniciación, ni la idea señalada acerca del desdoblamiento del hombre en la forma en que aparecen en el *Manuscrito de 1843*. A Marx

le interesa ahí la categoría de "enajenación" principalmente en relación con la característica de *las conexiones* entre la sociedad civil y el Estado. No se aplica todavía al análisis de la misma sociedad civil, por cuanto no se realiza aún este análisis, solo madura la decisión de realizarlo.

No obstante, el que en las últimas páginas del manuscrito esta categoría comienza a aplicarse a la característica del hombre en la sociedad burguesa es un hecho muy significativo: abre el camino para comprender la esencia de la existencia y el inminente fin del mundo burgués.

Al escribir la fórmula citada —nuestro tiempo enajena del hombre su esencia objetiva— Marx hace la siguiente anotación: "Nos detendremos en ello con mayor detalle en la sección *La sociedad civil*" (2, pág. 313). Ese análisis no nos ha llegado. Por lo visto, no fue realizado, y en lugar de someter a la crítica la doctrina filosófica sobre el régimen civil (económico) de la sociedad, prefirió analizar las teorías económicas. Resultado de este análisis fueron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, cuyo eje es precisamente el problema de la enajenación.

En relación con éste y con otros problemas, Marx reelaborará de manera radical, en ese trabajo, la dialéctica hegeliana. Sin embargo. algunos planteamientos al respecto aparecen en el *Manuscrito de 1843*.

Hegel lograba crear la apariencia de mediación de contrarios reales convirtiéndolos en contrarios *lógicos*. Pero al mismo tiempo considera los contrarios lógicos (por ejemplo, la universalidad y la unicidad como momentos de la deducción) como *reales;* "en ello se manifiesta el principal dualismo de su lógica" (2, pág. 321).

Este dualismo que sirve a Hegel para mediar los extremos reales se basa en que "*la diferencia* dentro de la existencia de *una* esencia" se mezcla "en parte, con *la abstracción independizada* (abstracción, claro está, no de otro, sino de sí mismo), y en parte, con la oposición *real* de esencias recíprocamente excluyentes" (2, pág. 322).

Sobre la base de esta mezcla surge un "error triple": 1) toda abstracción y unilateralidad se considera a sí misma una verdad, en virtud de que la verdad no es sino un extremo; 2) la brusquedad de los contrarios reales parece ser algo perjudicial; 3) se busca su mediación.

El segundo error es propio de los liberales que pretenden limar la agudeza de la lucha. El tercero es, ante todo, del propio Hegel. Solo el primer error exige análisis especial. ¿Por qué no es justo afirmar que toda unilateralidad extrema es verdad? Porque, por mucho que los dos extremos obren como reales y como

extremos, escribe Marx, su posición es desigual: "...la propiedad de ser extremo se encierra solo en *la esencia* de uno de ellos, mientras que en el otro, el extremo no tiene *significación de realidad verdadera*. Uno de los extremos invade al otro" (2, pág. 322).

Por ejemplo, la religión y la filosofía son extremos. Mas ello no quiere decir que ambas sean verdaderas: para la filosofía, la religión es, en realidad, una ilusión; por ello la religión es un contrario que no encierra una verdad. Marx podría afirmar esto, con la misma razón, respecto al "espiritualismo abstracto".

No basta, por tanto, descubrir la contradicción del objeto. Es preciso comprender la especificidad de ésta, revelando cuál de las partes encierra la verdad.

"La crítica filosófica auténtica de la constitución estatal moderna no solo revela sus contradicciones como realmente existentes, sino las *explica:* conceptúa su génesis, su necesidad. Las concibe en su significado *específico*. Esta *conceptuación* no consiste, como se imagina Hegel, en determinar siempre el concepto lógico, sino en conceptuar la lógica específica del objeto específico" (2, pág. 325).

De modo que el fin del conocimiento científico verdadero consiste en comprender la lógica específica de su objeto específico, revelando en forma concreta la génesis de sus contradicciones existentes.

Marx no se limita simplemente a proclamar

esta avanzada deducción metodológica. Intenta aplicarla cuando investiga tanto los problemas de la filosofía hegeliana como también cuestiones concretas de la vida. Esto se manifiesta, de modo especial, en las últimas páginas del manuscrito, donde se percibe con claridad que Marx se apoya en el vasto material de los Cuadernos de Kreuznach.

Génesis del poder de la propiedad privada

Marx emprende los primeros intentos de enfocar, desde la perspectiva histórica, las relaciones entre el Estado y la sociedad privada. La envergadura de su enfoque es en extremo amplia: desde el derecho positivo de la Antigua Roma hasta la filosofía hegeliana del derecho:

"La propiedad privada lleva el sello del racionalismo *romano* y el sentimentalismo *germánico*. Será pertinente trazar ahí una paralela entre estos dos Nortes del desarrollo de una misma institución. Ello nos ayudará en la solución del debatido problema político" (2, pág. 347).

Con esto parece cerrarse el círculo de estudios de los problemas jurídicos iniciado por Marx en 1837: precisamente en el ejemplo del derecho romano intentó aplicar entonces la filosofía idealista a través del sistema de derecho; ahora, enriquecido por la experiencia y los co-

nocimientos, vuelve al derecho romano, pero ya con otra finalidad: aplicar los principios de la filosofía *materialista* al análisis de la sociedad.

Según Marx, los romanos elaboraron por primera vez y de manera clásica el derecho de propiedad privada en cuanto derecho del individuo abstracto. Libres de toda mistificación, dirigieron el interés principal "hacia el desarrollo y la determinación de *las relaciones* que son relaciones *abstractas* de la propiedad privada. La propia base de la propiedad privada, *la posesión,* se toma *por un hecho inexplicable, y no por derecho*" (2, pág. 347).

Los romanos consideraban con la misma sobriedad el derecho del monarca: lo interpretaban dentro de las normas del derecho privado, es decir, consideraban que el derecho privado constituía la norma suprema del derecho estatal. Y el poder del emperador era para ellos el poder de una persona privada determinada, la soberanía de la voluntad empírica como tal.

Un rasgo característico del derecho romano es la afirmación de la libertad de testamento y, en general, la arbitrariedad del propietario con respecto a su propiedad. No es la propiedad quien posee al individuo, sino el individuo quien posee la propiedad. Este principio era extensible a todos, hasta al propio soberano que no consideraba la propiedad privada como nexo entre sí y sus súbditos, sino que disponía de ella a su arbitrio.

En oposición a los romanos, los germanos

son místicos de la propiedad privada. Su misticismo de propietario se manifestó en el auge de una institución económico-política tal como el mayorazgo. El mayorazgo es un principio jurídico instituido *por el Estado,* conforme al cual después de la muerte del propietario *toda su propiedad privada* pasa exclusivamente a su primogénito. En este caso, siendo propietario, el individuo no es libre inclusive de ejercer su último derecho, el de testar. "La inalienabilidad" de la propiedad privada, escribe Marx, resulta ser "alienabilidad" de la libertad general de voluntad y ética.

Marx alcanza, además, una extraordinaria precisión tanto en el planteamiento como en la solución del problema de las relaciones entre el Estado y la propiedad privada: "¿A qué se reduce el poder del Estado político sobre la propiedad privada? Al *propio poder de la propiedad privada,* a su substancia llevada a la vida ¿Qué le queda al Estado político en contra de esta substancia? Le queda *la ilusión* de que él es el determinante, mientras que en realidad es el determinado" (2, pág. 335). El derecho estatal en este caso se separa y se opone al derecho privado. Sin embargo, precisamente ahí la propiedad privada es la garantía del régimen político. "De este modo, la constitución estatal es *la constitución estatal de la propiedad privada*" (2, pág. 346).

Atribuyendo gran importancia a estas deducciones desde el punto de vista del futuro desa-

rrollo de las concepciones de Marx, no se debe, sin embargo, relacionar directamente las formulaciones de la dependencia del Estado respecto de la propiedad privada, comprendidas en el *Manuscrito de 1843*, con las categorías del materialismo histórico, que conlleva el concepto de "propiedad privada" para los marxistas contemporáneos. Esas categorías todavía no estaban elaboradas en aquel período.

Igual que un año antes, en 1843, la propiedad privada le interesa a Marx como *encarnación* tosca, despiadada (material en este sentido) *del interés privado* y, por consiguiente, contraposición de la esencia social del individuo en cuanto miembro del género humano. No se trata siquiera de la propiedad privada como expresión de las relaciones sociales de *producción*.

Así pues, existen algunos elementos que preparan el surgimiento de la concepción científica del mundo como concepción íntegra, pero todavía no es la propia concepción.

EN LOS ORIGENES DE LA CONCEPCION CIENTIFICA INTEGRAL DEL MUNDO

Capítulo 1

PUNTO DE PARTIDA DEL COMUNISTA

A finales de octubre de 1843 Marx y Jenny abandonaron Alemania y pronto se instalaron en París, donde se publicarían los *Anales franco-alemanes*. Allí les esperaban Ruge, Hess, el editor Fröbel y otros colaboradores de la revista. El asunto de su impresión parecía arreglarse: el tacaño Ruge había aportado 6 mil taleros para comenzar la publicación, y ahora Marx debía preparar cuanto antes los artículos para los primeros números.

Al parecer, la situación favorecía a la nueva empresa. En verano Ruge visitó a algunos radicales alemanes, quienes le prometieron apoyar la revista con sus artículos y contribuir a su difusión. En París vivían 85 mil alemanes, entre ellos, muchos intelectuales, posibles suscriptores de la revista. También los franceses se interesarían por la revista, cuyo propósito era aproximar las dos naciones.

Ruge, quien presumía usando frases humanitarias con matiz comunista, llegó a plantear que los principales colaboradores de la revis-

ta —él, Marx, Herwegh y otros—, así como los miembros de sus familias formarían una especie de comuna: se alojarían en apartamentos vecinos en un mismo edificio, se repartirían los gastos para el pago de alimentación y servicios, compartirían la cocina y el comedor, etc. (26, pág. 315). Pero este proyecto pronto se derrumbó: durante la elaboración del programa de la revista se manifestaron diferencias entre las frases de tono radical-comunista de Ruge y la naciente firmeza de principios comunistas de Marx.

Dos programas de los "Anales franco-alemanes"

La primera entrega doble de la revista vio la luz a finales de febrero de 1844. La abría el artículo de Ruge *Plan de los "Anales franco-alemanes"*. Sin embargo, la verdadera introducción al círculo de problemas de la revista era el artículo titulado la *Correspondencia de 1843,* que comprendía ocho cartas de Ruge, Marx, Feuerbach y Bakunin y mostraba las premisas sociopolíticas y sociosicológicas de la propia idea de publicación de la revista.

Obra en cartas

La *Correspondencia...* no era una recopilación corriente de documentos auténticos (es decir, por completo pertenecientes a la pluma

de los propios autores). El 19 de diciembre de 1843 Ruge comunicó a Fröbel: "Escribo, además, algunas cartas sobre originales de Bakun(in), Feuerb(ach), Marx y míos" (cit. de 124, pág. 78). Las cartas originales se extraviaron y por eso resulta difícil juzgar en qué medida fueron relaboradas por Ruge, pero, sin duda, en algunas de ellas hizo correcciones sustanciales para estructurar una obra literaria conjunta, sometida a un plan político general. Así se creó una singular obra en cartas cuya acción se desenvuelve de la manera siguiente.

Primer acto: el personaje es *Marx*, viajando por Holanda en marzo de 1843. Su carta a Ruge sirve como de obertura a toda la *Correspondencia...*; el contenido lo constituye la interrelación entre dos motivos opuestos: la vergüenza por el ignominioso presente de Alemania y la seguridad de que la revolución es inminente.

Segundo acto: Alemania, Berlín, el mismo mes de marzo; Ruge interpreta el papel de un activo participante del movimiento radical de 1842, que ahora, después de la derrota, se ha desilusionado de sus anteriores ideales y está dispuesto a abandonar el campo de lucha.

Acto tercero: mayo-junio, diversos puntos de Alemania, todos los participantes de la *Correspondencia...* —Marx, Bakunin y Feuerbach— tratan de convencer, cada uno a su modo, a Ruge de lo infundado de su desesperación. *Marx* no está de acuerdo con las acusaciones

de que se hace ilusiones y afirma que ve el mundo tal como es: un mundo de filisteos, un mundo de animales políticos. Pero precisamente por haber descendido al nivel más bajo, una reacción aún más profunda es ya imposible, y todo movimiento sucesivo ha de ser solo paso al mundo humano de la democracia. *Bakunin* guarda la convicción de que la filosofía debe desempeñar todavía en la Alemania del siglo XIX el papel que jugó tan gloriosamente en Francia en el siglo XVIII; solo que es preciso hacer como los franceses, no llevar una vida aislada en los cielos de la docta teoría, sino atraer a su lado al pueblo. Y por último, *Feuerbach,* con la tranquilidad épica de sabio, supone que en Alemania el éxito no se alcanzará tan pronto, y que para ello se necesitará limpiar las cabezas de los hombres de las miras viejas e introducir en ellas el nuevo principio; por ello, si se puede crear un nuevo órgano para el nuevo principio, el asunto no debe retrasarse. Bajo la presión de estos argumentos, *Ruge* se inclina poco a poco a la idea de la necesidad de actuar.

Acto cuarto: agosto, la acción se traslada al extranjero, a París; en el escenario *Ruge* se dirige a Marx: "El nuevo Anacarsis (Bakunin. —*N. L.*) y el nuevo filósofo (Feuerbach. —*N. L.*) me han convencido... La Unión Alemana ha prohibido con razón la reanudación de *Deutsche Jahrbücher (Los anales alemanes);* nos grita: ¡nada de restauración!

¡Qué sensato!... Debemos emprender algo nuevo, si deseamos actuar en general... Yo estoy ocupado del aspecto comercial del asunto. Contamos con usted. Escriba lo que piensa del programa de la nueva revista, que le adjunto" (2, pág. 349).

De modo que la idea de la *Correspondencia*... era despertar primero en los lectores alemanes un sentimiento de vergüenza por la situación de su país, después hacer que reconocieran sus propias desesperación y dudas expresadas en la primera carta de Ruge y, luego, acabar, por medio de las cartas, con las dudas, afirmar la disposición de luchar y aprobar el nuevo principio revolucionario: el programa de los *Anales franco-alemanes*.

Para realizar esta idea, Ruge introdujo, por lo visto, cambios en los originales de sus propias cartas, aprovechándolas para mostrar la evolución de un radical al borde de la desesperación, y no su postura personal que, por supuesto, era distinta: si entre marzo y mayo se hubiera hallado en un estado de desesperación y pérdida absoluta de fe en el porvenir del pueblo alemán, no hubiese podido dedicarse al mismo tiempo a preparar la publicación de los *Anales franco-alemanes*. Sin embargo, en la realidad en mayo Ruge había concluido con Marx un contrato concreto sobre la edición de la revista.

Existen razones para pensar que Ruge introdujo un elemento significativo de su propio

arte también en la carta de Feuerbach fechada en junio de 1843. Se conserva una carta auténtica de Feuerbach a Ruge del 20 de junio de 1843, en la que, a propósito de abrir con su artículo los *Anales franco-alemanes* como hizo en su tiempo Strauss al inaugurar *Hallische Jahrbücher,* Feuerbach declaró: "No tengo nada en contra de la idea en sí, por el contrario, el contacto con el espíritu francés tiene para mí algo más que un gran atractivo; pero desde el punto de vista *práctico* precisamente ahora está fuera de lugar... Aún no podemos pasar de la teoría a la práctica porque todavía falta la teoría, al menos en una forma elaborada en todos los aspectos. La doctrina continúa siendo el asunto principal" (113, pág. 358). Apenas cabe suponer que Feuerbach escribió en ese mismo mes de junio a Ruge otra carta sobre la misma cuestión cuyo contenido era sustancialmente diferente. Un mes después, el 22 de julio, Ruge visitó a Feuerbach y habló con él sobre la colaboración en la revista; tal vez, Ruge expuso los resultados de esta conversación en forma de una carta recibida de Feuerbach, pero tampoco en este caso se puede decir con seguridad que las ideas de Feuerbach están expuestas con toda exactitud. Más tarde Engels aludió directamente a las declaraciones reiteradas de Marx en el sentido de que Ruge al redactar la *Correspondencia*... "había metido muchas tonterías" (14, pág. 444).

Junto con la idea política que ya se expuso, en su trabajo con la *Correspondencia...*, Ruge persiguió también algunos fines personales, colocándose ambiciosamente en su centro: o escribe (tres cartas) o le escriben (cinco); y los demás corresponsales no mantienen contacto entre sí. Además, esperaba que la *Correspondencia...* serviría para apoyar su programa de los *Anales franco-alemanes*, del que hablaba al final de la última carta a Marx.

El programa de Ruge

El original de la carta de Ruge no terminaba con un breve comunicado sobre el programa de la revista, que él había escrito, sino con una posdata en la que se hablaba de sus "prospectos francés y alemán". Esa posdata, no publicada en los *Anales franco-alemanes*, aparece en la reedición de la *Correspondencia de 1843* preparada por Ruge para la colección de sus obras (130, págs. 141-142).

Allí se publicó también el mencionado "prospecto francés", cuyo texto tampoco apareció en la revista. Es un breve artículo escrito en francés bajo el altisonante título de *Programa de los "Anales franco-alemanes"*. El *Programa...*, dirigido al lector francés, prometía "dar solución filosófica y política a diversos problemas que preocupan hoy a toda la sociedad europea... Por su carácter filosófico,

ella (la revista —*N. L.*) estará orientada ante todo a Alemania. Sus tendencias sociales y sus instintos prácticos la aproximarán a Francia" (130, págs. 143-144). Enfatizando luego el significado de la alianza de Francia y Alemania en la lucha por la verdadera libertad de las naciones, Ruge concluía el *Programa...* apuntando los tres objetivos siguientes de la revista: 1) examen de sistemas políticos, religiosos y sociales que pueden ejercer influencia útil o peligrosa sobre el porvenir de la sociedad; 2) reseña de periódicos y revistas, de sus fines y tendencias, así como de su acción sobre la conciencia social; 3) análisis crítico de los libros que se publican al uno y al otro lado del Rin (130, págs. 143-144).

Tras el *Programa...* sigue un artículo bastante extenso en alemán titulado *Plan de los "Anales franco-alemanes"* (éste se conservó en la revista e, inclusive, como ya hemos dicho, la inauguró). Empezaba con aquello con lo que terminó el "prospecto francés": la exposición, con pocas modificaciones, de los tres objetivos de la revista. Luego fundamentaba la necesidad de unir las fuerzas progresistas de Francia y Alemania. La indiferencia de la mayoría ante la prohibición del pensamiento filosófico libre en Alemania "muestra qué lejos está aún la filosofía en Alemania de convertirse en asunto de la nación. Pero debe serlo... El pueblo no puede ser libre si la filosofía no se convierte en principio de su desarrollo;

y la tarea de la filosofía consiste en elevar al pueblo a esta enseñanza" (111, pág. 4). Ruge subraya que se trata de una verdadera libertad humana, es decir, política.

Francia en este sentido es un ejemplo para Alemania: a partir de la Gran Revolución de 1789, Francia labora sobre la realización de la filosofía y por eso, se puede decir, es un país completamente filosófico. Por lo demás, la labor de los alemanes en el campo de los principios puros tampoco ha sido inútil: los principios que han formulado han de ser plasmados en la vida en Francia, y cuando esto suceda, se asegurará para siempre la gran transformación iniciada por la revolución del siglo XVIII. "La verdadera unión del espíritu alemán y francés es una unión en el principio del Humanismo" (111, pág. 7).

Estas tesis teóricas abstracto-humanitarias en el estilo de Feuerbach eran por completo insuficientes para el programa de la revista. Pero no fueron concretizadas en el artículo de Ruge a nivel filosófico, y muy poco a nivel práctico. Ruge veía la expresión práctica de la vinculación del espíritu alemán y francés en el reciente pasado, en particular, en el intercambio cultural: traducción y difusión recíproca de las mejores obras teóricas, literarias, etc. Mientras que ahora, según Ruge, el paso práctico determinante debía consistir en dar un *ejemplo* palpable de una verdadera prensa libre, que sea su propio señor y erija sus propias leyes.

A los *Anales franco-alemanes* se les encomendaba esta función.

Vemos que el punto de vista de Ruge sobre los objetivos concretos de la lucha revolucionaria a finales de 1843 se diferenciaba poco de lo que pensaba en 1842 e inclusive en 1841. El mismo principio —encarnar la filosofía en la vida—, y el mismo recurso: la prensa libre. Solo que en lugar de la filosofía hegeliana figura el humanitarismo feuerbachiano, y en lugar de la prensa alemana, un órgano alemáno-francés.

Es evidente que este programa ya no podía satisfacer a C. Marx.

El programa de Marx

A causa de la enfermedad de Ruge, Marx tuvo que preparar la revista para la imprenta. Se vio precisado a redactar entre otros materiales la *Correspondencia...* y los artículos programáticos de Ruge. Considerando imposible cambiar de manera radical los artículos de su colega, Marx, no obstante, introdujo en ellos algunas modificaciones.

Se conserva la página donde Marx intenta cambiar la parte final del "prospecto francés", es decir, la formulación de los tres objetivos básicos de la revista. Utilizando dos variantes de esta formulación (la francesa y la alemana), Marx completa el texto francés con algunas tesis del texto alemán, atribuyéndoles al mismo

tiempo a ambos un sentido más concreto y determinado políticamente. Por ejemplo, la formulación del segundo objetivo de la revista en la variante francesa, una vez redactada por Marx, queda así: "...daremos una reseña de los periódicos que será una especie de castigo por el servilismo y la bajeza de unos y llamará la atención sobre los dignos esfuerzos de otros dirigidos en bien de la humanidad y la libertad..." (16, pág. 113). Marx le confiere asimismo agudeza política al tercer objetivo, recalcando la inminente decadencia y fin del anticuado orden alemán.

Estas modificaciones hallaron cierta expresión en la variante alemana del *Plan...* (16, págs. 686-687). La variante francesa no se publicó en la revista. Tal vez por ello se omitió la "posdata" de la última carta de Ruge, en la que se hablaba precisamente de la existencia de dos proyectos: el francés y el alemán. A su vez, Marx halló una forma conveniente (táctica respecto a Ruge) para presentar su propio programa: lo expuso en forma de carta suya a Ruge que concluye la *Correspondencia de 1843* y está fechada en el mes de setiembre*.

En su carta Marx se opone a la aproba-

* Al reproducir la *Correspondencia de 1843* en la recopilación de sus obras, Ruge no incluyó esta carta de Marx. D. Riazánov deduce, por tanto, no sin razón: "Ruge quiso subrayar que no está conforme con esa carta, que en realidad era un programa de

ción de cualquiera de las concepciones filosóficas existentes en calidad de doctrina ya dispuesta, que solo falta realizar, tal como suponía Ruge. Entre los teóricos actuales existe una gran confusión, escribe Marx, respecto a cómo debe ser la sociedad del futuro, y, por consiguiente, en qué dirección debe desplegarse la lucha. No estaría bien aumentar esta confusión apoyando una de las doctrinas existentes. "...La ventaja de la nueva tendencia reside precisamente en que no aspiramos a anticipar dogmáticamente el futuro, sino que deseamos solamente hallar un mundo nuevo por medio de la crítica del viejo" (2, pág. 379).

Las teorías utópicas del socialismo (Fourier, Proudhon) y el comunismo (Cabet, Dezamy, Weitling) no satisfacen a Marx porque no hacen sino oponer los nuevos principios al mundo viejo, y no los deducen de él. La metodología principal de Marx consiste en *hallar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo;* la contrapone a estas teorías que califica con razón de dogmáticas. El problema consistía en que ninguna de estas teorías incluía los nuevos principios en conjunto, sino que tomaba uno de ellos. Como resultado cada teoría se contraponía dogmáticamente no solo al mundo viejo, sino también a todos los principios nuevos no asimilados por ella.

---

la revista muy diferente del programa del propio Ruge" (19, pág. 14).

Las mencionadas teorías comunistas centraban su atención exclusivamente en el problema de la liquidación de la propiedad privada y contraponían, a la existencia privada de los hombres, diversos proyectos de vida en condiciones de propiedad social. Admitiendo la necesidad de liquidar la propiedad privada como algo de por sí natural, Marx señala que, en realidad, estas teorías no se habían librado de la influencia de su contrario, la existencia privada. Este tipo de comunismo no es una realización plurilateral, sino unilateral, particular del principio socialista. "Por eso la abolición de la propiedad privada y este comunismo de ningún modo son idénticos, y no por casualidad, sino necesariamente, junto con el comunismo han aparecido otras doctrinas socialistas" (2, pág. 379), que se fijan no solo en la propiedad, sino también en los otros aspectos de la existencia del hombre socializado, en sus capacidades, talento, etc. "Además, también el principio socialista en general no representa sino un solo aspecto de *la existencia real* de la verdadera esencia humana. Nosotros debemos prestar atención igual también a otro aspecto, a la existencia teórica del hombre, y, por consiguiente, hacer objeto de nuestra crítica la religión, la ciencia, etc." (2, págs 379-380).

La exigencia de elaborar todos los aspectos de la verdadera esencia humana no significa, en modo alguno, renunciar a la determinación

y concreción. El enfoque de estos problemas debe ser concreto en virtud de las particularidades de la situación creada históricamente en cada país. Por cuanto en la Alemania actual prevalece el interés por la religión y la política, éstas han de ser *el punto de partida* para examinar todo el aspecto de la lucha de los alemanes por una existencia verdaderamente humana.

Para apoyar esta tesis Marx utiliza los resultados de sus estudios en Kreuznach. Afirma que el Estado moderno es un estado político, es decir, que su substancia es el hombre *socializado;* pero su presupuesto real es la propiedad *privada*. Esta contradicción se manifiesta en todos los asuntos políticos, incluso en los más especiales. En consecuencia, del análisis de la política siempre se puede deducir la verdad social. Así, la diferencia entre los sistemas estamental y representativo es solo la expresión política de la diferencia entre el dominio de la propiedad privada y el dominio del hombre social. El contenido real del sistema representativo lo constituye el carácter social de todos los aspectos de la vida del hombre, y no solo de su vida política, como estiman los propios defensores de este sistema. Revelando este su significado auténtico, el crítico induce a los partidarios de este sistema a salir de los marcos puramente políticos de la lucha, puesto que en el caso contrario su victoria será también su final.

"Nada, pues, nos impide relacionar nuestra crítica con la crítica de la política, con una posición partidista determinada en la política, y, por lo tanto, relacionar e identificar nuestra crítica con la lucha *real*. En este caso, actuaremos ante el mundo no como doctrinarios con un nuevo principio preparado: ¡aquí está la verdad, y de rodillas ante ella! Desarrollamos para el mundo nuevos principios partiendo de los suyos propios. No decimos al mundo: 'abandona la lucha, tu lucha no vale nada', sino que le damos una verdadera consigna para luchar. No hacemos sino mostrarle al mundo por qué lucha... En síntesis, podemos formular la tendencia de la revista en lo siguiente: el trabajo de nuestro tiempo para esclarecerse a sí mismo (la filosofía crítica) el sentido de su lucha y sus aspiraciones; es un trabajo para el mundo y para nosotros" (2, pág. 381).

Este era el contenido del último acto de la *Correspondencia...*, aparecido en contra de los planes de Ruge. Fue precisamente el programa real de los *Anales franco-alemanes*, cuyos materiales (a excepción del artículo "programático" de Ruge) estaban dedicados no a la elaboración general de la idea de unidad del espíritu francés y alemán, sino al trabajo de significación práctica para aclarar el sentido de diferentes formas de la lucha real que se desarrollaban en el mundo contemporáneo. La labor más fructífera fue realizada

por el propio Marx (al escribir los artículos *Contribución a la cuestión judía* y *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción)* y por Engels, su futuro compañero de lucha (los artículos *Esbozos para la crítica de la economía política* y *La situación en Inglaterra*)*

Emancipación política y humana

Por cuanto la religión y la política suscitaban entonces el mayor interés en Alemania —como señaló Marx en su carta sobre el programa—, los dos artículos que escribió para los *Anales franco-alemanes* están dedicados precisamente a estos temas. Demostraron

---

* Además de estos artículos de Marx y Engels, así como de los mencionados *Plan...* de Ruge y la *Correspondencia...*, en la revista se insertaron: poesías de H. Heine *(Cántico del rey Ludovico)* y de G. Herwegh *(¡Traición!)*, *Cartas desde París* de M. Hess, materiales del acta de acusación sobre la causa del doctor J. Jacoby, el análisis del *Protocolo final de la conferencia de ministros de Viena* (1834) y una reseña de prensa elaborada por K. Bernays.

Marx esperaba de Feuerbach un artículo sobre Schelling, pero el ermitaño de Bruckberg respondió con una cortés negativa. Los ensayistas franceses Lamartine y Lamennais esquivaron la participación en la revista (16, pág. 314). De otra parte, también Marx "se vio forzado a rechazar después de largos altercados" varios artículos de emigrantes alemanes residentes en París (11, pág. 379).

lo fructífero del análisis concreto para fundamentar las deducciones generales sobre la necesidad de relaciones sociales auténticamente humanas, nuevas y para evidenciar que en realidad la lucha por establecer estas relaciones ya se ha iniciado, aun cuando sus propios participantes no han tomado conciencia de ello.

El hecho real como punto de partida del análisis

En el artículo *Contribución a la cuestión judía,* escrito en el otoño de 1843, Marx toma como punto de partida un hecho concreto: en Alemania los judíos creyentes, es decir, partidarios de la religión judaica, luchan por tener derechos políticos iguales con los demás alemanes. ¿Cuál es el verdadero sentido de esa lucha?

Por cuanto la religión judaica proclama a sus fieles pueblo elegido de Dios, todas las religiones cristianas consideran al judaísmo enemigo mortal y hacen todo lo posible para perjudicar a sus partidarios. Ello se nota, sobre todo, allí donde la religión estatal es el cristianismo. Por ejemplo, en Alemania los derechos políticos de los judíos que profesaban el judaísmo estaban sustancialmente restringidos: por un decreto del 4 de mayo de 1816 fueron privados del derecho de ocupar cargos públicos. Luchando por liquidar esta situación, los

judíos se encontraron de manera objetiva en el cauce de la lucha general contra el orden político anticuado en Alemania, aun cuando sus posiciones en esta lucha eran limitadas.

¿Cuál debía ser la actitud hacia la lucha de los judíos por sus derechos políticos? Los liberales, por lo general, la apoyan como uno de los elementos de lucha para separar el Estado y la religión, lucha iniciada por los civilizadores desde los albores de la edad moderna. El radicalista Bauer publicó en noviembre de 1842 en la *Deutsche Jahrbücher* el artículo *La cuestión judía,* reeditado más tarde en un folleto, en el cual niega, en realidad, el sentido de la lucha de los judíos como tal.

Mientras el Estado sigue siendo cristiano, afirmaba, no puede dar a los judíos —partidarios de la religión hostil al cristianismo— derechos iguales. Por consiguiente, la emancipación política de los judíos presupone la destrucción del Estado cristiano. Para tener pleno derecho a insistir en esta destrucción, los judíos deben renunciar asimismo a su propia religión. El ateísmo es la premisa de la emancipación política.

En otras palabras, Bauer dice a los judíos que luchan por su emancipación política: toda su lucha no tiene sentido; deben luchar contra su propia creencia, etc. Pese a su radicalismo, la crítica de Bauer brinda un ejemplo de crítica dogmática, que no parte del objeto para desarrollar sus principios, sino se con-

trapone al objeto e intenta imponerle sus principios y, por ello, fracasa inevitablemente.

Marx, por el contrario, pretende averiguar la naturaleza específica del objeto, y *a partir de ella* desarrollar la verdad universal, que constituye para él la necesidad de afirmar al hombre *social* en *todas* las esferas de la vida. Por ello considera que la lucha de los judíos alemanes por la emancipación política es un punto de partida real, que, no obstante, ha de ser dilucidado justamente, es decir, comprendido en su profunda relación con el proceso histórico general, lo cual permitirá revelar su perspectiva histórica.

La estrechez de la emancipación política

Esta intelección implica el estudio del problema judío en *diferentes* condiciones históricas. En Alemania no existe el Estado político en cuanto intérprete de la esencia social del hombre. Por eso allí el problema judío es en realidad un problema puramente religioso: el judío se halla en oposición *religiosa* al Estado que reconoce por su base el cristianismo. El asunto es diferente en un Estado con régimen republicano, como EE.UU., donde la religión se halla rebajada al nivel de asunto privado del ciudadano y donde, por lo tanto, el problema judío pierde su significado teológico y deviene una cuestión *secular*. ¿Pero si la re-

ligión existe y se manifiesta viable inclusive en un país de "emancipación política concluida", no significa que la propia emancipación política es una emancipación humana contradictoria no llevada hasta el final?

Marx responde a esta pregunta exponiendo la esencia materialista de sus planteamientos metodológicos con una precisión posible solo para un *materialista consciente:* "No afirmamos que los ciudadanos del Estado deben terminar con su estrechez religiosa para librarse de sus ataduras seculares. Afirmamos que terminarán con su estrechez religiosa solamente cuando se libren de sus ataduras seculares. No transformamos las cuestiones seculares en *teológicas.* Transformamos las cuestiones teológicas en seculares. Después de que durante largo tiempo la historia fue explicada por medio de prejuicios, nosotros explicamos los prejuicios a través de la historia. La cuestión de *la relación entre la emancipación política y la religión* es para nosotros cuestión de *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*" (2, pág. 388).

La relación entre el Estado y la religión no es una abstracción filosófico-teológica, sino la relación concreta con la religión de las personas que forman el Estado. Si incluso en la república los hombres siguen siendo religiosos, ello quiere decir que el Estado se basa en un tipo de relaciones entre los hombres que origina necesariamente relaciones religiosas. Esta

base, según Marx, consiste en que el Estado existente, *igual que la religión,* reconoce lo humano del hombre solo *dando un rodeo,* solo a través de un eslabón mediador. "Tal como Cristo es el mediador, sobre el que el hombre descarga toda su divinidad, toda su *estrechez religiosa,* igualmente el Estado es el mediador sobre el que transfiere toda su no divinidad, toda su *libertad humana*" (2, pág. 389).

¿En virtud de qué razones el Estado no es el medio para que el hombre realice su libertad, sino un *mediador* entre el hombre y su libertad, que enajena la libertad del hombre? Marx considera que la causa cardinal de ello es la oposición entre el Estado como generalidad política, en que el hombre se reconoce a sí mismo ser *socializado,* y la sociedad civil, donde el hombre actúa como persona *privada.* La vida del hombre se desenvuelve en la esfera de la sociedad civil donde domina la propiedad privada; por eso el ejercicio práctico del derecho de libertad del hombre es ante todo el derecho de propiedad privada. En esta situación, todo hombre se ve forzado a ver en otro hombre un límite para su libertad; es decir que en la vida cotidiana es libre no de asociarse sino de separarse de él. Como consecuencia, el hombre no posee una verdadera libertad humana. De esta última no queda sino la ilusión, cuya encarnación es "el firmamento de la vida política", donde supuestamente se

realiza la unión universal del hombre con el hombre.

Así, la vida de los hombres resulta dividida en real e ilusoria, terrenal y celestial. Esta división terrena, esta doble vida propicia igualmente la división en los pensamientos, se expresa precisamente en la religión. "Los miembros del Estado político son religiosos como consecuencia de la dualidad entre la vida individual y gentilicia, entre la vida de la sociedad civil y la vida política; son religiosos porque el hombre considera la vida estatal —que se encuentra fuera de su individualidad real— como su vida verdadera; son religiosos por cuanto la religión es ahí el espíritu de la sociedad civil, y expresa la separación y el distanciamiento del hombre respecto del hombre" (2, pág. 397). *Por tanto, la emancipación política no solo no destruye la religiosidad del hombre, sino que ni siquiera lo pretende.*

¿Cuál es el verdadero lugar de la emancipación política en la historia? La revolución política, al derribar el feudalismo y su poder despótico, convierte los asuntos del Estado en asuntos de todo el pueblo. Pero al mismo tiempo, el derribamiento del yugo político significó el desencadenamiento del espíritu egoísta de la sociedad civil, su descomposición y reducción a su base: el hombre *egoísta*. El mundo de las necesidades, del trabajo, intereses y derecho privados es tomado por la revolución política por su presupuesto final, su *base natural*.

El dinero como quintaesencia de la enajenación

Así pues, la necesidad práctica, el egoísmo es el principio de la sociedad civil. En cuanto se ha librado de las ataduras feudales y ha engendrado de sus propias entrañas el Estado político, este principio opera en su *aspecto puro: "El dios de la necesidad práctica y del egoísmo* es *el dinero"* (2, pág. 410). El poder político debería estar por encima del poder monetario, pero en realidad se ha convertido en su esclavo.

El dominio de la necesidad egoísta mueve al hombre a someter toda su actividad a una esencia ajena, al dinero, y atribuir a la actividad la significación de esta esencia ajena, es decir, en realidad a enajenarse a sí mismo. "El dinero es la esencia enajenada del hombre, de su trabajo y su ser; y esta esencia enajenada lo gobierna y él la admira" (2, pág. 410).

Analizando el segundo trabajo de Bauer, *La capacidad de los judíos y los cristianos de hoy para llegar a ser libres,* publicado en la recopilación de Herwegh *Veintiún pliegos desde Suiza* (1843), Marx intenta establecer el nexo entre la religión, en cuanto producto del estado enajenado de la vida terrenal en general, y el dinero como quintaesencia de esta enajenación.

Marx analiza dentro de un contexto real la cuestión sobre la emancipación de los judíos, que Bauer había convertido en problema filosófico-

teológico: "...¿qué elemento *social* particular hay que superar para suprimir el judaísmo?" Y responde:

"Busquemos los misterios del judío no en su religión, busquemos los misterios de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica, el egoísmo.*

¿Cuál es el culto secular del judío? *La usura.* ¿Cuál es su dios secular? *El dinero*" (2, págs. 407, 408).

Por consiguiente, la esencia enajenada del hombre y el dios secular del judío contemporáneo *coincidían*. Resulta, pues, que el judío ha encarnado en sí los rasgos más característicos del hombre actual. ¿Comó ha sucedido esto?

El judaísmo, como visión de la necesidad práctica, pudo seguir desarrollándose y obtener su conclusión no en la teoría, sino ante todo en la práctica. El judaísmo alcanza su apogeo allí donde la necesidad egoísta rompe todos los lazos gentilicios del hombre y convierte a la humanidad en un mundo de individuos hostilmente opuestos unos a otros, o sea, allí donde la sociedad civil alcanza su apogeo arrollando bajo su peso a la sociedad política.

Pero esto sucede en el mundo *cristiano*. Es decir que el círculo se cierra: "El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en el judaísmo... Solo entonces pudo el judaísmo alcanzar el dominio universal y convertir al hombre enajenado, a la naturaleza enajenada en ob-

jetos *alienables,* en objetos de compraventa..." (2, pág. 412).

Así pues, la esencia del judío de hoy no solo es la limitación del judío, sino igualmente la "limitación judía" de *la sociedad.* Por consiguiente, "la emancipación *social* del judío es *la emancipación de la sociedad respecto del judaísmo*" (2, pág. 413), cuya esencia son el dinero y las relaciones de usura.

Emancipación humana

Vemos, pues, que Marx logró convertir un problema religioso en problema secular sin reducir su significado y revelando por primera vez su verdadero sentido universal. Mostró que la lucha de los judíos alemanes por su emancipación tiene un contenido completamente real, siendo una de las manifestaciones de la lucha contra la enajenación del Estado respecto de la sociedad civil. Pero por cuanto la emancipación política no anula la enajenación, sino solo la lleva a su término, es preciso extender los límites de esta lucha y elevarla a nivel de lucha por *la emancipación humana,* es decir, la emancipación del hombre no en un solo sentido —político, religioso, etc.—, sino a nivel universal, como hombre en general.

Esta emancipación presupone liquidar la división del hombre en persona privada y en ciudadano del Estado, originada por la enajenación.

"Solo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto del Estado y se convierte como hombre individual en *ser genérico,* en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'propias fuerzas' como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política,* solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana" (2, pág. 406).

Pero la causa a favor de la emancipación humana choca otra vez contra el dinero y las relaciones mercantiles con ello relacionadas, el principal *elemeno antisocial* de la sociedad moderna que ha alcanzado el eslabón supremo de su desarrollo histórico. Por cuanto estas relaciones constituyen al mismo tiempo la esencia del judaísmo práctico, real, resulta que la emancipación de los judíos presupone la emancipación humana, y ésta última, a su vez, requiere la emancipación de la sociedad del judaísmo práctico. Para que los judíos tengan éxito en la lucha por su emancipación se precisa, por consiguiente, no reducir el contenido práctico y limitarse a la lucha contra la religiosidad como tal, sino ampliarla al máximo y dirigirla principalmente contra el "judaísmo práctico" de la sociedad moderna, contra la usura y el dinero. En este caso la lucha de los judíos por *su* emancipación se funde con la lucha general por la emancipación *del hombre.*

Se ve claramente que todos los planteamientos de Marx están relacionados directamente con el *Manuscrito de 1843* y los Cuadernos de Kreuznach y es la primera expresión pública de las conclusiones teóricas allí formuladas*. Esta relación es tan estrecha que en el artículo *Contribución a la cuestión judía* los planteamientos sobre la enajenación de la sociedad civil respecto del Estado, la transformación de la sociedad feudal en sociedad burguesa y algunos otros se exponen de manera textualmente afín a la del *Manuscrito del 1843*. En este artículo se desarrollan, además, algunas tesis del manuscrito y se analizan en algunos casos temas prometidos en él.

En tal *Manuscrito,* refiriéndose al párrafo 270 de la *Filosofía del derecho,* de Hegel, Marx dice, por ejemplo: "Más tarde examinaremos la nota a este párrafo: la relación entre la Iglesia y el Estado" (2, pág. 233). Pero vuelve a esta nota no en el *Manuscrito de 1843,* sino en el artículo *Contribución a la cuestión judía:* "Por ello Hegel tiene toda la razón al determinar la relación entre *el Estado político* y la religión cuando dice:

'. . .*solo así por encima de* las Iglesias *particulares,* el Estado logra y realiza *la universalidad* del pensamiento, el principio de su propia forma' (Hegel. *Filosofía del derecho,* 1 ed., pág. 346).

---

* A propósito, los artículos de los *Anales franco-alemanes* fueron las primeras publicaciones de Marx aparecidas con su propia firma.

¡Naturalmente! Solo al elevarse *por encima de* los elementos *particulares,* el Estado se constituye en universalidad" (2, pág. 390)*.

Casi todas las fuentes a las que recurre Marx en el artículo *Contribución a la cuestión judía,* polemizando con Bauer, son tomadas de los Cuadernos de Kreuznach**.

El estrecho nexo del artículo *Contribución a la cuestión judía* con el *Manuscrito de 1843* y los Cuadernos de Kreuznach condicionó tanto sus lados fuertes como los débiles. Uno de los fuertes es el planteamiento hecho por Marx conscientemente desde una perspectiva materialista, que le permite someter a Bauer a una crítica demoledora y dar una solución nueva en principio al asunto discutido. La notable influencia del antropologismo feuerbachiano, proveniente del manuscrito, constituye la parte débil del artículo: el ideal comunista reviste forma de "emancipación

---

* La referencia a Hegel, que citamos solo de modo parcial, se relaciona precisamente con la nota del párrafo 270 de la *Filosofía del derecho.*

** Marx cita dos veces el libro de Hamilton *Los hombres y las costumbres en los Estados Unidos de Norteamérica;* el *Contrato social* de Rousseau se cita tal como se hace y con las mismas abreviaciones que en el primer Cuaderno de Kreuznach (cfr. 2, pág. 406 y —respectivamente— 91, pág. 34); varios artículos de la *Declaración de los derechos del hombre,* de 1791, se dan según el resumen del segundo tomo del libro de Wachsmuth *Historia de Francia en la época revolucionaria;* la referencia a Münzer (2, pág. 410) se toma de la *Historia alemana en la época de la reformación,* de Ranke.

humana", se exagera el papel de la religión (del judaísmo y del cristianismo) en la historia del mundo alienado, etc.

No obstante, en dicho artículo se distinguen algunos nuevos elementos. Si en Feuerbach la emancipación humana se funde en medida considerable con la emancipación política, en Marx se diferencian radicalmente e inclusive se contraponen*. Además, en el artículo se formula por primera vez la tesis acerca del dinero en cuanto esencia encarnada de la enajenación y su liquidación (junto con todos los elementos antisociales con él relacionados) como *contenido secular principal* de la emancipación humana.

Pero permanece aún confusa una cuestión muy sustancial: *¿dónde está la fuerza llamada a derribar al dios secular de la sociedad moderna?* Marx da una respuesta sobre el particular en su siguiente artículo, también publicado en los *Anales franco-alemanes*. Este debía ser una introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, que Marx pensaba desarrollar a partir del *Manuscrito de 1843*.

---

* De ahí no se deriva de ningún modo que Marx contrapone *la revolución* social a la política. Ya en la *Correspondencia...* critica la postura del "socialista empedernido" que subestima la lucha política, y pronto criticará a Ruge por contraponer las revoluciones política y social.

Igual que en el escrito sobre la cuestión judía, en el artículo *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción* Marx analiza la lucha real que se lleva a cabo para esclarecer su propio sentido y perspectivas. Esta vez el objeto de su detenida atención es el problema de la emancipación humana como tal: su necesidad histórica, sus premisas prácticas y fuerzas motrices.

Desenmascarar las formas no santas de la enajenación

La emancipación humana, en opinión de Marx, es la liberación de todas las fuerzas vitales del hombre como ser social. Su realización requiere liquidar toda enajenación, cuyas formas pueden agruparse en dos tipos principales: la religiosa y la secular. ¿Contra cuál se debe luchar ahora en primer orden?

Marx en su carta sobre el programa se refiere a la religión y a la política como a los dos principales objetos de la crítica, igualmente importantes. La *Introducción* a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho comienza por afirmar que la situación es diferente: "*La crítica de la religión* para Alemania, en lo fundamental, ha terminado..." (2, pág. 414). En cuanto se ha aclarado que la realidad fantástica celestial no

es sino *el reflejo* o reverbero (Widerschein) de la realidad terrenal del hombre —el Estado y la sociedad—, se destaca en primer plano la crítica de este mundo real.

"*La tarea de la historia* consiste, en que, una vez desaparecida *la verdad del más allá,* debe confirmar *la verdad del más acá. La tarea* inmediata de *la filosofía,* que se encuentra al servicio de la historia, consiste —una vez desenmascarada *la forma de santidad* de la autoenajenación humana— en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas.* De tal modo la crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, *la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica de la política*" (2, pág. 415).

Estas deducciones, hechas por Marx observando el desenvolvimiento real de la lucha en Alemania, adquieren significado práctico para su despliegue posterior. Resuenan como consignas dirigidas a todos los participantes de la lucha. Señalando que la lucha se encuentra ahora en un punto crucial, ayudaban a determinar su nueva dirección y llamaban a reagrupar las fuerzas. En realidad tenían significado no solo para Alemania, sino también para Francia, exhortando a los socialistas a terminar con las indagaciones religiosas y a dedicar la atención principal a los problemas políticos.

No todas las personas y no de inmediato comprendieron la razón de estos llamamientos. Entre los que fueron incapaces de entender que se abría

una nueva etapa de lucha se encontraba Feuerbach cuya labor había aproximado en máximo grado el surgimiento de la etapa mencionada. Declinó tres veces —en respuesta a dos ofrecimientos de Ruge y uno de Marx— en 1843 la invitación a participar en los *Anales franco-alemanes*. Su renuncia fue funesta para su vida posterior en cuanto pensador y personalidad social: desde entonces comienza su aislamiento real de las principales fuerzas que luchaban por transformar el régimen social de Alemania y de los procesos sociales en aras de los cuales había realizado en su tiempo un brusco viraje similar a una proeza; su vigoroso intelecto comenzó a apagarse sin dar al mundo obras tan importantes como las que creó entre 1839 y 1843.

La capacidad de estar dispuesto a comprender todo lo nuevo (rasgo, en general, poco frecuente y muy valioso en el sentido social) era inherente en grado sumo tanto a Marx como a Engels. No por casualidad, el joven Engels al mismo tiempo que Marx hace constar la conclusión de la crítica del panteísmo en Alemania, que constituía la base teórica de la concepción religiosa del mundo. En el artículo *La situación en Inglaterra,* que Marx incluyó en los *Anales franco-alemanes,* Engels decía:

"La crítica del panteísmo se ha realizado en los últimos tiempos en Alemania con tal plenitud que no queda nada más por decir" (2, pág. 590).

Promoviendo a primer plano la crítica de la

enajenación secular, Marx estima necesario desplegarla en dos formas: teórica y práctica. Pero el significado de una y otra forma no es igual: la crítica de *la realidad alemana* tiene valor, en particular, para la propia Alemania; en tanto que la crítica de *la teoría alemana* del Estado y el derecho es importante para todos los países desarrollados. Se trata, pues, de que el régimen alemán existente es un anacronismo histórico, rechazado por los franceses desde hace más de medio siglo; las normas alemanas se hallan por debajo del nivel de la historia.

Sin embargo, los alemanes en cuanto a la teoría se encuentran a un nivel completamente actual: acogiendo la filosofía francesa que preparó la revolución de 1789, los alemanes la desarrollaron, tal como los franceses adelantaron la causa del la revolución. Como resultado, la filosofía alemana, que recibió la formulación más consecuente, más rica y acabada en las obras de Hegel, *corresponde* a la realidad moderna no alemana, sino francesa o de otras sociedades avanzadas. Y la crítica de esta filosofía se corresponde con la crítica de esta realidad desarrollada. En particular, la crítica de la filosofía hegeliana del Estado y el derecho "es simultáneamente el análisis crítico del Estado moderno y de su correspondiente realidad" (2, pág. 421).

Pero de ahí no se deriva que esta crítica no tenga sentido para *la realidad alemana* atrasada. El porvenir del pueblo alemán es la negación de las normas caducadas y, de tal modo, la realiza-

ción de su propia filosofía. No puede *limitarse* a eso, por cuanto el pueblo alemán "ya casi *ha sobrevivido*" la realización de su filosofía contemplando la vida de los pueblos vecinos, y, de otra parte, ya *ha empezado* también *en la teoría la crítica* de la filosofía hegeliana. Por consiguiente, el porvenir del pueblo alemán está relacionado necesariamente con la crítica de su propia filosofía, y, viceversa, esta crítica está relacionada con su porvenir. Pero por estar relacionada con el porvenir práctico, real del pueblo alemán y de otros pueblos, la crítica de la filosofía especulativa se vincula con tareas cuya solución requiere un solo medio: la práctica.

La teoría radical como premisa de la emancipación humana

¿En qué consisten estas tareas prácticas? Evidentemente, el atrasado orden alemán requiere no la refutación teórica, sino la destrucción por una fuerza material, una crítica con las armas. Pero en algunas circunstancias la teoría se constituye en una fuerza aniquiladora: "El arma de la crítica no puede, por supuesto, sustituir la crítica con las armas, la fuerza material debe ser derribada por fuerza material; pero también la teoría deviene fuerza material en cuanto se apodera de las masas" (2, pág. 422). Por tanto, la primera tarea práctica consiste en *crear una teoría que tenga el fin y la capacidad de conquistar a las masas.*

La creación de la nueva filosofía implica la crítica de la existente. En ese sentido, los partidarios de la dirección práctica, que niegan la filosofía existente, tienen toda la razón. Pero no comprenden que es imposible suprimir esta filosofía sin realizarla. Por el contrario, el partido teórico(los jóvenes hegelianos) se plantea como propósito precisamente poner en práctica la presente filosofía sin entender que ello es imposible sin su simultánea negación. La justa solución del problema exige elaborar una *filosofía radical* que demuestra no solo por la vía racional, sino asimismo emocional, *ad hominem,* y precisamente por ello *es capaz* de conquistar a las masas. "Ser radical es comprender la raíz del problema. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, en consecuencia, de su energía práctica, consiste en que parte de la decidida abolición *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre* y, por consiguiente, en *el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable..." (2, pág. 422).

En esta postura de Marx se percibe la influencia del antropologismo feuerbachiano. Pero de la doctrina de Feuerbach sobre el hombre como ser supremo para el hombre Marx hace *deducciones revolucionarias,* que son precisamente el final de la crítica de la religión, o sea, lo que pro-

clama al comienzo del artículo. Al propio tiempo, estas deducciones son también la argumentación *ad hominem* dirigida a los sentimientos de los hombres y comprensible para todos quienes se encuentran en la situación de humillados y subyugados. De modo que la teoría radical de Marx, que opera como presupuesto de la emancipación humana en Alemania, no es idéntica al materialismo feuerbachiano, sino que constituye su continuación y desarrollo.

La misión histórica del proletariado

Sin embargo, la teoría solo se puede llevar a la práctica cuando se corresponde con las necesidades del pueblo. La revolución radical debe ser una revolución de necesidades radicales. ¿Cuáles son las premisas y el terreno para su aparición en Alemania?

Estos radican en el propio atraso universal de la realidad alemana. El pueblo alemán no ha desplegado revoluciones como otros pueblos, pero ha compartido con ellos regularmente sus transformaciones, encarnando en sí los sufrimientos del desarrollo de los pueblos modernos. Los gobiernos alemanes asimilaron, a la vez, los defectos bárbaros del Estado feudal y los defectos civilizados del mundo estatal contemporáneo, encarnando los pecados de todas las formas estatales. Por eso, dice Marx, ni el pueblo puede liberarse de parte de sus sufrimientos sin liberarse al mis-

mo tiempo de todos los sufrimientos, ni los gobiernos pueden liberarse de algunos de sus pecados sin liberarse al mismo tiempo de su naturaleza pecaminosa en general.

La imposibilidad de la revolución parcial, solamente política en Alemania es tanto más evidente por cuanto allí no ha habido fuerza real capaz de realizarla. La revolución parcial se funda en que una *parte* de la sociedad civil enciende por un instante el entusiasmo en sí y en las masas, de modo que su interés particular deviene interés de *toda la sociedad*. Ello es posible únicamente cuando los defectos de la sociedad se hallan concentrados en una clase determinada, y su esfera de actividades es reconocida universalmente "como un *crimen* respecto a toda la sociedad, así que liberarse de esta esfera significa alcanzar la autoliberación universal" (2, pág. 425).

Pero en Alemania en aquel entonces ninguna clase ocupaba tal posición. Las relaciones históricas entre las clases se desarrollaron de tal manera que cada una de ellas comenzaba a tomar conciencia de sí y a promover sus demandas particulares no como clase oprimida, sino cuando surgía otra clase, respecto de la cual la primera era opresora. En consecuencia, "cada clase, en cuanto empieza a luchar con la clase colocada por encima de ella, ya está incorporada a la lucha contra la clase inferior a ella. Por eso el poder del príncipe se encuentra en pugna con el poder real; el burócrata, en pugna con la no-

bleza; el burgués, en pugna con todos ellos juntos, y, en tanto el proletario ya empieza la lucha contra el burgués" (2, págs. 426-427).

Así pues, en Alemania no es posible una revolución parcial, solo política, y, a la inversa, la emancipación total es condición necesaria de toda emancipación parcial. Pero "ninguna clase de la sociedad civil experimenta la necesidad de emancipación total ni la capacidad para realizarla hasta que no se ve precisada a ello por su situación *directa*, por la necesidad *material*, por sus *propias cadenas*.

¿Cuál es la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: es la formación de una clase sujeta con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es clase de la sociedad civil; de un estamento que representa en sí la descomposición de todos los estamentos; de tal esfera que posee carácter universal en virtud de sus sufrimientos universales y no pretende tener ningún *derecho especial*, porque sobre ella pende no una *discriminación especial*, sino *la discriminación en general*...: en síntesis, una esfera que representa *la pérdida total* del hombre y, por consiguiente, puede reconstituirse solo por medio de *la plena reconstitución del hombre*. Este resultado de la descomposición de la sociedad, como estamento especial, es *el proletariado*... Cuando el proletariado proclama *la disolución del orden universal existente*, no hace sino pregonar *el secreto de su propia existencia*, ya que él *constituye*

la disolución *real* de ese orden universal. Cuando el proletariado reclama *la negación de la propiedad privada,* no hace sino elevar a *principio social* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo,* lo que ya está personificado en *él,* en el proletariado, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad" (2, págs. 427-428).

Así, en la divisoria de los años 1843 y 1844 Marx formula por primera vez uno de los mayores descubrimienos del comunismo científico: *la misión histórica del proletariado como clase única en la historia, que, en virtud de su situación objetiva, no lucha por establecer su dominio sobre la sociedad como nueva forma de yugo, sino por liquidar todo tipo de yugo y dominio.* La autoliberación revolucionaria del proletariado deviene la autoliberación de la sociedad, la emancipación humana universal. En ello se diferencia de manera radical la revolución proletaria de las precedentes.

Armas espirituales del proletariado

Se ha determinado cuál es la fuerza real, capaz y llamada por la propia historia a emancipar a la humanidad. Precisamente el proletariado ha de aplicar a la realidad la teoría que proclama como esencia sublime del hombre al propio hombre. "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales,* el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales,* 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... La cabeza* de esta emancipación es *la filosofía; su corazón, el proletariado.* La filosofía no puede ser encarnada en la realidad sin la supresión del proletariado; el proletariado no puede suprimirse a sí mismo sin encarnar la filosofía en la realidad" (2, págs, 428-429).

Esta es la formulación precisa de la necesidad de unir la teoría revolucionaria con la práctica de lucha de la clase revolucionaria. Solo dominando esta teoría, el proletariado se convierte en fuerza temible que acaba con las relaciones de propiedad privada y explotación. Y solo en la lucha revolucionaria del proletariado, la filosofía científica deja de ser solo filosofía para convertirse en el arma espiritual de las transformaciones prácticas.

De esta manera realiza Marx en los *Anales franco-alemanes* su principio: hallar el nuevo mundo a través de la crítica del viejo. Sin pretender a anticipar dogmáticamente el futuro, mostraba las perspectivas de la pugna, desplegada en la realidad, en la esfera teórica y la práctica. Eran perspectivas grandiosas e imponentes. No muchos las comprendían y aceptaban de inmediato. Tanto más admirable resulta el hecho de que el joven Engels, independientemente de Marx y por otra vía, llegara a las mismas conclusiones y al mismo tiempo.

Había transcurrido un año, después de la primera entrevista de Marx con Engels y de la publicación en la *Rheinishe Zeitung* de los materiales, en los que Engels consigue aprehender la propia esencia de la situación en Inglaterra: la próxima revolución sería realizada allí no por cuestiones de principios, sino en aras de intereses materiales, y sería, por tanto, una revolución social.

¿Cuáles son estos intereses y las fuerzas políticas que les corresponden? Engels los expone en cuatro *Cartas desde Inglaterra* publicadas entre mayo y junio de 1843 en la revista *El republicano suizo,* editada por el mismo Fröbel que pronto se decidió a imprimir los *Anales franco-alemanes.*

Las tres fuerzas revolucionarias de Inglaterra

Engels señala en sus *Cartas...* que en Inglaterra los partidos se identifican con las clases y las capas sociales: los tories con la nobleza y la fracción ortodoxa de la Iglesia anglicana; los whigs, con los fabricantes, comerciantes y discenters*, y en general con altas capas de la burguesía; los radicales, con las capas inferiores de la

* *Discenters:* representantes de sectas y tendencias religiosas de Inglaterra que se apartan de los dogmas de la Iglesia anglicana oficial.

burguesía; los cartistas, con los obreros, con los proletarios; solo los socialistas no constituyen un partido cerrado y reclutan a sus partidarios tanto entre los proletarios como entre las capas inferiores de la burguesía.

Al mostrar esta escala de clases, Engels llama la atención sobre "el hecho admirable de que cuanto más bajo se encuentra la clase en la sociedad, cuanto más "inculta" es en el sentido común de la palabra, tanto más progresista es y mayor porvenir tiene" (2, pág. 513). Desde este punto de vista, los más progresistas y por ello los de mayor influencia a nivel nacional son los cartistas y los socialistas. El autor de las *Cartas...* dedica así la atención principal a estas dos fuerzas revolucionarias de la sociedad inglesa.

El cartismo expresa las tendencias más revolucionarias del proletariado inglés y goza cada vez de mayor influencia. La asociación cartista nacional, por el número de miembros, se ha hecho tan fuerte que pronto podrá reunir hasta 1 millón de peniques semanalmente. Pero la debilidad del cartismo, inclusive de sus mejores jefes como O'Brien, O'Connor, Herney y otros, consistía en que sobrevaloraban los medios de lucha puramente políticos, como consecuencia de lo cual promovían a primer plano no la abolición de la propiedad privada, sino la lucha por el sufragio universal.

Los socialistas, por el contrario, se plantean con mayor precisión las metas finales de la lucha. Esto atrae a su lado amplias capas de proleta-

rios y trabajadores mal remunerados, que están dispuestos a entregar todo para la transformación social: sus bienes y su vida. Los socialistas organizan regularmente reuniones con el objeto de propagar sus ideales. Su debilidad, empero, consiste en que sobrestiman la labor instructiva y subestiman los medios políticos de lucha.

Además de los cartistas y socialistas, Engels describe también una tercera fuerza revolucionaria en Inglaterra, que no forma un partido aparte, pero, en realidad, es fuerte: *los irlandeses*. Las condiciones de vida de los irlandeses pobres eran las más difíciles en Inglaterra, pero ellos malgastaban su energía revolucionaria, puesto que, permaneciendo bajo la influencia de las ideas nacionalistas, no llegaban a comprender sus fines clasistas. Sin embargo, los errores también son una escuela de educación política, que finalmente llevará al proletariado irlandés a tomar conciencia de sus verdaderos intereses.

Los comunistas de diferentes países deben conocerse unos a otros

El contenido de las *Cartas desde Inglaterra* demuestra que Engels veía como una de las tareas más importantes del movimiento revolucionario inglés la aproximación de sus fuerzas principales sobre la base de lo valioso de cada una de ellas. Cuatro meses más tarde propone la misma idea a escala *internacional*. En el artículo *Exitos*

del movimiento por la transformación social en el continente, publicado de octubre a noviembre de 1843 en *The New Moral World (Nuevo mundo moral),* revista de los socialistas ingleses, Engels mostró que una revolución radical de la estructura social basada en la propiedad colectiva se ha hecho necesidad apremiante en los tres países europeos más desarrollados: Inglaterra, Francia y Alemania. Cada una de las naciones ha comprendido esta necesidad independientemente, por su propia vía. "Este hecho prueba, de manera irrefutable, que el comunismo no es consecuencia de la situación peculiar de la nación inglesa o de otra cualquiera, sino deducción necesaria derivada ineludiblemente de las premisas que conllevan las condiciones generales de la civilización moderna.

Por eso, es deseable que las tres naciones lleguen a una comprensión mutua y procuren definir en qué están de acuerdo y en qué difieren" (2, pág. 525).

Interviniendo en una revista inglesa, Engels dedicó atención principal a la caracterización del movimiento comunista en Francia (Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Cabet y otros) y Alemania (desde Münzer hasta Weitling); subrayando en conclusión que el comunismo alemán se encuentra representado en la forma teórica más desarrollada por el partido filosófico que tiene como fundamento la filosofía clásica alemana (Hess, Ruge, Marx, Herwegh).

Dos artículos de Engels escritos a finales de

1843 y en enero de 1844 para los *Anales franco-alemanes* constituyeron un nuevo avance, que significó su transición definitiva hacia el materialismo.

El motivo de uno de ellos titulado *La situación en Inglaterra* fue el libro de Carlyle *Past and Present* (*El pasado y el presente*), que reflejó algunos momentos sustanciales de la historia inglesa, los cuales le permitieron a Engels describir su propia imagen de la situación en Inglaterra. Engels, lo mismo que Marx, ve en los obreros la fuerza principal de los acontecimientos revolucionarios de 1842, y considera necesario explicar el verdadero sentido de su lucha. Conviniendo con el autor del libro en que el hombre moderno está vacío y que es preciso devolverle su contenido, Engels insiste en la naturaleza humana de este contenido: es preciso devolver al hombre su propia esencia. La democracia no es sino un eslabón transitorio en este camino de retorno del hombre a sí mismo, un eslabón hacia la verdadera libertad humana. "La democracia, el cartismo deben vencer, y entonces a la masa de los obreros ingleses le quedará la única opción: morir de hambre o el socialismo" (2, pág. 596).

Esbozos para la crítica de la economía política

El más importante de los trabajos de Engels publicados en los *Anales franco-alemanes* es *Esbozos para la crítica de la economía política*, que

ejerció notable influencia sobre el desarrollo de las ideas de Marx.

La economía política, escribe Engels, es la ciencia de enriquecimiento formada cuando el lugar "del simple comercio no científico" lo ocupa un sistema desarrollado de engaño permitido. Sus primeras formas fueron los sistemas monetario y usurero que reflejaban abiertamente la avaricia de los comerciantes. El siglo XVIII ha revolucionado esta ciencia dándole un espíritu humanitario de interés nacional general; pero, igual que en la esfera política, no era sino un progreso a medias: "la economía política no se planteaba *el por qué de la propiedad privada*" (2, pág. 545). Por eso esta ciencia, a semejanza del cristianismo que sustituyó la franqueza católica por la hipocresía protestante, se hizo hipócrita; el comienzo fue dado por Adam Smith —el "Lutero de la economía política"—, y cuanto más cerca a nuestros tiempos, tanto más lejos están los economistas de la honradez: ". . .*Ricardo* es más culpable que *Adam Smith*, y *McCulloch* y *Mill* son más culpables que *Ricardo*" (2, pág. 547).

La realización positiva de esta ciencia liberal es, según Engels, la elaboración de las leyes de la propiedad privada. En cuanto existe *la propiedad privada*, su primera consecuencia es *el comercio*. El comercio origina el *valor:* el valor abstracto (real) y el valor de cambio. Los ingleses, especialmente McCulloch y Ricardo, afirman que el valor real es determinado por los costos de producción; el francés Say dice que lo deter-

mina la utilidad del producto. Pero ambas definiciones son unilaterales: en realidad, el valor del producto es la relación existente entre los costos de producción y la utilidad. Esta relación cambia de acuerdo con *la competencia:* la utilidad depende del azar, de la moda, del capricho de los ricos, y los costos de producción dependen de la relación fortuita entre la oferta y demanda. Por tanto, el valor de cambio, o *el precio,* difiere del valor real, aun cuando este último es base del primero. De este modo, en la economía política todo "aparece invertido: el valor, que es lo originario, la fuente del precio, se hace depender de este último, de su propio producto. Como es sabido, esta inversión es precisamente la esencia de la abstracción, como puede verse en Feuerbach" (2, pág. 554).

Los costos de producción se forman de la renta del suelo, el capital y el trabajo. Según Smith, *la renta* es la relación entre la competencia de los que aspiran a usar la tierra y la cantidad limitada de tierra existente. Ricardo dejó la competencia a un lado, determinando la renta como diferencia entre el rendimiento del terreno que da la renta y el terreno de peor calidad que recompensa solo el trabajo de su cultivo. Estas dos definiciones son asimismo unilaterales y requieren unificarse: la renta es la razón entre el rendimiento del suelo y la competencia. Respecto *al capital* y *al trabajo,* al comienzo deben ser idénticos, pues los mismos economistas determinan el capital como "trabajo acumulado". Pero la propie-

dad privada origina el desdoblamiento del trabajo, cuya consecuencia es la escisión entre el capital y el trabajo, cada uno de los cuales se desdobla, a su vez. El capital se divide en el originario y *la ganancia*, con la particularidad de que esta última se desintegra asi mismo, en la ganancia propiamente y *el tanto por ciento* de interés. El trabajo se divide en el trabajo en sí y el contrapuesto producto del trabajo en forma de *salario*. A la contraposición de los intereses de los terratenientes, capitalistas y obreros se suma la lucha de los intereses dentro de cada clase.

La propiedad privada, por su naturaleza, es *el monopolio* de la posesión del objeto, por eso desde el comienzo, la divisa de los mercantilistas fue el monopolio. Los economistas liberales izaron la nueva bandera, la de *la competencia*, que a primera vista parecía contraria. Pero en realidad, todo competidor o grupo de competidores desea para sí el monopolio, por eso la competencia acaba en el monopolio y lleva aparejada la ruina de los competidores derrotados. En esta lucha de los competidores por el monopolio se revelan las ventajas del gran capital sobre el pequeño, así que las clases medias desaparecerán de modo progresivo, hasta que el mundo quede dividido en millonarios y desposeídos.

Un aspecto subjetivo de este proceso es el aumento de la delincuencia, y las estadísticas muestran que cada tipo de delincuencia debe su origen a razones sociales bien determinadas, relacionadas ante todo con la expansión del sistema indus-

trial. El carácter regular de los delitos "demuestra que también éstos se rigen por la competencia; que la sociedad provoca una *demanda* de delincuencia, que se satisface por la correspondiente *oferta;* que el vacío abierto a causa de las detenciones, deportaciones o ejecución de determinado número de personas, se cubre inmediatamente con una nueva promoción, igual que toda disminución de la población se cubre enseguida con nuevos elementos" (2, pág. 570).

Engels no se limita a denunciar en este caso las contradicciones y la inmoralidad del capitalismo, como hacen los socialistas utópicos. Señala el fundamento objetivo del fin de la propiedad privada en virtud de sus propias leyes. La ley de la competencia es una "ley natural", basada en que los interesados actúan inconscientemente. Ello origina, de modo inevitable, *las crisis,* que aparecen con la misma regularidad que los cometas, y se producen por término medio cada cinco o siete años. Existe la particularidad de que "cada crisis sucesiva debe ser más universal y, por consiguiente, más grave que la anterior, debe arruinar a un número mayor de pequeños capitalistas y aumentar en progresión creciente el número de la clase que vive exclusivamente a cuenta de su trabajo; en consecuencia, debe incrementar de modo notable el número de personas que necesitan trabajo, lo cual es el problema fundamental de nuestros economistas, y, en última instancia, todo esto debe llevar a una revolución social que la sabiduría escolar de los economistas no puede

siquiera imaginar" (2, pág. 561), una revolución que destruya la propiedad privada y concilie la humanidad con la naturaleza y consigo misma.

Vemos, pues, que los artículos de Engels encerraban una carga explosiva tanto como los artículos de Marx, aun cuando su combustible era diferente.

El comunista ante problemas difíciles

Sería equivocado pensar que desde que Marx y Engels pasan definitivamente a las posiciones del materialismo y el comunismo, el desarrollo sucesivo de sus ideas se reduce a la exposición más detallada de estas posiciones. En realidad este paso solo permitió determinar por primera vez la inmensa complejidad de las tareas planteadas y abordar correctamente su solución desde el punto de vista metodológico, sin hablar ya de que el nombre de comunista imponía el grave fardo de las persecuciones gubernamentales.

Por eso, al convertirse en materialista y comunista convencido, Marx se encontró ante un complejo conjunto de problemas teóricos y prácticos, cuya solución exigió la máxima tensión de todas sus fuerzas.

Orden de arresto

Los *Anales franco-alemanes* aparecieron a fines de febrero de 1844, provocando de inmediato

numerosos ecos*, entusiastas y hostiles. El gobierno prusiano lo acogió a su manera: se dirigió a Guizot, presidente del consejo de ministros de Francia, exigiendo la prohibición de la revista y la expulsión del país de sus redactores. Sin embargo, Guizot, temiendo ser acusado por los miembros liberales del parlamento de subordinación al dictado prusiano, evadió dar una respuesta directa.

El 16 de abril de 1844 el ministro de Asuntos Interiores de Prusia envió a los gobernadores de las provincias prusianas la siguiente circular: "El contenido de la primera y la segunda entrega de los *Anales franco-alemanes* editados en París por Ruge y Marx, tanto por la tendencia general de la revista como por algunas de sus afirmaciones, es criminal, sobre todo se le culpa de alta traición y delitos de lesa majestad. Los editores y autores de los criminales artículos son los responsables. Por eso, ruego encarecidamente a Su Excelencia dar las indicaciones pertinentes a las au-

---

*La revista tuvo lectores no solo en Alemania y Francia, sino también en otros países incluida Rusia. Por ejemplo, V. Belinski escribió a A. Herzen sobre la gran impresión que le habían producido los artículos de Marx por su orientación ateísta (48, pág. 525). Aparecieron y pasaban de mano en mano traducciones manuscritas de estos artículos. El artículo de Marx *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción,* después de publicado en la revista, fue reeditado primera vez en 1887 precisamente en traducción rusa, por iniciativa y con prólogo de P. Lavrov (73, págs. 583-613).

toridades policiales, sin hacer escándalo para arrestar al Dr. Ruge, C. Marx, H. Heine y F. Bernays en cuanto se encuentren en nuestro territorio, confiscando sus papeles" (cit. de 69, pág. 528).

Los gobernadores se apresuraron a "dar las indicaciones pertinentes a las autoridades policiales". No obsante, las indicaciones despertaron ciertos rumores que pronto llegaron a oídos de los propios "criminales". Marx recibió la noticia de que el gobierno estaba decidido a detenerlo con todo valor. Sabía bien a qué se exponía y no temía la represión; las medidas policiales del gobierno no hicieron sino reafirmarle en su convicción de la validez del camino elegido. Para Heine en estas medidas no había nada nuevo. Sin embargo, Ruge comenzó a preocuparse ante todo por el dinero que tenía en Alemania.

Marx rompe con Ruge

Las preocupaciones de Ruge aumentaron cuando se comenzó a incautar la revista en la frontera alemana: el gobierno de Baden confiscó 100 ejemplares y el de Pfalz, 214. Además, en abril Fröbel, por consideraciones financieras y políticas, se negó a editar la revista. La publicación de la revista se vio imposibilitada. En vista de ello, Ruge podía perder el capital invertido, y de ningún modo se resignaría. Se volvió muy suspicaz y quisquilloso. Se sintió agraviado cuan-

do Marx le propuso viajar a Suiza para asegurar la distribución de los ejemplares restantes sobre el terreno. La proposición le convenía a Ruge porque le permitía recuperar parte del capital, pero él la interpretó como humillante ofrecimiento de "ser vendedor de libros" (129, pág. 342). Empezó a manifestar mezquindad en la vida cotidiana, en particular, respecto a Herwegh, a quien Marx apreciaba por su poesía revolucionaria. Por este motivo, en mayo de 1844 Marx hizo una declaración escrita en la cual renunciaba a colaborar en el futuro con Ruge. La ruptura de las relaciones entre los coredactores significó el fin de la publicación de los *Anales franco-alemanes.*

En las cartas enviadas por Ruge a diferentes personas, entre ellas, Feuerbach, Fröbel, a su madre y a otros, intentó denigrar a Marx y reducir la riña a motivos personales insignificantes. Pero, en realidad, la ruptura era consecuencia lógica de las contradicciones que se profundizaban rápidamente entre el comunismo proletario de Marx y el humanitarismo pequeñoburgués de Ruge.

Fortalecimiento de los vínculos de Marx con los obreros

A la diferencia existente entre las tesis programáticas de Marx y Ruge, se añadía ahora el que Marx había proclamado públicamente en sus

artículos de la revista que la revolución proletaria era el único camino para liberar a la humanidad de todo tipo de sojuzgamiento. Marx también ahondaba el contacto con los comunistas en su actividad práctica: tenía relaciones personales con dirigentes y miembros de la "Unión de Justos" alemana y de las sociedades obreras francesas secretas y participaba en sus reuniones políticas. En un parte de la policía se caracterizaban así las reuniones comunistas: "Aquí se encuentran a menudo 30, 100, 200 comunistas alemanes, que alquilan el local. Pronuncian discursos, predicando abiertamente el asesinato del rey, la abolición de toda propiedad, la liquidación de los ricos, etc., y nada ya de religión... Le escribo esto con toda prisa para que Marx, Hess, Herwegh, A. Weill, Bernstein no puedan seguir hundiendo en la desgracia a los jóvenes" (cit. de 70, pág. 17).

Marx participaba de manera activa en las labores de sociedades comunistas legales y secretas, pero no era miembro oficial de ninguna de ellas, debido a su inconformidad con muchos puntos de sus programas. Sin embargo, consideraba que estas sociedades manifestaban la organización de los obreros para luchar por liberar a toda la humanidad y hacía el máximo esfuerzo para liberar a sus miembros de la influencia del socialismo y el comunismo utópicos. Intentaba convencerles de que "no se trata de aplicar a la vida un cierto sistema utópico, sino de participar de manera consciente en el proceso histórico, desple-

gado ante nuestros ojos, de transformación revolucionaria de la sociedad" (5, pág. 451)*.

Otro hecho que fomentó las divergencias teóricas entre Marx y Ruge fue el que la idea de la revolución proletaria movió a Marx a abandonar el principio galo-germánico de la revista, que él mismo había adelantado. En realidad este principio se había mantenido en los *Anales franco-alemanes* solo en los artículos de Ruge, y la inclusión de los artículos de Engels sobre la economía política inglesa y la situación en Inglaterra había terminado con tal principio. En lugar de unidad *de dos naciones,* Marx comienza a poner en práctica el verdadero principio proletario del *internacionalismo:* unidad de los combatientes por la liberación revolucionaria de los proletarios de todos los países.

Ruge, representante típico de la pequeña burguesía con su mentalidad abstracto-humanista, pero limitada en el sentido histórico, permanecía al margen de todo esto. Manifestó públicamente su hostilidad al movimieno obrero en el artículo *El rey prusiano y la reforma social,* dedicado a la insurrección de los tejedores silesios. Cuatro días después de la publicación de este artículo,

---

*Las citadas palabras de Marx del libro-panfleto *El señor Vogt* se refieren directamente a la labor de Marx y Engels en Bruselas en 1845. Pero su afinidad con la idea principal de la carta programática de Marx en 1843 permite considerar que Marx se guiaba por las mismas consideraciones en sus actividades de 1844 en París.

a fines de julio de 1844, Marx ya había terminado sus *Notas críticas* sobre él. Su respuesta es una prueba de la enorme labor teórica realizada por Marx de marzo a julio preparando principalmente los *Manuscritos económico-filosóficos*. Detengámonos en un aspecto de las *Notas críticas* de Marx: "Para un hombre que piensa y estima la verdad, ante la primera explosión de la insurrección de los obreros de Silesia, la tarea no consistía en desempeñar frente al acontecimiento el papel de *preceptor escolar*, sino, por el contrario, en estudiar su carácter *singular*. Para ello se requiere, naturalmente, agudeza científica y cariño por la gente, en tanto que para optar por la primera operación basta con una fraseología más o menos hábil impregnada de vacío egoísmo" (2, págs. 444-445).

Precisamente la agudeza científica y el verdadero cariño por la gente, a falta de los cuales Ruge se apartó del movimiento obrero, ayudaron a Marx a no rendirse pese a la prohibición de la revista que había sido ideada y preparada durante casi un año. Marx intenta estudiar más a fondo la vida de los obreros, su trabajo y sus condiciones cotidianas, sus ánimos y aspiraciones, plantear y resolver cuestiones de importancia vital para los participantes reales del movimiento revolucionario. ¿Cuáles son las premisas históricas generales que hacen *necesaria* la revolución comunista? ¿Por qué esa necesidad ha madurado precisamente en la época *actual?* ¿Cuáles son, aunque en rasgos generales, el conte-

nido y las etapas fundamentales de la transformación comunista de la sociedad?

Al ligar definitivamente su destino personal con el movimiento revolucionario, Marx comprende el enorme significado de estos problemas, pero, al mismo tiempo, se sentía insatisfecho por las respuestas que podía dar entonces a estas cuestiones. De él, que ya era uno de los teóricos revolucionarios conocidos, se esperaban respuestas profundamente argumentadas.

Por eso, al liberarse de las obligaciones de director de la revista, Marx se entrega de nuevo a los estudios teóricos, cuya temática es ahora mucho más amplia y compleja que durante el período de Kreuznach. A ello contribuyó, sin duda, el hecho de que ahora trabajara en París, centro de la vida política en aquellos tiempos.

Viraje hacia los problemas económicos

Continuando su trabajo en el campo de la *crítica de la filosofía hegeliana del derecho,* Marx volvió entre finales de 1843 y marzo de 1844 a analizar el problema que había despertado su interés durante el trabajo con los Cuadernos de Kreuznach: *la historia de la Convención.* En particular, hizo un resumen del primer tomo de las *Memorias* del jacobino Levasseur, centrando la atención en la contraposición de la estrategia y la táctica de los jacobinos y girondinos, en la revelación de la lógica interna de la

lucha de estos dos partidos en el trascurso de la revolución francesa.

"Los girondinos, que condenaban los actos de la Montaña, jamás les opusieron ningún plan diferente. No hacían absolutamente nada", resume Marx (16, pág, 330).

Al propio tiempo, la atención de Marx se dirige cada vez más a una esfera completamente nueva: a los problemas *económicos*.

Esta diversidad de temas que interesaban a Marx, casi al tiempo, requería un enorme esfuerzo. De la carta de Ruge a Feuerbach escrita el 15 de mayo se puede juzgar el carácter de esta labor (naturalmente, teniendo en cuenta la parcialidad de Ruge en las valoraciones): Marx "lee mucho; trabaja con extraordinaria intensidad y posee un talento crítico que pasa a veces en excesivo ardor de la dialéctica, pero no termina nada, todo lo deja a medias y cada vez se hunde de nuevo en un mar infinito de libros... Ahora está tan irritado y violento, que más resulta imposible, sobre todo cuando trabaja hasta enfermarse y pasa tres y hasta cuatro noches seguidas sin dormir" (129, pág. 343).

A pesar de todo, Marx no necesitó tanto tiempo para salir de los múltiples y variados temas que lo rodeaban e introducir en ellos cierto orden. Su interés por los problemas económicos se había manifestado desde que trabajaba en la *Rheinische Zeitung*. Durante su labor en el *Manuscrito de 1843* se planteó el firme propósito de estudiar a fondo la sociedad civil, es decir, la

esfera de las relaciones económicas entre los hombres. Ahora, después de los *Esbozos para la crítica de la economía política,* de Engels, comprendió con claridad que los problemas cardinales de las relaciones humanas radican en *el campo de la economía política,* y su estudio sistemático desde las posiciones filosófico-materialistas y proletario-políticas, que él elaboró, podría resultar muy prometedor. Por eso, pronto concentró sus investigaciones preferentemente en la economía política, cuyo resultado principal fueron los famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

Capítulo 2

FUNDAMENTACION ECONOMICO-FILOSOFICA DEL COMUNISMO

Si bien *El Capital* es la cima de la doctrina económica de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* constituyen el punto de partida real de su ascenso a esta cima. Y aun cuando el resultado se diferencia de manera radical del plan inicial, el cambio en el sentido histórico empezó precisamente en 1844.

Los *Manuscritos económico-filosóficos,* publicados 88 años después de ser escritos, provocaron de inmediato agudos debates ideológico-teóricos que aún continúan. Ello es comprensible: una peculiaridad de los manuscritos de 1844 es que Marx estudia los problemas centrales de economía política no solo como especialista en economía (muy pronto se hizo especialista también en este terreno), sino como filósofo, sociólogo, historiador, político, pensador y activista revolucionario a la vez. Las tres partes componentes del marxismo —la filosofía, la economía política y el comunismo científico—, se fusionan ahí por completo. La formación del marxismo aparece

en los *Manuscritos económico-filosóficos* precisamente como un *proceso,* cuando la naciente concepción científica del mundo no ha adquirido aún una estructura estable.

Este proceso, como cualquier otro, no puede ser comprendido sin la determinación previa de sus estadios internos.

Por la forma como fueron realizados los estudios económicos de Marx, iniciados a finales de 1843 y sobre todo intensos desde abril hasta agosto de 1844, se dividen en dos tipos: extractos de las obras de economistas y los propios manuscritos.

Síntesis de las obras de economistas

Estudiando la materia, Marx, como antes, sintetiza las obras de los autores que le interesan. Se han conservado nueve cuadernos con extractos hechos durante su vida en París. *Cinco* de ellos están relacionados directamente con los *Manuscritos económico-filosóficos* y comprenden extractos de las obras de Say, Skarbek, Smith, Ricardo, James Mill, MrCulloch, Prevost, Destutt de Tracy. En el quinto cuaderno, en una página aparte no numerada y diferente de las demás por su aspecto exterior, se halla un resumen de los *Esbozos...* de Engels.

Merced a la esmerada selección del material y a su pequeña letra Marx podía resumir en unas cuantas páginas el contenido de volúmenes

enteros. Los resúmenes van acompañados de notas personales. Al comienzo son pocas y breves. Pero después, sobre todo en el cuarto cuaderno, aumentan cada vez más, y a veces se convierten en pasajes sin relación inmediata con el material resumido.

A mediados de 1844 el volumen total de los extractos había alcanzado unos 13 pliegos, y el de las notas adicionales, más de dos pliegos de imprenta.

"Manuscritos económico-filosóficos"

Otra forma de los estudios económicos de Marx en aquel período fue *el primer intento de analizar independientemente los problemas de economía política,* su estructura y contenido. Hacía apuntes para sí mismo, para la *"comprensión personal"*, como solía decir. Estos apuntes forman precisamente los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, que han llegado hasta nosotros en forma de tres manuscritos cuyo volumen es de unos 11 pliegos de imprenta.

El primer manuscrito tiene 27 páginas y consta de dos partes: la atención principal se dedica a las tres fuentes de ingresos (*El salario, La ganancia del capital, La renta del suelo*), y las seis últimas páginas comprenden el famoso fragmento publicado bajo el título de *Trabajo enajenado.*

Del *segundo manuscrito* no se han conservado

más que cuatro páginas (XL-XLIII), tituladas al ser publicadas *Antítesis de capital y trabajo. Propiedad agraria y capital.*

El tercer manuscrito lo integran 43 páginas de texto adicional al segundo manuscrito; y al final un fragmento aparte sobre el dinero y la *Introducción* a un libro que debía ser escrito sobre la base del manuscrito.

Etapas de los estudios económicos de Marx

Al parecer, las dos formas descritas de los estudios económicos debían constituir al mismo tiempo las dos etapas de estos estudios: primero hizo las anotaciones respectivas, y luego formuló sus propios puntos de vista en los manuscritos. Así se suele describir en las publicaciones el curso de sus investigaciones. Pero un análisis minucioso de los extractos y los manuscritos le ha demostrado al autor del presente libro que en realidad el asunto es más complejo.

En el primer manuscrito no hay ninguna referencia a las obras resumidas en el cuarto y en el quinto cuaderno de extractos, y la única referencia de este tipo —una cita del libro de Ricardo (18, pág. 69)— no se toma del original; sin embargo, en el cuarto cuaderno esta cita sí se extrae del libro de Ricardo. Los apuntes sobre la función alienadora del dinero, que hace Marx entre los extractos de Mill, no hallan reflejo alguno en el primer manuscrito, incluso en la parte

dedicada al trabajo enajenado, en tanto que sus huellas se advierten en el segundo y tercer manuscritos.

Teniendo presente tanto esto, como el que los extractos del cuarto y el quinto cuaderno se utilizan ampliamente en el segundo y tercer manuscritos y que, en general, el nivel de conocimientos económicos manifestado por Marx en estos últimos manuscritos es mucho más alto que en el primero, cabe suponer la existencia de dos etapas principales de los estudios económicos de Marx entre octubre de 1843 y agosto de 1844;

1) primer conocimiento de los *Esbozos...* de Engels, resúmenes de las obras de Say, Skarbek y Smith (primero, segundo y tercer cuadernos) y escritura del primer manuscrito;

2) extractos de las obras de Ricardo, Mill y otros (cuarto y quinto cuadernos), resumen de los *Esbozos...* de Engels, escritura del segundo y tercer manuscritos.

Luego debía venir la etapa de elaboración definitiva y exposición sistemática de los problemas formulados, es decir, la reunión de los manuscritos en un libro. Sabemos de este intento de Marx por la *Introducción* que venía al final de los manuscritos de 1844, así como por el contrato que Marx firmó con el editor K. Leske el 1 de febrero de 1845 para publicar el libro *Crítica de la política y de la economía política* en dos volúmenes, cada uno de más de 20 pliegos de imprenta (11, págs. 397-400). Pero en reali-

dad hubo después no una, sino varias etapas del enorme trabajo para recopilar y dilucidar el "Monte Blanco de hechos": un trabajo que Marx llevó a cabo durante toda su vida y cuyo resultado inmortal fue *El Capital*. Esas etapas posteriores trascienden los marcos del tema sobre el joven Marx, y nos limitaremos por ello a analizar las dos primeras etapas fundamentales anotadas.

Comienzo de los estudios económicos de Marx

Marx lee los "Esbozos..." de Engels

Una de las causas directas que movieron a Marx a iniciar los estudios económicos fue el conocimiento de los *Esbozos para la crítica de la economía política,* de Engels. En los manuscritos de 1844 los califica de obra original de un socialista alemán que estudia la economía política con sentido crítico. Más tarde, en la introducción de la *Contribución a la crítica de la economía política,* Marx denomina la obra de Engels esbozo genial de crítica de las categorías económicas.

¿Qué le atraía, en particular, a Marx en el trabajo del joven Engels? Su ímpetu revolucionario, expresado desde posiciones de la clase obrera, el planteamiento de la liquidación ineludible de la propiedad privada. La demostración convincente de que en las abstracciones de la

economía política las relaciones reales están invertidas, y por eso se plantea la tarea de su reversión, con la referencia directa a la labor análoga realizada por Feuerbach en la filosofía. Y, por ende, la crítica maestra del método metafísico usado por los economistas burgueses que contemplan solo uno de los aspectos del movimiento contradictorio (la utilidad o los costos de producción, la competencia o el monopolio, etc.), y por eso no comprenden su carácter específico como unidad de contrarios. Todo ello satisfacía a Marx, que había hallado en Engels a un *correligionario* respecto a los problemas cardinales de la política y la filosofía.

Además, Marx destacó en los *Esbozos... problemas propiamente económicos,* en cuyo análisis el joven Engels le había *aventajado* en aquel momento. Ahí donde Marx se sentía aún novato, su compañero más joven ya era especialista. Sin embargo, centrando su atención en la ley de la competencia, Engels no había señalado en su primer trabajo económico la inmensa importancia científica que tiene la teoría del valor—trabajo planteada por Ricardo. Al comienzo de sus estudios. Marx, como él, subestimó esta teoría. De otra parte, Marx estaba lejos de comprender, de manera inmediata, el contenido especial del trabajo de Engels. Por eso precisamente, después de salir los *Anales franco-alemanes,* durante la segunda etapa de sus estudios, Marx vuelve por segunda vez al artículo de Engels y lo resume.

Say — Skarbek — Smith

Una de las etapas primarias de los estudios económicos de Marx se reproduce en los tres primeros cuadernos de sus síntesis de las obras de los economistas.

El primer cuaderno son extractos del *Tratado de economía política* del economista francés Jean-Baptiste Say (columna izquierda) y de la *Teoría de la riqueza social* del economista polaco F. Skarbek (columna derecha); ambos, continuadores de Smith.

¿Por qué los primeros extractos son precisamente de los trabajos de Say? Resulta que Marx, lo mismo que Engels, no establecía entonces diferencia entre los clásicos de la economía política y sus divulgadores; más exactamente, desconocía esta diferencia. Say era considerado como el divulgador más importante de las ideas de Smith en Francia y jefe de una de las primeras escuelas de economistas franceses. En su *Tratado...* transforma la doctrina de Smith, dividida desacertadamente por el propio autor, y logra un todo armónico y fácilmente abarcable. Pero realizando esta labor perdió lo fundamental de la doctrina de Smith —los principos de *la teoría del valor—trabajo—*, que Say sustituyó por su teoría superficial de la utilidad. Muchos lectores veían precisamente en esta teoría la máxima sabiduría. Y por ello, las obras de Say fueron en su tiempo muy populares.

Así, no es extraño que Marx, al vivir en Fran-

cia, comenzara a estudiar las obras de los economistas profesionales precisamente por el *Tratado*... de Say. Copió más de 200 extractos de este libro en idioma original. Solo una vez los acompañó de observaciones particulares relativas a la esencia del asunto: "*La propiedad privada* es un hecho, de cuya fundamentación no se ocupa la economía política, pero que constituye su fundamento. Sin la propiedad privada no existe riqueza, y la economía política es sustancialmente *la ciencia de enriquecimiento*. Por consiguiente, sin propiedad privada no hay economía política. Toda la economía política se asienta así en un hecho, por lo demás, nada necesario" (27, pág. 449).

Son observaciones que están por completo en el cauce de las ideas de Engels: la misma caracterización de la economía política como ciencia de enriquecimiento y la tesis de que no plantea siquiera la razón de ser de la propiedad privada. Pero continuando sus observaciones, Marx ya hace constar independientemente la inconsecuencia lógica de Say que define el concepto de "riqueza" por medio del concepto del "valor", y, este último, a su vez, presupone el "cambio"; pero al mismo tiempo examina la riqueza en el capítulo dedicado a la producción, y el valor y el cambio en el *siguiente*, dedicado a la circulación.

La última tesis de estas observaciones de Marx encierra el significado más sustancial: "La riqueza se compone de cosas que no es preciso tener

'necesariamente', que no son de 'uso personal'" (27, pág. 449). Ahí trasluce por primera vez la idea sobre la riqueza materializada como algo ajeno a las necesidades reales del hombre, sobre la relación enajenada entre el hombre y los productos del trabajo.

Los extractos de la *Teoría de la riqueza social* de Skarbek son breves y Marx no los acompaña de observaciones.

Marx necesitó poco tiempo para pasar de las obras de representantes secundarios de la escuela de Smith a sus orígenes: *el segundo y tercero cuadernos* están dedicados casi por entero a la *Investigación de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones,* obra básica de Adam Smith, que dio origen a la economía política burguesa moderna. Marx sintió de inmediato el carácter fundamental de esta obra científica y decidió estudiarla de manera minuciosa e integral.

Al comienzo de su obra, Smith caracteriza *la división del trabajo,* considerándola la causa principal de la riqueza de los pueblos. Pero no fue capaz de explicar la causa de la propia división del trabajo, y Marx lo advierte enseguida:

"Es muy curioso el círculo de demostraciones en que incurre Smith. Para explicar la división del trabajo se basa en el cambio. Pero para que sea posible el cambio, debe suponer la división del trabajo, la diferencia de la actividad humana. Transfiriendo el problema a la sociedad primitiva, Smith no llega a resolverlo" (27, pág. 458).

Sin embargo, era un problema de naturaleza más compleja que lo reflejado en la observación de Marx. Los teóricos burgueses, no solo Smith sino también los demás (economistas, filósofos, historiadores), lo reducen al egoísmo como motivo final de la conducta de los hombres. En tanto que, en realidad, la causa radical tanto de la división del trabajo y del cambio como de todo el movimiento de la historia humana es el desarrollo de las fuerzas productivas: los instrumentos del trabajo y los hábitos de trabajo. Pero esta causa aún no había sido descubierta. En aquel momento el joven Marx se hallaba todavía lejos de esta solución. Por eso tampoco comprendió entonces el significado pleno del problema que había señalado.

En el curso del estudio del libro de Smith, su atención se centra en otro círculo de problemas: en *el salario,* en *la ganancia del capital* y en *la renta del suelo como* "fuentes de ganancia" de las tres clases fundamentales: obreros, capitalistas y terratenientes. Estos problemas son destacados tanto en virtud de la estructura de la obra de Smith*, como por la propia orientación ideológica de Marx que realizaba sus estudios económicos para comprender los fundamentos reales

---

* He aquí los títulos de los capítulos VIII a XI de esta obra: "Acerca del salario", "Acerca de la ganancia del capital", "Acerca del salario y la ganancia en los distintos usos del trabajo y el capital", "La renta del suelo" (93).

de la lucha de clases. Esta orientación pasa a través de toda la vida de Marx, pero en ese momento se conjugaba con la convicción de que se podía llegar a la raíz de los problemas socio-políticos empezando por el análisis de las tres fuentes de la ganancia. Después de estudiar el libro de Smith, el joven Marx se sintió lo suficientemente fuerte para emprender un análisis semejante.

Análisis de las tres fuentes de ganancia

Tres textos paralelos

Marx comienza sus investigaciones económicas por el análisis de las tres fuentes de ganancia: el salario, la ganancia del capital y la renta del suelo. El análisis abarca la primera parte del primer manuscrito y está efectuado de modo paralelo: la mayor parte de las páginas del manuscrito se divide en tres columnas según los temas. A partir de ahí los estudiosos concluían que cada fragmento se situaba estrictamente en el lugar particular y que este orden suponía solo un orden de su escritura: "de izquierda a derecha", primero, todo el trozo dedicado al salario (la columna de izquierda); luego, a la ganancia del capital (la columna del medio) y, por último, (la de la derecha) a la renta del suelo. Los textos se han publicado y se han estudiado precisamente en este orden.

Pero el análisis de la fotocopia de los *Manus-*

*critos económico-filosóficos de 1844** y su minuciosa investigación, tomando en cuenta su nueva edición rusa más adecuada (18), demuestra que el orden real del material del primer manuscrito no corresponde al esquema usual y prueba que Marx estudió las fuentes de la ganancia en *tres etapas,* con la particularidad de que en las dos primeras etapas se refiere a las tres fuentes de ganancia en general**. El paralelismo de los tres textos no es solo un medio formal en la disposición del material, sino reflejo del paralelismo existente *en el proceso real de la investigación* de las tres fuentes de ganacia, realizada por Marx. Más aún, el examen del contenido de este proceso muestra que Marx recurrió conscientemente a la investigación paralela de tres objetos diferentes, estrechamente relacionados entre sí, como a un *procedimiento heurístico,* que da pie a nuevos planteamientos y soluciones de los importantes problemas económico-filosóficos.

El capital como problema

Partiendo del examen textológico y del contenido del primer manuscrito, el autor del pre-

---

* Se usó la fotocopia que se encuentra en el Archivo Central del Partido, del Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS (f.1, op. 1, un. 130).

** Véase la nota 2 al final del libro.

sente libro ha llegado a la conclusión de que el punto de partida real del análisis de Marx sobre las tres fuentes de ganancia no es el fragmento *El salario,* sino *La ganacia del capital.* Esta conclusión tiene importancia metodológica, porque demuestra que Marx desde el principio vio la raíz de todos los problemas de la sociedad burguesa en *el capital* y en su naturaleza relacionada con el fenómeno peculiar de la ganancia del capital. Ya en 1844 estudió la situación de la clase obrera no simplemente como humanista compasivo, sino como *científico que penetra en la raíz del problema.* Esto constituyó una de las premisas importantes para que su posición, entonces bastante hipotética, se convirtiera en verdadera concepción científica del mundo del proletariado.

Al emprender el análisis del tema *La ganancia del capital,* Marx planeaba desde el principio dividir en varias secciones la exposición del material. Ante todo intentó definir qué es el capital.

Busca la respuesta a esta pregunta en Smith, quien afirmó: el capital es una "determinada cantidad de *trabajo acumulado y* depositado para ser usado", es decir, señala Marx, "el capital es *trabajo acumulado*" (18, pág. 60).

Pero no todo trabajo acumulado es capital, solo el que asegura a su propietario cierto beneficio, o *ganancia.* El capital en cuanto fondo productivo sirve solo de arca que encierra el trabajo pretérito; y únicamente la ganancia lleva co-

mo por arte de magia, con regularidad, nuevo trabajo materializado a la alcancía. Sin esta magia la alcancía perdería enseguida la capacidad de acumular trabajo.

¿De quién es el trabajo atesorado?

¿Quizás, sea el trabajo del propio capitalista, digamos, el de control o administración? Entonces nadie se puede quejar del capitalista. ¡Pero, no! Los economistas burgueses ya han explicado que el importe de la ganancia del capital depende enteramente de la proporción de capital invertido, aun cuando la labor de control y administración con diferentes capitales puede ser igual. Además, en las grandes empresas esta labor también es confiada por entero a personas especiales (gerente, inspectores, etc.). Sin embargo, el propietario, cuyo trabajo se reduce en estos casos casi a cero, percibe una ganancia proporcional a la magnitud de su capital.

Así pues, el capital es trabajo acumulado, pero no trabajo del propietario del capital. En consecuencia, el capital es trabajo *ajeno* acumulado, o, como escribe Marx, "propiedad privada de productos de trabajo ajeno" (18, pág. 59).

Naturaleza clasista-antagónica de las tres fuentes de ganancia

La paradoja es que los productos del trabajo ajeno no son considerados productos ajenos. Por el contrario, la legislación vigente en la sociedad

capitalista los considera pertenecientes al propietario del capital que no trabaja.

La ley está de parte del capitalista. Dicho en otras palabras, el capitalista es el dueño de la ley. Es decir que junto con el capital el hombre no solo adquiere bienes, un medio de bienestar material, sino algo más y, quizás, lo más importante. ¿De qué se trata precisamente? "El capital es *el poder de gobernar* el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no por sus cualidades personales o humanas, sino porque es *propietario* de capital. Su fuerza es el poder de *adquisición* de su capital, al que nada puede oponerse" (18, pág. 59).

De modo que desde el comienzo de estos escritos Marx procede a quitar el halo de santidad de los fetiches tradicionales ensalzados constantemente por la economía política burguesa. Ante todo desenmascara el principal fetiche: el capital; actuando bajo la máscara respetable y venerable, consagrada por la ley y la religión, de "trabajo acumulado", es en realidad *el poder de gobernar* de la sociedad, que reside en *la propiedad privada* y le permite a los capitalistas apropiarse de manera sistemática y sobre un fundamento legal de los productos del trabajo *ajeno:* el trabajo de la clase obrera.

Marx también considera las otras dos fuentes de ganancia bajo el ángulo de las relaciones entre las clases: "La magnitud de la renta del suelo es determinada por *la lucha entre el arrendador* y *el propietario de la tierra*" (18, pág. 74);

"*El salario* es determinado por el antagonismo hostil entre el capitalista y el obrero" (18, pág. 47).

El hecho de que se aplique un mismo principio para determinar las tres fuentes de ganancia muestra el sentido material de su análisis paralelo: el paralelismo ayuda a revelar lo común en la base de todas las fuentes de ganancia y permite utilizar un texto para argumentar otro.

En rigor, la idea de que el contenido vital y real de todas las fuentes de ganancia es la lucha de las clases sociales constituye el resultado científico más valioso, al que Marx llega independientemente en la primera etapa de su trabajo sobre los fragmentos del capital y de la renta del suelo.

El contenido restante de estos fragmentos (en el estadio dado) se reduce a extractos de Smith agrupados en un orden particular y resumidos acertada, pero muy lacónicamente; la tercera sección del fragmento del capital, titulada de manera prometedora "El poder del capital sobre el trabajo y los móviles del capitalista" son exclusivamente extractos de Smith. Resulta difícil creer que Marx no tuviera nada que decir sobre este tema que tanto le interesaba.

Todo lo aclara el análisis comparativo de los tres fragmentos. El principal texto de *El salario,* perteneciente al autor, que concluye el primer estadio del análisis paralelo, representa *el resumen teórico* del material económico concreto que Marx reúne en el segundo y tercer fragmentos.

Este material profuso se forma allí en la propia concepción de Marx, cuyo eje son los intereses de la clase obrera. Marx, por supuesto, no se limita al estudio de los datos reunidos en el segundo y tercero fragmentos, sino que vuelve reiteradamente a los cuadernos con los extractos y a las propias fuentes. Así, por ejemplo, la idea de los tres estados fundamentales de la sociedad —decadente, progresivo y de máximo bienestar—, adelantada por Smith, halla en Marx un eco muy reducido en la tercera parte del fragmento sobre el capital. Pero en el fragmento dedicado al salario se constituye en el centro, en el fundamento para concadenar los datos concretos del segundo y tercero fragmentos, que adquieren, con ello, no un sentido de apología burguesa, como en Smith, sino de sentencia de culpabilidad contra la sociedad burguesa, en general, y la economía política burguesa, en particular, pronunciada por un teórico de la clase obrera.

Tras las parciales confesiones, verdades y mentiras de los economistas burgueses, unas veces hipócritas y otras cínicas, el joven Marx revela la falta de armonía y el antagonismo de las clases, que convierte la vida social en una guerra incesante de intereses opuestos. Una verdadera guerra de todos contra todos.

El obrero siempre sale perdiendo

En esta guerra los que más sufren son los obreros. En la lucha competitiva contra el capita-

lista, el obrero siempre resulta vencido, porque el capitalista puede vivir sin el obrero más tiempo que el obrero sin el capitalista. Los capitalistas están unidos desde el principio en la lucha contra los obreros, en tanto que las organizaciones obreras son perseguidas. El capitalista y el propietario de la tierra pueden sumar a sus ganancias los intereses del capital o la renta del suelo, mientras que el obrero no tiene nada que añadir a su salario.

Por eso la competencia entre los obreros también es fuerte, lo cual debilita sus posiciones fundamentales en la lucha contra el capitalista. Incluso si en un momento dado parte de los obreros encuentran trabajo, como consecuencia de la competencia, el capitalista puede disminuir el salario bajo el peligro de sustituir a unos obreros por otros que están sin trabajo.

En la situación de los obreros repercute asimismo la competencia entre los capitalistas: si el capitalista gana, el obrero no gana necesariamente, pero si el capitalista pierde, el obrero pierde necesariamente.

En la situación de los obreros influyen además notablemente las fluctuaciones de los precios de los artículos de primera necesidad, en tanto que los precios del trabajo son más estables. Se percibe también la diferencia en el precio del trabajo de los obreros de distintos oficios, mucho mayor que la existente entre las ganancias en diversas ramas de inversión del capital.

En una palabra, cualquiera sea el estado de las cosas el obrero o no gana nada o pierde. Para demostrar esta idea con extremo detalle, Marx analiza la situación del obrero en los tres estados posibles de la sociedad:

1) si las riquezas sociales disminuyen, el más afectado es el obrero;

2) si las riquezas sociales aumentan y los obreros alcanzan unas condiciones más favorables, éstos trabajan hasta el agotamiento, disminuyendo así la duración de su vida. Aumentando la cantidad de productos de su trabajo, no hacen sino incrementar la propiedad ajena opuesta a ellos. El aumento del capital estimula la división del trabajo, haciendo que el obrero sea cada vez más dependiente de un trabajo mecánico unilateral. En medio de la creciente competencia entre los capitalistas, parte de éstos se arruina y engrosa la clase de los obreros, provocando el descenso de la demanda de fuerza obrera; por tanto, la competencia entre los obreros crece y muchos se ven forzados a arrastrar una existencia mísera;

3) si el incremento de las riquezas sociales ha alcanzado su punto culminante, la competencia entre los obreros es muy grande, y es suficiente solo para mantener un número determinado de obreros y no admite aumentar esta cantidad.

De modo que *el aumento de la riqueza de los capitalistas tiene como consecuencia inevitable el aumento de la miseria y los sufrimientos de los obreros*. El salario baja necesariamente a un ni-

vel suficiente para que el obrero y su familia puedan subsistir y la raza obrera no se extinga.

"*La demanda de hombres es la que necesariamente regula la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía.* Si la demanda es mucho mayor que la oferta, parte de los obreros degrada a un nivel de mendicidad o muere de hambre. De tal modo, la existencia del obrero se reduce a las condiciones de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se convierte en una mercancía, y dichoso de él, si encuentra a un comprador" (18, págs. 47-48).

El antihumanitarismo de la ciencia burguesa

Degradar al hombre al estado de mercancía inanimada, convertirlo de creador de mercancías en un tipo de mercancía, ¿no es acaso el límite de la injusticia y de la deshumanización de las relaciones sociales vigentes?

Sin embargo, los ideólogos capitalistas logran transgredir incluso este límite: no justifican simplemente la deshumanización elevándola a rango de existencia humana natural, sino que elaboran esmeradas recomendaciones científicas que permitan al propietario aprovechar con el máximo efecto esta deshumanización en aras de su enriquecimiento personal. El joven Marx encuentra para esta "ciencia" palabras cuya fuerza reside en su sencillez:

"Se sobrentiende que *el proletario,* es decir, el hombre que sin tener capital ni renta del suelo

vive solamente de su trabajo, abstracto y unilateral, es considerado por la economía política solo como *obrero*. En virtud de esto, puede adelantar la proposición de que el obrero, como si fuese un caballo, debe recibir lo que le capacite para trabajar. No lo tiene en cuenta cuando no trabaja, ni lo considera ser humano, transfiere estas apreciaciones a la ley criminal, a los médicos, a la religión, a las tablas estadísticas, a la política y a los que vigilan a los mendigos" (18, págs. 53-54).

De esta manera, derribando primero el fetiche principal de la ciencia económica burguesa, y luego destruyendo el templo que ella ha erigido a la sociedad burguesa como encarnación de una armonía racional de intereses contradictorios por su naturaleza, Marx despoja a la propia economía política burguesa —verdadera biblia de la sociedad capitalista— de sus vestiduras seudosagradas. Sin su presuntuosa envoltura, aparece ahora no como ciencia del desarrollo económico nacional, sino como ciencia del enriquecimiento de unas pocas personas a cuenta de la ruina y pauperización de la mayoría del pueblo; no es ciencia del humanitarismo, sino de la avaricia, y su verdadera finalidad es la desdicha de la sociedad.

Antinomias no resueltas

El humanitarismo, hollado por la ciencia burguesa, se venga de ella desfigurando su contenido. Teniendo que tratar con un objeto lleno de

contradicciones, incurre ella misma en antinomias que es incapaz de resolver. Marx muestra con gran acierto el verdadero carácter antinómico de la economía política burguesa:

— al principio afirma que todo el producto del trabajo le pertenece al obrero, pero luego reconoce que en realidad al obrero no le corresponde sino una proporción muy pequeña del producto;

— dice que todo se compra con el trabajo y que el capital no es sino trabajo acumulado; pero asegura al mismo tiempo que el obrero no solo no puede comprar todo, sino que debe venderse a sí mismo y su dignidad humana;

— según ella, el trabajo es la única fuente de riqueza, pero a la vez poseen esta riqueza personas que no trabajan, privilegiadas y ociosas, que se imponen en todas partes a los obreros y les dictan las leyes;

— afirma que el trabajo es el precio inmutable de las cosas, pero no existe nada más susceptible de cambio fortuito que el precio del trabajo;

— la división del trabajo aumenta su fuerza productiva y al mismo tiempo condena al obrero a realizar un trabajo unilateral que lo rebaja al nivel de una máquina;

— llevando a la acumulación de capitales, el trabajo hace al obrero cada vez más dependiente del capitalista;

— según ella, "el interés del obrero nunca se opone al interés de la sociedad, mientras que en realidad la sociedad siempre e indefectiblemente se opone al interés del obrero" (18, pág. 53).

Desde posiciones del humanitarismo proletario

El verdadero humanitarismo, a diferencia de la ciencia burguesa, no se ocupa tanto de elaborar tesis abstractas sobre el aumento de la riqueza de la nación, como de las condiciones de vida reales *del hombre concreto*. Por cuanto la humanidad está constituida preferentemente por trabajadores, y la situación más difícil entre ellos es la de los proletarios, el humanitarismo puede ser *real*, es decir, velar por los intereses de cada ser humano, si interviene en favor de los proletarios. Esto no excluye la preocupación por los intereses de las demás clases. Por el contrario, desde el punto de vista del humanitarismo real, la situación de una persona ociosa en esta sociedad es buena solo en un sentido puramente exterior (y tampoco siempre) y, de hecho, no corresponde al alto título de ser humano.

El proletariado, al luchar por *sus* intereses, actúa en interés *de toda la humanidad*. Por ello, el único humanitarismo real, no abstracto ni ilusorio es el humanitarismo proletario. Y el científico que interviene desde estas posiciones ocupa la única posición científica real y verdadera, no ilusoria y no falsa.

La esencia de esta posición —el enfoque *propiamente marxiano, nuevo de principio, aplicado por primera vez*, a los problemas de economía política que son de su incumbencia— se halla formulada en la parte final del fragmento dedi-

cado al salario. Hasta ahora Marx lleva a cabo preferentemente una crítica inmanente de los economistas burgueses ("Veamos ahora todo desde el punto de vista del economista político...", escribía), pero a partir de ahí anuncia su intención de extender resueltamente los estrechos marcos que constreñían su propia posición:

"Elevémonos ahora sobre el nivel de la economía política y busquemos en la exposición anterior, formulada casi con las mismas palabras de los economistas políticos, una respuesta a dos preguntas:

1) ¿Qué sentido tiene en la evolución de la humanidad reducir la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?*

2) ¿Qué errores cometen los reformadores en *detail* (en minucias —*Red.*), que pretenden *elevar* el salario y de este modo mejorar la situación de la clase obrera, o consideran que *la igualdad* de salarios (como Proudhon) es la finalidad de la revolución social?

En la economía política *el trabajo* se presenta solo como *actividad para obtener un salario*" (18, pág. 54).

En este punto Marx se refiere a dos problemas cardinales de la ciencia sobre la sociedad: la tendencia del desarrollo histórico de la huma-

---

* Bajo "trabajo abstracto" Marx sobrentiende la labor unilateral y dependiente del obrero, derivada de la división del trabajo.

nidad y los medios que favorecen esta tendencia. No surgieron de improviso: el joven Marx los había planteado antes, pero en una forma diferente. Ahora, surgieron como resultado del análisis de la situación del obrero en la sociedad en desarrollo. Marx señaló que en la sociedad en ascenso "el aumento del salario tiene como premisa y consecuencia la acumulación de capital (es decir, de trabajo ajeno acumulado. —*N. L.*); por eso, el producto del trabajo se contrapone al obrero como algo cada vez más ajeno. Asimismo la división del trabajo le hace cada vez más unilateral y dependiente; origina la competencia no solo entre los hombres, sino también con las máquinas" (18, pág. 51).

Marx se siente atraído cada vez más por el contenido, por *la esencia del propio trabajo*. Las contradicciones que descubre en los economistas burgueses se refieren precisamente a este problema. Incluso la última de ellas (sobre la correlación del interés de la sociedad y el interés del obrero), que al ser formulada aparentemente no incluye el problema del trabajo, en realidad se reduce a él, y Marx lo señala.

"De los propios razonamientos de los economistas políticos se desprende, aun cuando ellos no lo advierten, que el trabajo es nocivo, funesto y no solo en las condiciones actuales, sino en general, por cuanto su finalidad no es más que aumentar la riqueza" (18, pág. 53).

Al resumir el análisis de la situación del obrero en el estado de la sociedad más favorable

para él, Marx centra toda atención en la relación existente entre la miseria del obrero y el carácter de su trabajo: "... en la sociedad que se desarrolla, la muerte y miseria del obrero son producto de su trabajo y de la riqueza por él producida. Dicho en otros términos, la miseria deriva de *la esencia* del propio trabajo actual" (18, pág. 53).

Por último, este creciente interés de Marx por el trabajo se centra en la primera pregunta básica mencionada.

Luego empieza a explicar: "En la economía política *el trabajo* se presenta solo como *actividad para obtener un salario*". Pero ahí el texto se interrumpe y termina igualmente el primer estadio del análisis paralelo de las tres fuentes de ganancia.

¿Por qué la pregunta quedó sin respuesta?

Posiblemente, antes de formular sus propios planteamientos, Marx consideró necesario estudiar un mayor número de materiales. En efecto, en la página siguiente del manuscrito, en la columna del salario, encontramos extensos extractos de las obras de Schulz, Pecqueur y Buret. Pero sería precipitado suponer que Marx interrumpió la exposición de su planteamiento, radicalmente nuevo, para hacer estos extractos.

El análisis de los manuscritos muestra que el segundo estadio del análisis paralelo comienza

no por los extractos, sino por el texto de Marx sobre la ganancia del capital*.

La atención de Marx se centra en torno a la lucha entre el capital grande y el pequeño, en la cual el gran capitalista posee ventajas decisivas en todos los sentidos: el capital grande se acumula de acuerdo con su magnitud con mayor rapidez; la proporción entre el capital fijo y el capital circulante es mucho más favorable para el capital grande que para el pequeño; el capitalista grande introduce cierta organización en el proceso de producción, etc. Como consecuencia, el capitalista grande gana, como regla, en la guerra competitiva, sometiendo o arruinando a los pequeños y convirtiéndose en ambos casos en monopolista. Posteriormente se despliega la guerra entre los monopolistas, en la que vence otra vez el capitalista más grande, etc.

"En la acumulación de los grandes capitales tiene lugar, en general, una concentración y simplificación correspondiente del capital fijo en comparación con los pequeños capitalistas. Los grandes capitalistas introducen cierta organización de los medios de trabajo" (18, pág. 67), de-

---

* Los extractos de estos autores se hallan situados no solo en la primera columna ("El salario"; cfr. 18, págs. 54-58), sino simultáneamente en la segunda columna ("La ganancia del capital"; cfr. 18, págs. 67-71). El segundo estadio del análisis paralelo comienza en realidad por el texto de Marx, que precede a los extractos de la segunda columna (cfr. 18, págs. 64-67).

duce Marx. Y después de esto, emprende dos secciones de extractos paralelos de las obras de Schulz y otros autores.

Parece que Marx siente un gran interés por este vencedor —el capital grande—, y quiere profundizar en las peculiaridades de la gran empresa capitalista en cuanto organismo económico y social. Con esta finalidad, recurre al *Movimiento de la producción,* obra del ensayista radical Schulz; allí no encuentra suficiente material sobre el particular. En cambio, toma impresionantes datos sobre la explotación despiadada de los obreros por parte de los capitalistas. Luego copia varios fragmentos sobre el mismo tema de los libros de Pecqueur y Buret, socialistas pequeñoburgueses. Solamente al final de los extractos, vuelve al tema inicial: el gran capital. "La acumulación de capital crece y su competencia disminuye, cuando el capital y la propiedad de la tierra se encuentran en unas mismas manos, así como cuando el capital, merced a sus grandes proporciones, es capaz de unir diferentes ramas de la producción" (18, pág. 71). Esta síntesis es precisamente el final del segundo estadio del análisis de las tres fuentes de ganancia.

En realidad, estos extractos no le han permitido a Marx avanzar mucho en la comprensión de la naturaleza de la gran empresa *industrial.* Disponía de muy poco material sobre el tema. La situación era diferente respecto a las grandes haciendas *agrícolas,* y Marx se ocupa de analizar su tendencia histórica en el tercer estadio,

concluyente, de su análisis paralelo de las tres fuentes de ganancia.

Marx demuestra que, incluso en el aspecto más general, la relación entre la gran propiedad de tierra y la pequeña es la misma que entre el capital grande y el pequeño. Además, varias circunstancias especiales hacen aún más perniciosa esta relación a favor del gran propietario de tierra, conduciendo a la desaparición de la pequeña propiedad agraria.

Marx se encuentra de nuevo con el problema que le preocupa desde la primavera de 1842: *la partición de la propiedad agraria*. Pero ahora, abordando el tema como revolucionario proletario y, al mismo tiempo, economista, filósofo e historiador, pudo revelar la necesidad histórica de la partición de las propiedades agrarias y —lo más importante— descubrir el camino para superarla, lo cual será muy útil para la sociedad.

La inevitable abolición de la propiedad privada

Ahora ve que la propiedad agraria, al liberarse del monopolio feudal, cuya forma extrema fue el mayorazgo, se encuentra atraída a la órbita de la competencia y, como toda mercancía, regida por sus leyes, pierde estabilidad: se incrementa, se reduce, pasa de mano en mano, etc. Resultado directo de esta inestabilidad es la dispersión de la propiedad agraria entre numerosos propietarios. Ello lleva aparejada *la dispersión*

del trabajo (no la división, sino precisamente la dispersión) , cuando cada uno efectúa todo tipo de trabajo, desde el principio hasta el final, lo cual resulta bastante irracional. Por el contrario, en las grandes haciendas el trabajo se halla dividido en operaciones simples y es mucho más eficaz. Como consecuencia, las haciendas pequeñas son absorbidas inevitablemente por las grandes y surge un nuevo monopolio, cínico en su afirmación del egoísmo en cuanto principio, y, por tanto, aún más despreciable que el monopolio feudal.

"Por eso —deduce Marx—, allí donde tiene lugar el parcelamiento de la propiedad agraria, no queda más que volver al monopolio en un aspecto aún más nefasto, o plantear la negativa, eliminar dicho parcelamiento. Pero esto ya no significa volver a la propiedad agraria feudal, sino eliminar la propiedad privada de tierra en general" (18, pág. 83).

Es decir, que Marx propone *la eliminación de la propiedad privada* agraria como medio óptimo para eludir el monopolio capitalista allí donde aún no se ha afirmado. Sin embargo, donde el monopolio ha triunfado, la consecuencia de su propio desarrollo será asimismo la eliminación de la propiedad privada, pero ya como giro revolucionario. Por ejemplo: el monopolio capitalista reduce el salario de los obreros agrícolas al mínimo; pero bajo el efecto de la competencia con la industria y con propietarios agrarios monopolistas extranjeros, "el salario reducido al mínimo

baja todavía más para poder resistir la competencia. Ello conduce inevitablemente a la revolución" (18, pág. 85).

Marx consigue así, en pos de Engels, explicar en cierto grado no solo el pasado y el presente de la propiedad privada de tierra, sino su futura liquidación, mediante leyes económicas concretas, aunque por ahora se limita de hecho a evocar las leyes de la competencia en su forma más generalizada. Sin embargo, esto era ya un avance sustancial en la fundamentación materialista del ideal social no solo en comparación con el *Manuscrito de 1843,* sino también con los *Anales franco-alemanes.*

El futuro le pertenece a la asociación

Este ideal interviene ya como ideal *socialista,* que toma forma más concreta y muy impresionante. Marx traza de modo brillante el futuro de la agricultura sobre principios socialistas. "La asociación, con respecto a la tierra, aprovecha las ventajas de la gran propiedad agrícola en el sentido económico y por primera vez realiza la tendencia originaria de la partición: la igualdad. La asociación restablece asimismo por un camino razonable, y no por medio de la servidumbre, del señorío y del absurdo misticismo propietario, la actitud emotiva del hombre respecto a la tierra: la tierra deja de ser objeto de usura y gracias al trabajo y al disfrute libres se convier-

te de nuevo en bien personal verdadero del hombre" (18, pág. 83).

Marx concretiza en el término *"asociación"*, tomado del vocabulario de los socialistas franceses, su concepción del ideal social (hasta ahora, como sabemos, Marx lo expresaba en términos de "democracia" y "hombre socializado"). La asociación representa precisamente la forma de las relaciones sociales entre los hombres, que será el resultado inmediato de la supresión de la propiedad privada, efectuada en virtud de sus propias leyes de desarrollo.

Como Engels, Marx extiende estas leyes tanto a la agricultura como a la industria. "La propiedad agraria debía desarrollarse por uno y otro caminos (prohibiendo categóricamente la partición, y según las leyes de la libre competencia. —*N. L.*) para llegar en cualquier caso a su fin inminente, así como la industria, tanto en forma de monopolio como de competencia, debió llegar a la ruina para aprender a creer en el hombre" (18, pág. 85).

Esta concepción humanitario-socialista finaliza el análisis de las tres fuentes de ganancia. Tal es el resumen del análisis marxiano del origen y las perspectivas de *la gran propiedad capitalista,* por el cual interrumpió la respuesta a las dos preguntas cardinales planteadas al final del primer estadio del trabajo. Ahora llega el momento de dar esta respuesta, y Marx escribe las seis páginas siguientes del primer manuscrito. Es un fragmento acabado sobre el trabajo enajena-

do, que al parecer fue escrito como un todo íntegro.

Esencia del trabajo enajenado

El fragmento *El trabajo enajenado* es la parte central de los manuscritos y constituye una *etapa* especial en el desarrollo de su contenido. Es el primer intento de *interpretación filosófica,* teórica general de los resultados alcanzados en los estudios *económicos* y, en particular, de los resultados del análisis paralelo de las tres fuentes de ganancia. Está escrito desde las mismas posiciones del *humanitarismo proletario* e imbuido del mismo *ideal socialista* que el análisis paralelo. Este análisis filosófico-económico conlleva determinada argumentación *histórica,* constituyendo en este sentido un avance en las investigaciones filosófico-históricas de Marx en 1843.

Sin embargo, las ideas formuladas en este caso *se modifican* en los párrafos siguientes del manuscrito, tanto por su esencia como por el lugar que ocupan en la concepción del mundo del joven Marx.

Conjugación del materialismo con la economía política

La interpretación filosófica de los resultados del análisis económico se manifiesta ante todo en *la crítica materialista de los fundamentos metodológicos de la economía política burguesa.* Marx

continúa ahora (en pos de Engels) la reversión de la ciencia sobre la sociedad, iniciada hace un año en la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, en el ejemplo de la economía política.

Ya en el análisis paralelo de las tres fuentes de ganancia, fijó la atención en que Smith, al reducir la renta del suelo a la mayor o menor fertilidad "invierte los conceptos de la economía política, convirtiendo la fertilidad del suelo en atributo del propietario de tierras" (18, pág. 73). Este tipo de observaciones son intepretadas a nivel filosófico en la parte dedicada al trabajo enajenado.

Marx afirma que los teóricos burgueses transforman los procesos económicos reales en un sistema de categorías abstractas, que adquieren existencia independiente a semejanza de la armazón especulativa hegeliana. "La economía política parte del hecho de que existe la propiedad privada. No nos da su explicación. Cifra el proceso *material* desarrollado en la realidad por la propiedad privada en fórmulas abstractas generales, que adquieren para ella significado de *leyes*. No *indaga* estas leyes, es decir, no muestra cómo se derivan de la propia esencia de la propiedad privada" (18, pág. 86).

Las numerosas contradicciones en que incurren los economistas burgueses también son una prueba de este vicio metodológico. Las antítesis de trabajo y capital, salario y ganancia del capital, capital y tierra, ganancia del capital y renta del suelo, competencia y monopolio, partición de

la propiedad agraria y su concentración, valor del trabajo y desvalorización del trabajador, etc. son presentadas en la economía política burguesa como elementos fortuitos y sin ninguna relación entre sí.

Categoría del "trabajo enajenado"

Marx consideraba que su tarea consistía ante todo en "comprender la interrelación sustancial" entre todas estas antítesis y otras semejantes, es decir, descubrir el fundamento común a que se reducen y del que necesariamente se desprenden.

Era una tarea muy compleja, de naturaleza teórica contradictoria. De una parte, requería que el propio Marx se elevara a un nivel aún más alto de abstracción que los economistas burgueses, porque de otra manera era imposible reducir a un común denominador las fórmulas y las leyes abstractas que habían formulado. De otra parte, la solución de esta tarea debía servir para superar el enfoque abstracto sobre la vida económica, ayudar a convertir la economía política en la clave para comprender las necesidades radicales de los trabajadores, y ante todo del proletariado.

El joven Marx resolvió esta tarea, descubriendo una categoría correspondiente a ambas condiciones, al parecer, recíprocamente excluyentes: la categoría del "trabajo enajenado". Esta es una característica de todos los procesos económicos de la sociedad de los tiempos de Marx y en este

sentido su común denominador. A la vez, expresa el aspecto cotidiano, más evidente de estos procesos —el trabajo—, y su aspecto sustancial —la enajenación—, es decir, en este sentido es concreta, al máximo, y tiende directamente a esclarecer los intereses radicales del proletariado.

El descubrimiento de la categoría "trabajo enajenado" se halla predeterminado, en cierta medida, por el desarrollo espiritual precedente del joven Marx (la influencia de Hegel y Feuerbach, así como el desenvolvimiento de su propio pensamiento). Una de las premisas de la idea del trabajo enajenado se encuentra en el *Manuscrito de 1843,* donde Marx adelanta la tesis de *la enajenación del Estado político respecto de la sociedad civil* como fundamento de las inminentes transformaciones sociales y expresa su idea de que en los tiempos modernos tiene lugar *la enajenación de la esencia material del hombre.* En los *Anales franco-alemanes* señaló sagazmente *al dinero* como quintaesencia de la enajenanción material y descubrió en *el proletariado* la fuerza material que puede y debe suprimir inevitablemente toda enajenación.

Así surgieron los aspectos filosófico, económico y político del concepto de enajenación. Pero entonces aún no formaban un todo: la relación era terminológica, no conceptual. Para relacionarlos en lo sustancial, era preciso *ver* en el carácter del trabajo históricamente determinado lo común de su contenido y, para ello, aproximar entre sí los problemas del trabajo y los pro-

blemas de la sociedad civil, del dinero, del Estado y de la revolución socialista. A esto contribuyó precisamente el análisis paralelo de las tres fuentes de ganancia.

El propio método de análisis paralelo ayudó a borrar los límites usuales de diferentes objetos y a examinarlos desde un punto de vista común. Creó también las premisas para aproximar los diversos campos del saber, sin lo cual hubiese sido imposible descubrir la idea del trabajo enajenado. De otra parte, hemos visto en el curso del análisis paralelo cómo la atención de Marx se va centrando cada vez más en la esencia del trabajo en el capitalismo como trabajo abstracto, funesto, nocivo para los obreros, porque su finalidad es solo el incremento de la riqueza. El fragmento *Trabajo enajenado* viene a ser como una amplia respuesta a la pregunta planteada en el análisis paralelo sobre el sentido de la reducción de la actividad vital de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto.

Es evidente que la idea de trabajo enajenado no puede ser considerada solo como realización de premisas previas o como mera respuesta a las preguntas planteadas. Esta idea fue uno de esos vuelos del poderoso intelecto, de fuerza y energía extraordinarias, para los que el desarrollo precedente es un motivo *necesario,* pero solo *motivo.*

Como previendo la falsificación de la categoría de "trabajo enajenado" por los teóricos burgueses contemporáneos, Marx advirtió desde el principio que no tenía en absoluto la intención

de explicar con esta categoría toda la historia humana, como el teólogo explica el origen del mal por el pecado original. Por el contrario, para argumentarla Marx toma como "punto de partida un hecho económico *actual:*

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crecen la potencia y las dimensiones de su producción. El obrero deviene mercancía más barata cuanto más mercancías crea. *La desvalorización* del mundo humano crece en razón directa al *aumento del valor* del mundo de los objetos... Este hecho significa solo lo siguiente: el objeto creado por el trabajo, su producto, se opone al trabajo como cierta *esencia extraña,* como *fuerza que no depende* del productor" (18, págs. 87-88).

La enajenación en la objetivación del trabajo

El trabajo enajenado tiene como premisa "el objeto producido por el trabajo". Este objeto tiene, a su vez, como premisa el mundo exterior, la naturaleza. "El obrero no puede crear nada sin *la naturaleza,* sin *el mundo exterior sensible*" (18, pág. 89).

Así pues, la naturaleza, el mundo exterior sensible es condición originaria no solo de la enajenación, sino del propio trabajo. Aquí se expresa con nitidez *la postura materialista* de Marx, que hace inconsistentes todas las invenciones de los historiadores burgueses sobre la tendencia idea-

lista de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

La naturaleza aporta el material que le sirve al trabajo para realizarse y crear productos. "El producto del trabajo es trabajo encerrado en un determinado objeto, sustancializado en él, o sea, *la objetivación* del trabajo" (18, pág. 88). Por consiguiente, la objetivación es resultado de toda actividad laboral (material). ¿Es lo mismo la objetivación que la enajenación? El hombre, al objetivar sus fuerzas vitales, deja de poseerlas en cuanto fuerzas inherentes orgánicamente a su persona; éstas adquieren existencia objetiva exterior con respecto al obrero. Pero si esta separación (objetivación) de las fuerzas vitales del hombre es enajenación, esta última es un proceso propio de toda la historia de la humanidad y por tanto inútil para resolver el problema que ocupaba al joven Marx: la enajenación en cuanto "hecho económico *actual*". Marx comprende bajo "enajenación" no toda objetivación, sino sólo su forma *específica.* ¿Cuál es esta forma y qué la condiciona?

"En las condiciones que presupone la economía política (es decir, el capitalismo. —*N. L.*), esta realización del trabajo, su encarnación en realidad, actúa como *desconexión* del obrero *de la realidad,* la objetivación actúa como *pérdida del objeto y como esclavización por el objeto;* la asimilación del objeto, como *enajenación*" (18, pág. 88)*.

* Véase nota 3 al final del libro.

La enajenación del obrero en el producto de su trabajo no significa simplemente que su trabajo adquiere existencia objetiva exterior; se trata, pues, de una objetivación en la que el trabajo encarnado en el objeto se convierte en fuerza hostil, opuesta a él. La transformación de la objetivación en enajenación significa que cuanto más artículos produce el obrero, tanto menos cantidad de éstos tiene y tanto más cae ante la férula de su producto. Por cuanto los medios de trabajo y de vida también son productos del trabajo, el obrero, en fin de cuentas, se ve privado de unos y otros. "La realización del trabajo opera como desconexión de la realidad hasta tal grado que el obrero es desconectado de la realidad hasta que muere de hambre" (ibídem).

Autoenajenación en el proceso de trabajo

La enajenación del objeto, o la actitud del obrero hacia el objeto de su trabajo como hacia algo extraño, representa solo un aspecto de la enajenación del trabajo. Otro, es la actitud enajenada del obrero hacia el propio *acto de producción*, hacia la actividad productiva misma. En otros términos, el producto del trabajo es posible como enajenación porque su propia producción es enajenación activa o enajenación de la actividad.

Este aspecto de la enajenación se expresa "en que el trabajo es algo *exterior* al obrero, no per-

tenece a su esencia; en que no se afirma con su trabajo, sino se niega, no se siente feliz, sino infeliz, no desarrolla libremente su energía física y espiritual, sino agota su naturaleza física y destruye sus fuerzas espirituales. Por eso, el obrero se siente él mismo solo fuera del trabajo, en tanto que en el proceso de trabajo se siente separado de sí mismo" (18, pág, 90).

Se trata, pues, de un trabajo en el que el obrero se enajena de sí mismo. "Esto es *autoenajenación,* mientras que antes se hablaba de la enajenación de *objeto*" (18, pág. 91.). La autoenajenación en el proceso del trabajo significa que el trabajo se impone al obrero forzosamente desde fuera y no sirve para satisfacer su necesidad de trabajar (es decir, el trabajo no ha devenido aún en necesidad), sino como medio de obtener salario (o sea, medio para satisfacer otras necesidades).

Enajenación de la vida genérica del hombre

El trabajo enajenado se manifiesta no solo en la separación del hombre de los productos de su trabajo (los artículos) y de su actividad laboral (autoenajenación), sino también de su esencia genérica como ser humano, de todos los tipos de su actividad genérica. El hombre realiza muchas actividades diferentes: come, bebe, etc. Pero todas estas son en verdad humanas solo por cuanto se relacionan con el trabajo, pues precisa-

mente en *la relaboración* del mundo material el hombre se afirma en realidad como ser genérico. En el curso de esta relaboración, la propia naturaleza se convierte en cuerpo inorgánico del hombre, y su vida genérica adquiere una segunda existencia, no solo reflejada en la conciencia, sino a nivel empírico real. El hombre contempla su propio ser en el mundo creado por él.

Pero el trabajo enajenado aleja al hombre de este mundo, y del propio acto de producción. Con ello le quita su *vida genérica* reduciéndola a *la existencia individual.*

Enajenación del hombre con respecto del hombre

Los tres aspectos expuestos de trabajo enajenado (enajenación del objeto, autoenajenación en el acto de producción, enajenación de la vida genérica) se manifiestan directamente en un cuarto aspecto: en la enajenación del hombre con respecto del hombre.

En efecto, "si el producto del trabajo no le pertenece al obrero, si se le opone como fuerza hostil, ello se debe a que el producto le pertenece a *otro hombre, no obrero*" (18, pág. 95). La enajenación del producto del trabajo es causa no solo de que el obrero pierda este producto, sino también de que otro hombre, no obrero se apropie de éste; no solo de que el obrero se desconecte de la realidad hasta morir de hambre, sino del poder que ejerce sobre esta realidad aquel

que no produce, de su lujo y saciedad con productos del trabajo ajeno. La enajenación del producto del trabajo se manifiesta, por consiguiente, en la relación recíproca enajenada, hostil entre el trabajador y el no trabajador, entre el obrero y el capitalista.

La autoenajenación del obrero en el acto de producción no solo significa que para él su actividad es forzada, sino que es una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre, que no produce. Por consiguiente, la autoenajenación del obrero en el acto de producción se expresa asimismo en el antagonismo entre el obrero y el capitalista.

"En general, la tesis de la separación del hombre de su esencia genérica indica que un hombre está enajenado del otro y cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana" (18, pág. 95). Si bien la esencia genérica une a los hombres, la enajenación los sume en un estado de aislamiento atomario. Además, no solo el obrero es enajenado de su esencia genérica, sino también el no obrero, pero cada uno de ellos de un modo opuesto: el trabajo enajenado priva al obrero de su propia esencia genérica (de su propia actividad productiva), en tanto que el no obrero no posee esta esencia por sí mismo, pero se apropia de ella en forma objetivada por otra persona.

Y la enajenación del hombre de su esencia genérica se reduce a la relación enajenada entre el obrero y el capitalista.

Así pues, ya en un análisis *teórico general* del

trabajo enajenado, Marx resume su interpretación del problema en su aspecto clasista, práctico. Señala: "En el mundo real práctico la autoenajenación puede revelarse solamente mediante la relación real práctica con otras personas. El medio mismo, a través del cual se realiza la enajenación, es un medio *práctico*" (18, pág. 96).

La propiedad privada como producto de las relaciones del trabajo enajenado

Para responder a la pregunta de cuál es este medio (o medios), Marx *deduce* las categorías de la economía política del contenido del trabajo enajenado, como concepto de carácter general, que les sirve a todas ellas de fundamento. Lo hace ante todo con respecto a *la propiedad privada* en cuanto categoría económica central:

"Por medio del *trabajo enajenado* el obrero engendra la relación entre este trabajo y otro hombre ajeno al trabajo y situado fuera de él. La relación entre el obrero y el trabajo engendra la relación entre ese mismo trabajo y el capitalista, o como quiera que se llame el dueño del trabajo. En consecuencia, *la propiedad privada* es producto, resultado, efecto necesario del *trabajo enajenado*, del comportamiento externo del obrero con la naturaleza y consigo mismo" (18, pág. 97).

De esta manera, la propiedad privada originariamente no es causa sino efecto del trabajo enajenado. Esta conclusión se esperaba. Marx intro-

duce el concepto de trabajo enajenado precisamente para no partir del hecho de la propiedad privada, como los economistas burgueses, sino para *explicar* este hecho, es decir, deducirlo a través del análisis. Solo más tarde, afirma Marx, la propiedad privada deviene fundamento y causa del trabajo enajenado, de modo que esta relación se convierte en relación de acción recíproca.

A partir de ahí se ve que Marx consideraba entonces como elemento originario de todas las relaciones, que componen el trabajo enajenado, el comportamiento del obrero *consigo mismo,* frente a su trabajo y su producto: precisamente sobre la base de este comportamiento se forman y se desarrollan las relaciones *entre los hombres,* y no a la inversa, aunque ya por entonces Marx le atribuía gran importancia a estas últimas, considerándolas como "relaciones reales prácticas". Pero a pesar de todo, eran solo "manifestación" del comportamiento del hombre consigo mismo, comportamiento sustancial.

Marx expone este planteamiento con mayor detalle en las notas que hace al leer el libro de James Mill *Elementos de la economía política:* "El ser o no ser de esta (verdadera. —*N. L.)* relación social no depende del hombre; pero mientras el hombre no se reconoce a sí mismo como tal y por ende no organiza el mundo de manera humana, esta *relación social* actúa en forma de *enajenación.* Pues *el sujeto* de esta relación social, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Los hombres —no como abstracciones, sino

como individuos reales, vivos y singulares— *constituyen* la sociedad. *Tales* como son los individuos, tal es la relación social" (18, pág 24).

En esta postura de Marx se advierte todavía la influencia de las ideas feuerbachianas de que el sujeto real de la relación social es precisamente el individuo (concepción que Marx desarrolló también en el *Manuscrito de 1843)*. Este punto de vista se expone sencillamente al lado de una tesis, al parecer, contraria: la existencia de la relación social no depende del hombre. Marx no plantea la solución a este asunto ni en las notas citadas ni en los propios manuscritos de 1844.

No obstante, el destacar la existencia independiente de la relación social (relaciones entre los hombres) y el acentuar el carácter real, práctico de estas relaciones ayuda a Marx, desde aquella etapa, a comprender la propiedad privada no solo en su aspecto empírico (como "cierta cosa fuera del hombre"), sino en un plano sustancial: como un conjunto de determinadas *relaciones del propio hombre*. Este fue un avance importante, cuya significación Marx comprendió más tarde.

¿Clave para solucionar todos los problemas?

Y por ahora, al final del fragmento sobre el trabajo enajenado, Marx tiene la certeza de que el misterio descubierto respecto al desarrollo de la propiedad privada como producto del trabajo

enajenado y, al propio tiempo, medio de su enajenación "arroja luz de inmediato sobre diversos problemas que hasta el presente no se habían solucionado" (18, pág. 97).

En efecto, en el marco del concepto "trabajo enajenado" aparece en un aspecto completamente nuevo el problema radical de la antítesis trabajo — capital. Se reveló que no es mera contraposición entre dos fenómenos externos uno respecto del otro, sino la oposición del trabajo enajenado a sí mismo; se puso de manifiesto asimismo que la economía política burguesa incurre en antinomias precisamente porque no ha formulado las leyes del trabajo realmente humano, sino del trabajo enajenado.

Se aclararon, además, las vías para dar una solución práctica a este problema. Marx abordó la respuesta a la segunda pregunta cardinal planteada en la parte sobre el salario. Ahora señala con claridad los errores de los "reformadores en minucias", "que quieren *elevar* los salarios y de este modo mejorar la situación de la clase obrera, o consideran *la igualdad* de salarios (como Proudhon) como finalidad de la revolución social..." (18, pág. 54).

Señala la esencia de este tipo de errores: "*La elevación* forzosa *del salario*... sería, como se desprende de lo anterior, no más que una *mejor remuneración del esclavo*, y no les conferiría su función y dignidad humanas ni al obrero ni al trabajo.

Incluso *la igualdad del salario*, que exige

Proudhon, tendría como consecuencia que la actitud del obrero actual hacia su trabajo se convertiría en una actitud de todos los hombres hacia el trabajo. En este caso se concebiría la sociedad como capitalista abstracto" (18, págs. 97-98).

La raíz de ambos errores de los "reformadores en minucias" se oculta en que no comprendían que el salario, como la propiedad privada son consecuencia del trabajo enajenado. Quien se oponga a la propiedad privada, debe exigir que se elimine el trabajo enajenado, y con ello el salario como sistema donde el trabajo no es un fin en sí, sino un servidor del salario.

Marx establece, además, la relación directa entre la tarea de eliminar el trabajo enajenado y la misión histórico-universal del proletariado: abolir la propiedad privada implica abolir el trabajo enajenado, y con ello *toda* la servidumbre de la humanidad que en éste radica. Por consiguiente, la lucha de los obreros contra la propiedad privada es una lucha no solo por su emancipación, sino por la de toda la humanidad. De esta manera, la tesis sobre la misión histórica del proletariado, planteada en los *Anales franco-alemanes,* obtuvo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* una nueva fundamentación teórica, más profunda, en la que las concepciones filosóficas, económicas y políticas de Marx se funden en un todo íntegro.

Inspirado por haber logrado deducir mediante el análisis del concepto de "trabajo enajenado", el de propiedad privada, Marx afirma que es po-

sible "desarollar todas *las categorías* económicas por medio de estos dos factores, con la particularidad de que en cada categoría, v. gr., en el mercantilismo (Schacher), competencia, capital, dinero, hallaremos solo algunas *expresiones determinadas* y *desplegadas* de estos primeros fundamentos" (18, pág. 98).

Otras dos preguntas

Antes de desarrollar su concepción del trabajo enajenado como hecho actual político-económico, Marx decide considerarla desde un punto de vista histórico más amplio. Para ello, plantea dos preguntas cardinales:

1) ¿Cuál es la esencia universal de la propiedad privada como resultado del trabajo enajenado y cuál es su relación con la propiedad verdaderamente humana?

2) ¿Cómo llegó el hombre a enajenar su trabajo?

Son preguntas relativas al pasado y al porvenir del trabajo enajenado, a su origen y perspectivas históricas. En el primer manuscrito no se responden. Interrumpiendo la exposición del tema, Marx vuelve al estudio de las obras de los economistas.

Los problemas de la economía política

La primera etapa de los estudios económicos de Marx en 1844 concluye con el descubrimiento

del trabajo enajenado y la exposición del contenido general y la importancia metodológica de esta categoría para solucionar los problemas que se plantea la economía política. Hallando su Norte, Marx emprende una nueva orientación económica. Conoce las obras originales de Smith y su escuela (Say y otros), Ricardo y Mill, Sismondi y Quesnay, Malthus y otros economistas (en realidad, a todos los más importantes y algunos secundarios).

El resultado de esta nueva orientación del joven Marx son numerosos extractos de las obras de estos autores, notas sobre ellas, y, sobre esta base, el análisis en el segundo y tercer manuscritos de los problemas cardinales de la historia, la profunda penetración en la esencia de los acontecimientos actuales y un esbozo audaz de las perspectivas abiertas a la humanidad.

El más importante de los economistas estudiados era el inglés David Ricardo, uno de los autores de la teoría del valor—trabajo, que le dio una forma extremamente rigurosa, en lo posible desde posiciones de un economista burgués. Pero entonces Marx aún no comprendía del todo el verdadero lugar de Ricardo en la historia de la economía política, y por ello empezó este vasto ciclo de estudios económicos no por él, ni siquiera por su popularizador James Mill, sino por figuras menos importantes, como más tarde se reveló.

Llama ante todo la atención de Marx el libro del economista inglés John Ramsay McCulloch *Principios de la economía política: esbozo de los orígenes y adelantos de la ciencia,* sobre los problemas económicos en nombre de la escuela de Ricardo (publicado poco tiempo después de morir su fundador). La versión francesa del libro apareció acompañada de las *Reflexiones del traductor sobre el sistema de Ricardo,* escritas por el joven economista francés Guillaume Prevost. Las *Reflexiones* . . . comprendían una exposición general del sistema de Ricardo, basada en la interpretación popular de este sistema por Mill, y la discusión en torno a varios problemas. El libro daba una idea de los puntos de vista del propio Ricardo, de su popularizador Mill y de sus últimos seguidores ingleses y franceses. Posiblemente por ello, Marx comenzó la segunda etapa de su labor por este libro.

Pero Prevost y, en especial, McCulloch eran divulgadores que ocultaban el principal logro de Ricardo: la teoría del valor—trabajo. Más tarde Marx escribió en *Teorías de la plusvalía:* "McCulloch es divulgador de la teoría económica de Ricardo y, al mismo tiempo, el ejemplo más miserable de su degeneración.

No solo es vulgarizador de Ricardo, sino también de James Mill.

Es economista vulgar en todos los sentidos, un apologista de lo existente. Lo único que le preo-

cupa hasta el ridículo es la tendencia de la ganancia a disminuir . . . Culloch no comprende, y para él no existe el núcleo recóndito de la doctrina de Ricardo: cómo se realiza la ganancia sobre la base del cambio de las mercancías *por su valor*" (10, págs. 171, 174). En varias objeciones Prevost mostró asimismo su incomprensión puramente escolar de Ricardo y se obstinó en demostrar que la constante disminución de la ganancia no es inminente.

Pero al resumir los trabajos de McCulloch y Prevost, Marx consideraba a estos economistas como los últimos representantes de la escuela de Ricardo. Primero él tampoco prestó la atención debida al "núcleo recóndito de la doctrina de Ricardo". Marx entonces tenía una opinión negativa sobre los aspectos de la doctrina de Ricardo que, no sin razón, Prevost consideraba a veces como adelantos. Un ejemplo de ello es la discusión en torno al papel de las magnitudes medias en la economía política.

"Prevost —objeta Marx— elogia a los ricardianos, 'profundos economistas', que 'han reducido la ciencia a gran sencillez, *tomando por su fundamento las magnitudes medias* y descartando las circunstancias accidentales' (como, por ejemplo, el gran Ricardo no tenía en cuenta el número de habitantes del país), 'lo que les ha permitido hacer generalizaciones'. ¿Qué prueban, sin embargo, estas *magnitudes medias?* Que aumenta cada vez más la abstracción con respecto de los hombres, que la vida real se deja cada vez

más al margen y se toma en cuenta, en medida creciente, el movimiento abstracto de la propiedad material deshumanizada. *Las magnitudes medias* son un verdadero escarnio, una burla de los individuos reales" (27, pág. 556).

Dos motivos impregnan esta concepción de Marx. En primer lugar, el humanitarismo proletario que exige no ocultar las llagas del capitalismo bajo el velo de magnitudes medias, sino abrirlas con un bisturí de cirujano. Marx impugna las medias de la economía política burguesa porque le sirven a ésta para "demostrar que si yo consumo todo, y tú produces todo, desde el punto de vista social la producción y el consumo andan bien" (27, pág. 558).

Pero existe otro motivo, el feuerbachiano, respecto al individuo como único sujeto real de la sociedad. Precisamente por este motivo Marx no exige una aplicación científica correcta de las magnitudes medias en la economía política (que expresan de manera adecuada la situación real de diferentes clases, etc.), pronunciándose en contra del uso de las medias en general. Esto debilitaba entonces notablemente la argumentación de Marx*.

Marx resume los "Esbozos..." de Engels

Al determinar su postura ante la discusión de los ricardianos con la escuela de Smith, Marx,

---

* Más detalles véanse en 134, págs. 123-128.

al parecer, vuelve por segunda vez en esta etapa a los *Esbozos para la crítica de la economía política*, de Engels, y los resume. A favor de esta suposición habla el hecho de que la página con el resumen del trabajo de Engels se encontraba en este cuaderno. No abarca todo el trabajo de Engels, sino algo más de la mitad: Marx no se refiere a las cuestiones asimiladas ya durante la primera etapa de sus estudios (el mecanismo de acción de la ley de la competencia etc.), y dedica atención especial a la actitud de Engels respecto a la escuela de Smith y a la de Ricardo.

"Say —resume Marx— determina el valor real por la utilidad, Ricardo y Mill, por *los costos de producción*". En los trabajos de los ingleses, cuando hablan de los costos de producción, la competencia ocupa el lugar de la utilidad, en tanto que para Say, por el contrario, la competencia lleva implícita los costos de producción. "La definición de *la renta del suelo*, que da Ricardo, no es válida porque presupone que la disminución de la demanda se refleja inmediatamente en la renta del suelo, y enseguida se desecha cierta cantidad de la peor tierra de cultivo. Esto no es justo. Esta definición olvida la competencia, y la definición de Smith olvida la fertilidad" (18, pág. 3).

Partiendo de estos supuestos, Marx estudia los *Principios de la economía política y la tasación*, de Ricardo, hace extractos circunstanciados de esta obra capital acompañándolos de notas personales.

Considerando el modo capitalista de producción como el más productivo, Ricardo centra su atención en *el incremento de la productividad del trabajo*. Desde este punto de vista, sustituye el concepto de "trabajo comprado" de Smith por el de "trabajo invertido", y en lugar de la confusa noción de "trabajo" introduce el concepto científico preciso de "tiempo de trabajo". De ahí se desprende la conclusión que constituye el mérito histórico de Ricardo ante la ciencia: *el valor* de los productos es determinado no por la competencia, como creía Smith, ni por la utilidad, como creía Say, sino por *el tiempo de trabajo* invertido en su producción.

Ricardo es consecuente al aplicar sus principios y, por lo general, no tiene en cuenta los sacrificios y las desgracias que acarrea a muchas personas e incluso a clases enteras la forma capitalista para incrementar la productividad del trabajo. Es consecuente también en la lucha contra sus adversarios teóricos. Su libro no es una obra académica imparcial; la exposición maestra de ideas originales se conjuga con una discusión de principios con sus adversarios. En el prefacio a la primera edición (1817) Ricardo señala que se propone criticar los puntos de vista establecidos, en particular, muchos aspectos de las obras de Smith y Say, y cumple sistemáticamente este propósito a lo largo de su investigación. En la tercera edición refuerza aún más la crítica de Say. Este le

paga con la misma moneda y escribe sus notas críticas para la traducción francesa de los *Principios* . . . de Ricardo.

Marx resumió los *Principios* . . . en 1844 precisamente por esta traducción y, de esta manera, pudo no solo estudiar la posición del propio Ricardo, sino confrontarla con las posiciones de Smith y Say. Esta confrontación se halla ya en la primera nota que hace Marx sobre los extractos de Ricardo: "En la determinación del valor Ricardo se atiene solo a los costos de producción, Say a la utilidad (provecho). En Say la competencia sustituye los costos de produccción" (27, pág. 493).

Por cuanto Marx, como Engels, había escogido y desarrollado a su manera, en el análisis paralelo de las tres fuentes de ganancia, la idea del papel determinante que desempeña la competencia en el mecanismo de la sociedad capitalista, es evidente que al comienzo del resumen de los *Principios* . . . se perciba su actitud negativa hacia Ricardo y algo más positiva hacia Smith y las observaciones de Say. "Ricardo desarrolla la idea —escribe Marx— de que el trabajo abarca toda la suma del valor, pues el capital también es trabajo. Say . . . señala que aquél olvida la ganancia del capital y el suelo, que no se aportan gratuitamente. Proudhon deduce de ahí con razón que allí donde existe propiedad privada, el objeto *cuesta* (kostet) más que *vale* (wert), lo que es un tributo a los propietarios privados" (27, pág. 494).

Así pues, las inversiones de trabajo son los costos necesarios de producción, y el beneficio y la renta no tienen que ver con éstos, constituyen un tributo a los propietarios privados. Más aún, por cuanto el salario depende de la lucha entre los capitalistas y los obreros y de la competencia entre los capitalistas, "en consecuencia, los propios costos de producción son determinados por la competencia y no por la producción" (27, pág. 501).

No es difícil ver aquí la actitud negativa de Marx hacia la teoría del valor—trabajo de Ricardo. Pero a medida que avanza en el estudio de los *Principios...*, esta actitud negativa deja traslucir, cada vez más, el respeto de Marx por el autor, que no plantea ningún tipo de ilusiones sobre las consecuencias sociales de la producción capitalista. Ricardo afirma que el capitalismo asegura la máxima productividad del trabajo, pero no pretende demostrar que con ello se asegure el aumento del bienestar de la sociedad, tanto menos de los obreros, lo cual no escapa a la atención de Marx, quien afirma: "Ricardo subraya muy bien que el obrero no gana nada con el crecimiento de la fuerza productiva del trabajo" (27, pág. 494).

Marx muestra la misma claridad en relación con la tesis sostenida consecuentemente por Ricardo de que los intereses de los propietarios de la tierra siempre son contrarios a los intereses de los consumidores e industriales. Marx ve en Ricardo a un aliado en este aspecto, ya que él llega a la misma conclusión en el curso del análisis pa-

ralelo de las tres fuentes de ganancia: "Así pues, a pesar de la afirmación de Smith respecto a que el interés del propietario agrario siempre es idéntico al interés social, Ricardo demuestra lo contrario. De este modo, los economistas derriban recíprocamente a sus dioses" (27, pág. 513).

Siguiendo el curso de estas refutaciones recíprocas, Marx comienza a mirar con mayor sentido crítico la posición de Smith y, sobre todo, de Say. Comprende que muchas objeciones de Say contra Ricardo son maniobras de un filisteo contra un científico que se atiene a sus principios. Ricardo demuestra, por ejemplo, que para la producción capitalista lo principal es el beneficio, la ganancia neta. Say, sin embargo, afirma que la diferencia entre la ganancia bruta y neta tiene importancia solo desde el punto de vista de los intereses privados, pero no de los intereses de la nación en general; con ello crea la ilusión de que los agentes de la producción capitalista pueden guiarse no solo por los intereses particulares, sino por los de toda la nación. Sismondi ocupaba una posición semejante a ésta. Sin embargo, Marx le confiere en este caso la razón a Ricardo: "Cuando Say y Sismondi . . . luchan contra Ricardo, no hacen sino luchar contra la manifestación *cínica* de la verdad político-económica. Desde el punto de vista de la economía política, la postura de Ricardo es justa y consecuente. ¿Qué significado tiene para la economía política el hecho de que Sismondi y Say, disputando las conclusiones inhumanas, se vean obligados a salir *fuera de sus*

límites? Ello solo demuestra que el humanitarismo se halla *fuera de los límites* de la economía política, y la falta de humanitarismo se encuentra implícita *en ella* . . .

La tesis de Ricardo es justa; la ganancia neta de la nación no es más que el beneficio de los capitalistas y la renta de los propietarios de la tierra, y no tiene nada que ver con el obrero. El obrero tampoco tiene que ver con la economía política, por cuanto él es una máquina de este beneficio privado.

Las deducciones económicas y políticas de Say son superficiales." (27, pág. 515).

Marx concluye que, entre los economistas burgueses. Ricardo es el científico más consecuente y honrado a su manera. De otra parte, Marx rechaza los planteamientos de los economistas vulgares sobre los intereses nacionales generales, etc., considerando que no se relacionan con la esencia de la cuestión, puesto que no suponen abolir la propiedad privada.

Mill

Después de los *Principios . . .*, de Ricardo, Marx estudió los *Elementos de la economía política,* de James Mill (1821, edición francesa de 1823). En las *Teorías de la plusvalía* Marx señala que "Mill fue el primero en exponer la teoría de Ricardo de forma sistemática, aunque en contornos bastante abstractos" (10, pág. 81). Igual que Ricardo, defendía sinceramente los intereses

del capital industrial contra la propiedad agraria y no ocultaba la oposición entre el trabajo y el capital. Al propio tiempo, Mill dio comienzo a la desintegración de la escuela ricardiana. Percibía con mayor fuerza que el propio Ricardo las contradicciones de la doctrina y, siendo incapaz de superarlas, *retorna* en parte a la teoría de la demanda y la oferta de Smith. Ello se manifiesta con especial nitidez en su intento de resolver la controversia entre la ley del valor—trabajo (el valor se determina por el tiempo de trabajo) y la constante infracción de esta ley cuando el capitalista remunera el trabajo directo del obrero. Al no comprender que el obrero no vende el trabajo, sino la fuerza de trabajo (este descubrimiento lo hace más tarde Marx), Mill encuentra la mejor explicación del monto del salario en la correlación entre la demanda de trabajo y su oferta, es decir, en la competencia entre los trabajadores y los capitalistas.

A mediados de 1844 la actitud de Marx hacia Mill fue diferente: veía en él a un sistematizador de Ricardo (esto era reconocido comúnmente), y su vuelta parcial a la teoría de la demanda y la oferta junto con la clara contraposición del trabajo y el capital debieron impresionar al joven Marx, que aún no había precisado el significado de la teoría del valor—trabajo de Ricardo.

Los apuntes de Marx sobre el libro de Mill comienzan, como sus observaciones sobre los extractos de Ricardo, por el tema de los costos de

producción en cuanto factor de valor: " . . . Mill —como en general la escuela de Ricardo— comete el error de formular una *ley abstracta,* sin contar con la modificación y permanente abolición de esta ley, merced a lo cual llega propiamente a realizarse. Si, por ejemplo, es una ley *permanente* que los costos de produción, al fin de cuentas, o, mejor dicho, en condiciones de una correspondencia entre la demanda y la oferta establecida de manera fortuita y esporádica, determinan el precio (el valor), también es una *ley permanente* el que esta correspondencia no exista y que, en consecuencia, entre el valor y los costos de producción no exista una relación necesaria" (18, pág. 17).

En primera instancia no se observa ningún avance en comparación con el comienzo de los extractos de Ricardo: la ley del valor—trabajo es solo un caso parcial de la ley de la demanda y la oferta. No obstante, sí se da este avance. Se refiere a que los costos de producción no se oponen a la competencia (como en Say, y con lo que Marx al principio estaba de acuerdo), sino se relacionan con ella. Más aún, la ley del valor—trabajo, en cuanto abstracción, se reconoce como completamente *legal.* Las objeciones metodológicas de Marx están relacionadas no con la falta de argumentos lógicos de esta abstracción, sino conque entonces comprendía la ley como una fórmula que, dentro de su campo de acción, debía hallar estricta confirmación en cada caso concreto. Es decir que estas objeciones revisten el mismo

carácter que sus objeciones anteriores contra el uso por los ricardianos de las magnitudes medias. Solo más tarde, al comprender la naturaleza estadística de las leyes económicas, Marx formulará la tesis de que *toda* ciencia se hace exacta en la medida en que sus leyes obtienen expresión matemática.

El esclarecimiento de la naturaleza estadística de las leyes no debilitó, sin embargo, la atención de Marx a sus manifestaciones concretas reales y, sobre todo, contradictorias. Consideraba que el fin de la investigación científica se había alcanzado solo cuando se aclaraban todos los detalles del mecanismo de acción de las leyes, los hilos reales que reducen los hechos contradictorios a una fórmula. Los hechos contradictorios siempre sirvieron a Marx para investigar el nexo entre ellos, oculto de la mirada superficial. Habida cuenta de estas particularidades de la investigación científica de Marx, se advierte otro avance al comienzo de las notas sobre Mill: el planteamiento de la antítesis entre el estado real de las cosas (las mercancías no se venden por su valor) y la ley del valor, y el reconocimiento simultáneo del fundamento de la ley del valor como abstracción. Estos fueron, objetivamente, unos de los estímulos en el camino de Marx hacia el descubrimiento de la diferencia que medía entre el trabajo y la fueza de trabajo, entre la ganancia y la plusvalía, etc.

En los apuntes sobre Mill, además de los costos de producción, Marx examina otras cuestiones económicas. Dedica mucha atención *al dine-*

ro, comenzando a elaborar su doctrina acerca del crédito, papel moneda, etc.* Todo ello demuestra que ha alcanzado un nivel de conocimientos económicos muy alto, como especialista calificado. En la introducción a los manuscritos de 1844 escribió con gran razón: " . . . he llegado a mis conclusiones mediante un análisis plenamente empírico, basado en el estudio crítico concienzudo de la economía política" (18, pág. 43).

Las síntesis y las notas sobre los extractos de Mill prueban que se trataba precisamente de un estudio crítico, que Marx analiza todo en un amplio plano metodológico, en particular, en el aspecto del trabajo enajenado. "Puesto que el contenido de estas notas —se dice en el prefacio del Instituto de Marxismo-Leninismo a su traducción rusa— no se reproduce en ninguna de las obras que conocemos de Marx, cabe pensar que fue utilizado precisamente en la parte que no ha llegado a nosotros del segundo manuscrito de 1844**.

---

* Estos temas han sido considerados con mayor detalle por D. Rosenberg (90, págs. 78-87).

** *Voprosy filosofii,* Moscú, 1966, N 2. pág. 113. De todos los extractos hechos en 1844, precisamente los extractos de Mill fueron utilizados en máximo grado en las obras de Marx del período maduro, en particular, en el cuarto tomo de *El Capital (Teorías de la plusvalía).*

Etapas de desarrollo del trabajo enajenado

El segundo y el tercer manuscritos en su interrelación

Contando con un amplio material, Marx emprendió, por lo visto, en el segundo manuscrito una exposición sistemática de sus ideas respecto a los temas fundamentales de economía política. Como es lógico, debía realizar precisamente ahí el intento formulado al final del fragmento sobre el trabajo enajenado: desarrollar las principales categorías político-económicas con ayuda de los conceptos de "trabajo enajenado" y "propiedad privada". Desgraciadamente, la mayor parte del manuscrito no se conservó e ignoramos si este plan se realizó.

Las cuatro últimas páginas del segundo manuscrito, que se conservan, así como tres adiciones (la mayor parte del tercer manuscrito) permiten deducir que comprendían también la respuesta a las dos preguntas cardinales planteadas al final del fragmento sobre el trabajo enajenado: el origen de este trabajo y la relación de la propiedad privada con la verdaderamente humana, social, es decir, sobre la liquidación del trabajo enajenado. Para ello Marx utilizó no solo los resultados de los estudios económicos de 1844, sino también de los estudios históricos de 1843*. O sea, se tra-

* Prueba de ello son las referencias de Marx, al final del segundo manuscrito a los libros de Möser y Lancizolle, que había estudiado en Kreuznach (18, págs. 104-105).

taba de continuar el proceso de conjugación de las concepciones filosóficas, económicas e históricas y su relaboración integral en una nueva concepción del mundo. El eje de este proceso lo constituyen *las etapas históricas de surgimiento, desarrollo y liquidación del trabajo enajenado, y el comunismo como abolición de todas las formas de enajenación.*

Al final del segundo manuscrito Marx plantea las etapas siguientes del nexo entre el trabajo y el capital:

1) *"unidad inmediata* o *mediata de ambos"*, 2) *"contradicción entre uno y otro"*, 3) *"contradicción de cada uno consigo mismo"* (18, págs. 106-107). Por cuanto el desarrollo de estas condiciones es movimiento de la propiedad privada, y esta última es producto del trabajo enajenado, tales etapas pueden ser consideradas en cierta medida también como etapas de desarrollo del trabajo enajenado.

En las notas sobre Mill, Marx intenta abordar este tema desde otro punto de vista. Al examinar la naturaleza social del dinero, plantea que el cambio y la división del trabajo también influyen en la transformación del trabajo para satisfacer de manera directa las necesidades, en trabajo para obtener el salario, es decir, en trabajo enajenado.

Estos dos enfoques junto con otras observaciones en el segundo y tercer manuscritos, dan una idea de cómo se imaginaba Marx, en aquel entonces, las etapas de surgimiento y desarrollo del trabajo enajenado.

Trabajo para satisfacer directamente las necesidades

Primera etapa. En el estado salvaje, bárbaro, el trabajo se ejecuta para esatisfacer directamente las necesidades primarias del hombre (alimento, vestuario, vivienda). Los productos del trabajo son consumidos por el propio productor, por ello "el hombre en ese estado produce *no más* de lo que necesita de manera inmediata... En este caso no tiene lugar el cambio, o éste se reduce al cambio de su trabajo por el producto de su trabajo, y éste es la forma latente, el germen, del cambio verdadero" (18, pág. 32).

De acuerdo a esto, Marx concluye: "Primero el capital y el trabajo están todavía unidos" (18, pág. 106), por cuanto todo el trabajo acumulado es trabajo del propio productor. Por consiguiente, no hay todavía enajenación alguna.

Intercambio de mercancías

Segunda etapa. El productor tiene excedentes de artículos que produce él mismo y necesita productos de otros productores. Así se llega al *cambio.* Primero el cambio reviste la "forma tosca de propiedad privada *enajenada, de intercambio de mercancías*" (18, pág. 27). El fin de la producción sigue siendo, como antes, la satisfacción de las necesidades primarias del productor, y la formación de excedentes y el intercambio actúan co-

mo algo fortuito, imprevisto en los cálculos del productor. Pero por cuanto el intercambio tiene lugar, en realidad "*el trabajo* se hace parcialmente *fuente de ganancia*. El fin de este trabajo y su ser se hacen diferentes" (ibídem). El trabajo acumulado deja de ser por completo producto propio y deviene en parte ajeno, aunque cambiado directamente por trabajo propio. Por lo visto, en este estadio el trabajo y el capital (=trabajo acumulado) "aunque separados y enajenados, se elevan y estimulan mutuamente como condiciones *positivas*" (18, pág. 106).

Cuando la producción de excedentes se hace estable y se desarrolla la necesidad de tener productos de otros, los hombres comienzan a producir conscientemente para el intercambio. Ello lleva a un viraje radical en el contenido de las relaciones humanas. Mientras el hombre producía solo para sí mismo, era individuo por sí mismo. Ahora el cambio y la división del trabajo se afirman como formas inmediatas de relación *social* entre los hombres. Pero esta relación surge y se forma no como verdaderamente humana, sino como producto de la necesidad y del egoísmo de los individuos. En efecto, si necesito el producto del trabajo de otro hombre, solo puedo satisfacer esta necesidad mediante el cambio por el producto de mi trabajo, es decir, perdiendo este producto. De otra parte, yo he producido este artículo perdido solo en apariencia como mío, mas "en realidad produzco *otro* objeto, un objeto de tu producción, por el que quiero cambiar mi excedente, y en la

mente ya he realizado este cambio. Por ello la relación *social* en la que me encuentro contigo, mi trabajo para tu necesidad es solo *apariencia*, y nuestra complementación mutua también no es más que *apariencia* basada en el fraude mutuo" (18, págs. 33-34).

Así se ha llegado a la enajenación de producto con respecto de su productor, y, con ello, la propia comunicación social se ha convertido en un acto genérico externo enajenado.

La división del trabajo y el dinero

Tercera etapa. "Al igual que el intercambio de productos de *la actividad humana* rige como *intercambio de mercancías*, como *mercantilismo* (Schacher), la mutua complementación e intercambio de esta actividad rigen como *división del trabajo* . . Con el desarrollo de la civilización avanza también *la división del trabajo*" (18, pág. 28).

Con el fomento de la división del trabajo se llega a que todo el producto no se destina al uso propio, sino al cambio. El trabajo se convierte enteramente en *trabajo para obtener salario*. Ello significa que junto con la enajenación del producto se ha realizado también la del productor con respecto al propio trabajo.

Esta enajenación de las fuerzas sustanciales del hombre halla su expresión externa objetiva en la aparición y crecimiento del papel de cierto *equi-*

valente, mediador universal del cambio, que sustituye todo en el mundo: *el dinero.* "La esencia del dinero consiste ante todo no en que en él se enajena la propiedad, sino en que *se enajena* y deviene propiedad de una *cosa material* fuera del hombre, propiedad del dinero, *la actividad mediadora* o el movimiento mediador, el acto *humano* social, en el que los productos del hombre se complementan recíprocamente... En lugar de ser el hombre mediador para el hombre, existe un *mediador ajeno,* y, como consecuencia, el hombre considera su propia voluntad, actividad y actitud hacia los demás como una fuerza independiente de él y de los demás. De esta manera, su esclavitud alcanza el apogeo" (18, pág. 18).

El trabajo agrícola y la renta

Cuarta etapa. Todos estos procesos de enajenación han condicionado la aparición del trabajo *ajeno* acumulado, es decir, *del capital en el propio sentido de la palabra,* y de su contraposición al trabajo inmediato. En principio, el capital existía en forma de propiedad agraria. La antítesis entre trabajo y capital interviene en forma de antítesis del trabajo agrícola y la renta del suelo. Esta última contraposición se formó hace mucho y reviste un carácter muy nítido, pero su verdadera esencia como oposición entre el trabajo y el capital en general está oculta por una serie de circunstancias: la renta se manifiesta

como cualidad específica de la propiedad *de tierra* específica, es decir, propiedad en envoltura natural; el trabajo agrícola también se manifiesta como trabajo específico, cuyo objeto es la propia *naturaleza,* y que interviene, por tanto, directamente en la acción de sus fuerzas; de otra parte, este trabajo envuelto en una red ramificada de relaciones estamentales tiene la apariencia de actividad de valor social.

El capital libre

Quinta etapa. Por cuanto "la industria (la vida urbana) se forma *frente* a la propiedad agraria (la vida de la nobleza feudal) y todavía lleva en sí el carácter feudal de su antípoda en forma de monopolio, gremio, corporación, etc", ahí también la contradicción entre trabajo y capital al principo está disimulada por que "el trabajo *en apariencia,* tiene función *social,* de comunidad *real,* sin ser *indiferente* hacia su contenido ni aislarse por completo, es decir, abstraerse de todo otro ser y, por consiguiente, convertirse en capital *emancipado.*

Pero *el desarrollo* necesario del trabajo es *la industria* emancipada, constituida como tal por sí misma, y *el capital emancipado*" (18, pág. 103). Primero el trabajo industrial en esta calidad se opone al trabajo argícola como trabajo específico, pero más tarde desaparece toda diferencia entre ellos, y en la sociedad quedan solo dos clases:

los obreros y los capitalistas. Entonces, el trabajo enajenado se afirma de manera definitiva como esencia de todo trabajo y enigma de todo capital. "...Solo ahora la propiedad privada alcanza la plena esclavización del hombre y se constituye en potencia histórica en su forma más universal" (18, pág. 112).

La fase superior actual de oposición entre trabajo y capital es su cambio en "*contradicción* de cada uno *consigo* mismo": el capital "se desdobla en *él mismo* y sus *intereses,* y éstos, a su vez, en *intereses* y *ganancia* ... El trabajo se desdobla en *él mismo* y *el salario*" (18, pág. 107)*. El trabajo es la esencia subjetiva de toda propiedad privada, pero el obrero se encuentra privado de propiedad, y todo su trabajo se convierte en medio para obtener salario, es decir, en producción "de actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza, y por ello a la conciencia y la manifestación vital, en existencia *abstracta* del hombre exclusivamente como *hombre de trabajo,* que por tanto puede precipitarse cada día de su nada realizada a la nada absoluta, a su no-ser social y, por ello, real. De otra parte, igual al que la producción del objeto de actividad humana en cuanto *capital,* en el que *se disuelve* to-

---

* Estas tesis son muy afines al curso de razonamientos de Engels. Marx los fijó de la manera siguiente: "El capital se separa del trabajo. El capital se separa de la ganancia. Desdoblamiento de la ganancia en la misma ganancia y los intereses... El trabajo se separa del salario" (18, pág. 4).

da posibilidad de determinación natural y social del objeto . . . esta contraposición de trabajo y capital, llevada al extremo, deviene necesariamente eslabón supremo y final de toda la relación" (18, pág. 102).

La historia de la sociedad se repite en la historia de la ciencia

Al elaborar este planteamiento sobre las principales etapas del surgimiento y desarrollo del trabajo enajenado como característica fundamental de la historia pasada y presente de la sociedad, el joven Marx llegó a una concepción original, en realidad materialista, sobre la historia de la economía política. Detrás de los múltiples puntos de vista, lucha de criterios de los economistas, etc. advirtió una determinada lógica: no solo la lógica del desarrollo de la ciencia como tal, sino la del desarrollo de la historia real de la sociedad. Al concebir esta última como verdadero fundamento de la historia de las doctrinas económicas, obtuvo un criterio objetivo para evaluar el lugar histórico de cada escuela y cada economista. Precisamente desde estas posiciones están escritos los primeros fragmentos del tercer manuscrito (que son adiciones a las páginas XXXVI y XXXIX del segundo manuscrito).

El hecho de que en la historia de la economía política intervinieran primero los mercantilistas, luego, los fisiócratas y, solo después de ellos, las

escuelas de Smith y Ricardo no es una casualidad, sino una necesidad. Este orden *repite* el de la historia real: las etapas de desarrollo del trabajo enajenado en cuanto esencia subjetiva de la propiedad privada. En las etapas iniciales, el trabajo enajenado actúa como algo objetivo particular: en forma de dinero, y sobre todo oro; según esto, la riqueza de los mercantilistas existe solo como metales preciosos. Posteriormente, cuando el trabajo enajenado reviste una forma natural más universal —la de propiedad agraria—, intervienen los fisiócratas; éstos transponen ya la esencia subjetiva de la riqueza al propio trabajo, si bien no en su aspecto universal y abstracto, sino como cierta forma de existencia particular determinada por la naturaleza. Por ende, cuando el desarrollo de la industria convierte la naturaleza universal del trabajo en esencia subjetiva de la propiedad privada, los fisiócratas se ven forzados a ceder lugar a la escuela de Smith. Al afirmar que toda riqueza radica en el trabajo, o sea, en el propio hombre, y no en un estado fuera de él, Smith hizo para la economía política lo mismo que Lutero para la religión, cuando acabó con la religiosidad exterior (adoración de fetiches, etc.), transformándola en religiosidad interior.

"Como la propiedad agraria es la primera forma de propiedad privada, y en un comienzo la industria se enfrenta a ella en la historia como un tipo especial de propiedad... este proceso se repite exactamente cuando la ciencia pretende

atrapar la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, es decir, *el trabajo,* y éste se manifiesta primero solo como *trabajo agrícola,* para luego exteriorizarse como *trabajo* en general" (18, pág. 111).

Pero como para Lutero la religiosidad interior era solo una etapa del sometimiento del hombre a la religión, para Smith la afirmación de que la riqueza radica en el hombre no es sino una etapa consecutiva de la negación del hombre. "Lo que antes era ser *exterior* con respecto del hombre, su enajenación real, ahora se convierte en mero acto de enajenación"* (18, pág. 109). Si la economía política moderna, en los primeros tiempos, aparentaba reconocer tal hombre, su actividad independiente, etc., luego, al desarrollarse abandonó su hipocresía y empezó a desarrollar cínicamente, a partir de la tesis del trabajo como esencia de la riqueza, sus consecuencias hostiles al hombre.

El comunismo suprime toda enajenación

Marx logró captar cierta correspondencia entre la lógica del desarrollo de la ciencia sobre la sociedad y la lógica de la historia real de la sociedad. Manifestó aún mayor sagacidad al descubrir que la lógica de la historia real se repite

---

* Marx ahonda la caracterización que da Engels de Smith como el "Lutero de la economía política".

en el desarrollo de las ideas científicas sobre la *supresión inminente* del estado actual y, de acuerdo con ello, en el desarrollo de los movimientos políticos guiados por estas ideas. El conocimiento del pasado y el presente, de una parte, y las ideas sobre el futuro y los propios movimientos por alcanzar este futuro, de otra, se desenvuelven como dos procesos paralelos con etapas de desarrollo iguales. Marx escribe al respecto: "La supresión de la autoenajenación recorre el mismo camino que la autoenajenación" (18, pág. 113).

Al establecer esta regularidad, Marx adopta un criterio objetivo para evaluar el lugar histórico de diferentes teorías y movimientos socialistas y comunistas, es decir, de diferentes formas de comunismo.

Formas de comunismo

En un principio, tanto en el proceso de desarrollo del trabajo enajenado y de las teorías sobre él como en las concepciones y movimientos socialistas-comunistas, la propiedad privada es considerada solo en su aspecto *objetivo*. El nuevo representante de esta primera forma de comunismo fue Proudhon, quien comprendió que la esencia de la propiedad privada es el trabajo, y su forma, el capital, por lo cual exigía la liquidación del capital como tal. Pero, en general, Proudhon permaneció en las posiciones del comunismo tosco, que ve todas las vilezas de la sociedad moderna exclusivamente en la propie-

dad privada, en la distribución desigual de la riqueza material e ignora la enajenación a nivel político y espiritual, la autoenajenación de la personalidad, del talento, sentimientos, etc. "...El dominio de la propiedad *material* sobre él es tan grande, que aspira a destruir *todo* cuanto no pueden poseer todos sobre los principos de *la propiedad privada;* desea abstraerse *forzosamente* del talento, etc ... Que esta abolición de la propiedad privada no es una apropiación real lo demuestra precisamente la negación abstracta de todo el mundo cultural y de la civilización, el retorno a la sencillez *antinatural* del hombre *pobre*, tosco y carente de necesidades, que lejos de remontarse sobre la propiedad privada, ni siquiera ha llegado a ella.

Para este tipo de comunismo la comunidad es solo comunidad de *trabajo* e igualdad del *salario* abonado por el capital común, por la comunidad como capitalista general" (18, págs. 114-115). Es, por tanto, un comunismo que no destruye sino engloba la negación universal de la personalidad engendrada por la propiedad privada. Por ello, *el comunismo tosco* "es *la forma como se manifiesta* la vileza de la propiedad privada que pretende estatuirse como *la comunidad positiva*" (18, pág. 116).

Otra forma de comunismo hace hincapié en el aspecto *subjetivo* de la propiedad privada. Concibe la propiedad privada como enajenadora del hombre consigo mismo, pero no comprende que su esencia es el trabajo enajenado como forma

deshumanizada del trabajo social. Este comunismo ve la raíz del mal en los tipos *particulares* específicos de trabajo. Por ejemplo, Fourier niega el trabajo nivelado, parcelado, es decir, el trabajo industrial, y, como los fisiócratas considera que el mejor trabajo es el agrícola. Saint-Simon, por el contrario, ensalza precisamente el trabajo industrial, insistiendo en el dominio pleno de los industriales y en el mejoramiento de la situación de los obreros. Pero a diferencia del comunismo tosco, los representantes de la segunda forma de comunismo no solo demandan abolir la propiedad privada y distribuir las riquezas materiales de manera digna del hombre, sino también *eliminar la enajenación en la esfera de la vida política,* devolver al hombre su esencia política. Refiriéndose a ésta última demanda, Marx distingue entre: " α comunismo aún de naturaleza política, democrático o despótico; β con la supresión del Estado" (18, pág. 116). Pero puesto que ninguna de estas formas de comunismo ha comprendido que, incluso en su aspecto enajenado y deshumanizado, la propiedad privada ha desarrollado en grado máximo las relaciones *sociales* del hombre y ha demostrado su naturaleza *social,* es decir, "puesto que no ha esclarecido aún para sí la esencia positiva de la propiedad privada y no ha comprendido la naturaleza *humana* de la nececidad, se halla afectado e infectado por la propiedad privada" (ibídem).

El comunismo en su forma superior cuenta con los aspectos objetivo y subjetivo de la propiedad

privada y exige suprimir toda forma de enajenación, tanto objetiva como subjetiva. Rige como abolición *positiva* real de la propiedad privada y, en virtud de ello, como verdadera *apropiación* de la esencia humana por el hombre y para el hombre. El capitalismo ha desarrollado al máximo la enajenación del hombre consigo mismo; el verdadero comunismo, por el contrario, es *la recuperación* completa consciente del hombre como ser social, preservándose toda la riqueza del desarrollo alcanzado. En cuanto negación de la negación, es decir, negación de la propiedad privada que niega al hombre, el comunismo es *afirmación* del hombre.

Por consiguiente, el comunismo desarrollado, con toda su contraposición a la propiedad privada, es producto necesario del avance histórico de ésta. Por ello, la premisa real del comunismo no la constituyen los islotes de propiedad común opuestos a la propiedad privada en las distintas etapas de la historia, sino *todo* el movimiento de la historia. "Es la solución del secreto de la historia, y tiene conciencia de ser ésta" (18, pág. 116).

El punto de partida del comunismo como movimiento revolucionario es el material de trabajo y el hombre engendrados por la propiedad privada. *La necesidad histórica* de la propiedad privada consiste en la formación de este punto de partida.

Dicho punto de partida tiene carácter diverso según los países: en dependencia de dónde transcurre preferentemente la vida *reconocida* de un

pueblo dado —en la esfera de la conciencia o en la esfera del mundo exterior—, la enajenación se manifiesta con mayor agudeza en una u otra esfera. "Se comprende que el deseo de abolir la enajenación parte siempre de la forma de enajenación que constituye la fuerza *dominante:* en Alemania es *la autoconciencia;* en Francia, donde predomina la política, *la igualdad,* en Inglaterra es la necesidad *práctica,* real, material, que se tiene como medida solo a sí misma" (18, pág. 135).

Pero cualquiera que sea la esfera concreta de enajenación, desde la cual se inicia la lucha contra ésta, el fundamento real para suprimirla radica en abolir la propiedad privada. Esta última es "la expresión material sensible de *la vida humana enajenada.* Su movimiento —producción y consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción precedente, es decir, representa la realización o la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc. no son sino tipos de producción *particulares* y están sometidos a su ley universal. En consecuencia la supresión positiva de *la propiedad privada,* en cuanto afirmación de la vida *humana,* es supresión positiva de toda enajenación, es decir, la recuperación del hombre de la religión, de la familia, del Estado, etc. como ser *humano,* o sea, *social*" (18, pág. 117).

Estas tesis tienen enorme importancia metodológica de principio. Prueban que *en aquel período*

*el joven Marx ocupaba firmes posiciones de interpretación materialista de la historia**. Los aspectos material y espiritual no son simplemente *dos* esferas de la vida sino dos esferas, una de las cuales (la espiritual y política) está *subordinada* a las leyes de la otra (la material, económica). Por tanto, pese a la existencia de dos esferas en la sociedad, las leyes económicas son "leyes universales" de desarrollo de la sociedad.

Así pues, todo el movimiento comunista tiene su fundamento, tanto empírico como teórico, en el movimiento de la propiedad privada, en la economía. Pero este hecho, según el joven Marx, limita también el movimiento como tal. Se trata de una limitación diferente de la de las formas originarias inacabadas del comunismo: cuando allí se trataba de *la comprensión* unilateral limitada del contenido y la meta del movimiento, desfigurados por el influjo de la propiedad privada, ahora la cuestión estriba en la limitación del comunismo (a principios de los años 40 del siglo XIX) como *punto* objetivo *de partida* del movimiento, por cuanto es producto de la propiedad privada, es decir, de la limitación de transformaciones sociales realizadas sobre una base que contradice su contenido. Precisamente por ello, "consideramos incluso al *comunismo* —pues es nega-

---

* Por supuesto, estas posiciones no se presentan ahí en su forma concluida, porque no había sido descubierto todavía lo fundamental del desarrollo histórico: el desarrolo de los medios de producción.

ción de la negación— apropiación de la esencia humana; y le sirve de mediadora para llegar a sí misma la negación de la propiedad privada; por ello no es todavía un estado *auténtico* que parte de sí mismo, sino solo uno que parte de la propiedad privada . . . " (18, pág. 135).

Un poco antes Marx habla de esto con mayor énfasis: "El comunismo es una posición de negación de la negación, por tanto es un momento necesario *real* para que el hombre se recupere y emancipe en la próxima etapa de desarrollo histórico. *El comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, pero no es en cuanto tal la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana" (18, pág. 127).

A primera vista, estas ideas contradicen de manera radical al marxismo avanzado. Por ello, los teóricos burgueses ven ahí una prueba de que Marx en su juventud no se consideraba comunista. Muchos investigadores marxistas eluden estas tesis o dicen que se refieren al comunismo igualitario. Sin embargo, el verdadero sentido de las manifestaciones del joven Marx no da fundamento alguno ni para las "pruebas" de los teóricos burgueses, ni para la "preocupación" y las "restricciones" de los marxistas.

El marxismo avanzado, ante todo, también parte de que entre la sociedad capitalista y la comunista media un *período de transformación revolucionaria de una en otra* y que, tal como escribió Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875):

en este período se trata " . . . no de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad, de cuya entraña procede" (6, pág. 18).

En este caso se formula, en realidad, la misma idea de que la nueva sociedad *comienza* su desarrollo no por sí misma, sino sobre una base social diferente, contraria, y, por ello, lleva su sello como su negación directa. Pero existe también una gran diferencia entre estas dos formulaciones: en 1875 Marx habla de *la sociedad* comunista, mientras que en 1844 declara que el comunismo no es forma de la sociedad. Esto no se debe a que Marx, en diferentes etapas de su desarrollo, diera diversas interpretaciones sobre un mismo objeto de investigación, sino al uso inadecuado del término "comunismo". En 1844 vinculaba el término, con mayor frecuencia, solo con *el movimiento* revolucionario ya existente de los comunistas, y con el propio *proceso* de abolición de la propiedad privada en cuanto finalidad directa de este movimiento*. Es evidente que en tal interpreta-

---

* En 1846 Marx y Engels escribieron en *La Ideología Alemana:* "Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual" (23, pág. 34).

ción, el comunismo no es realmente ni la meta del desarrollo de la humanidad, ni forma social, sino únicamente el principio energético que estructura *esta* forma y sirve para alcanzar *esta* meta.

Para Marx, en 1844, ¿qué contenido tendría *la sociedad futura?* ¿Y qué *término* usaba para designar dicho contenido?

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no ofrecen rigurosidad conceptual en este sentido. Con frecuencia, caracterizando el contenido de diversos aspectos de la futura sociedad, el joven Marx no lo vincula con ningún término especial. A veces utiliza los términos "comunismo", "humanismo", "naturalismo", pero el que emplea con mayor frecuencia es *"socialismo"*. Esta indeterminación se explica porque en aquel período el comunismo era solo parte del principio más amplio socialista.

El término "comunismo" se relacionaba con la lucha real, con una *posición política partidista específica*. El joven Marx se proclama abiertamente comunista, es decir, partidario del partido comunista revolucionario. Pero en los manuscritos de 1844, el papel de término para designar la futura *sociedad* en general se le atribuye al socialismo que significaba un principio más amplio. "El socialismo es *la autoconciencia positiva* del hombre, sin que medie la negación de la religión, igual que *la vida real* (en el socialismo. —*N. L.*) es la realidad positiva del hombre, sin que medie la negación de la propiedad privada, el *comunismo*" (18, pág. 127).

Sin embargo, más tarde estos términos cambiarán de lugar. Marx y Engels, vinculando su obra precisamente con el comunismo como *movimiento revolucionario del proletariado*, ya que del nombre de socialistas se apropiaban demócratas pequeñoburgueses, al formular definitivamente sus concepciones, reservaron el término "comunismo" para designar la futura sociedad. Más tarde, los marxistas hicieron uso del término "socialismo" para designar la primera fase del comunismo, es decir que el principio socialista se convirtió en parte del más amplio principio comunista.

Estas particularidades terminológicas no significan de ningún modo que en 1844 el joven Marx se imaginara la futura sociedad como algo diferente al comunismo (en el sentido final del vocablo). Aunque se trataba solo de la imagen inicial, desde entonces era indudablemente comunista por sus rasgos e intencionalidad fundamentales.

El trabajo comunista como autoafirmación del hombre

Esta deducción no es fruto de la parcialidad del autor que pretenda demostrar, a toda costa, la inconsistencia de la oposición del joven Marx al adulto, sino una conclusión lógica del propio texto de sus escritos. La posición de Marx se

basa no en el humanitarismo en general, sino en el humanitarismo que tiene como premisa *la abolición de la propiedad privada*. Mostrando en las notas sobre Mill el sojuzgamiento del hombre por el objeto producido en el capitalismo, Marx describe luego un cuadro impresionante de autoafirmación del hombre en el trabajo cuando no existe la propiedad privada:

"Supongamos que nosotros producimos como seres humanos. En este caso, en el proceso productivo, cada uno afirmaría de dos maneras a sí mismo y al otro: 1) Yo objetivaría en mi *producción* mi *individualidad*, su *peculiaridad*, y por eso en el curso de mi actividad disfrutaría de *la manifestación* individual *de la vida*, experimentaría alegría individual al contemplar el objeto producido pensando en que mi personalidad actúa como fuerza *material, contemplada sensiblemente*, y, por ello, *fuera de toda duda*. 2) En tu uso de mi producto o en tu consumo de él, yo tendría *directamente* la conciencia de que con mi trabajo se ha satisfecho una necesidad *humana*, por consiguiente, se ha objetivado la esencia *humana*, y, por ello, se ha producido un objeto necesario a otro ser *humano*. 3) Yo sería para ti *mediador* entre tú y la especie, y me concebirías y acogerías como adición a tu propia esencia, como parte inalienable de ti mismo, y, por tanto, yo me concebiría afirmado en tu conciencia y en tu afecto. 4) En la manifestación individual de mi vida realizaría tu manifestación vital y, en consecuencia, *afirmaría y realizaría* directamente en mi

actividad individual mi verdadera esencia, mi *esencia humana,* mi *esencia social.*

Nuestra producción sería en la misma medida reflejo especulativo de nuestra esencia" (18, págs. 35-36).

Se puede hablar de la generalización y optimismo desbordante de este planteamiento, en el que se advierten motivos feuerbachianos y no se tiene en cuenta la complejidad de la producción industrial, cuyo producto, en la mayoría de los casos, no es individual, sino resultado del trabajo de un gran número de individuos que no se conocen entre sí; además, este producto con mayor frecuencia es destinado también no para consumo individual, sino para ser usado en otra rama de la producción por personas que el productor, como regla, no conoce ni conocerá jamás. Por eso el tú en este cuadro designa no a una persona concreta, sino anónima, lo cual cambia de modo sustancial el planteamiento.

A pesar de la falta de elaboración, este planteamiento se distingue en principio de las deficientes posturas de los humanistas *burgueses,* quienes con ingenuidad creían posible establecer relaciones verdaderamente humanas sin abolir la propiedad privada. El joven Marx tenía toda la razón, cuando demostraba que "con el presupuesto de la propiedad privada él (el trabajo. —*N. L.*) es *enajenación de la vida*" (18, pág. 36), y propugnaba por liquidar este presupuesto. Y eso es, en realidad, una posición comunista. Claro, todavía inconclusa y global.

Con la propiedad social el hombre afirma y realiza en el trabajo su verdadera esencia social, se produce a sí mismo y a otro hombre precisamente como tal, y el ser objetivado de esta producción se constituye en su propio ser y, simultáneamente, el de otro hombre, y al mismo tiempo el ser de cada uno de ellos para el otro. De otra parte, el hombre como sujeto, y el objeto como producto del trabajo no son solo el resultado, sino también el punto de partida del movimiento sucesivo de las fuerzas sociales. "De modo que el carácter *social* es propio de todo el movimiento; *como* la sociedad produce al *hombre* en cuanto *hombre,* asimismo éste *produce* a la sociedad" (18, pág. 118). La actividad del hombre (material y expiritual) reviste íntegramente carácter social: tanto por su contenido, como por su existencia.

Este despliegue y desarrollo de la esencia social del hombre incluye hasta la propia naturaleza. El hombre con su trabajo cambia la naturaleza, la rehace a su manera. Este papel transformador se manifiesta con mayor nitidez en el desarrollo de la industria, a la que Marx denomina *libro abierto* de las fuerzas *sustanciales* del hombre. Por cuanto estas fuerzas hasta ahora se hallaban enajenadas del hombre, la propia humanización de la naturaleza se realizaba de un modo inhumano: inhumano tanto respecto a la naturaleza como al propio hombre. Solo en el

socialismo y el comunismo este proceso adquiere el carácter correspondiente a su contenido: la naturaleza se convierte en ser que *une* al hombre con el hombre de manera que la propia existencia de la naturaleza es para él existencia *humana*; las riquezas fundamentales de la naturaleza son explotadas no de manera rapaz, sino con cuidado. Por consiguiente, la sociedad socialista es "unidad sustancial perfecta del hombre con la naturaleza, verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo realizado del hombre y humanismo realizado de la naturaleza" (18, pág. 118).

La universalidad de las relaciones sociales desarrolladas sobre la base de la propiedad social se manifiesta no solo en forma de actividad material y conciencia directamente colectivas. También cuando el individuo se dedica a una labor que solo en pocos casos puede realizarse en comunicación directa con otras personas (el arte del poeta, etc.), ésta es *social* por su contenido: el material de esta actividad (incluyendo el lenguaje) existe como producto social, sin hablar de que la propia vida del individuo está relacionada por miles de hilos con la sociedad.

De ahí Marx saca una importante deducción: "Es preciso evitar ante todo contraponer de nuevo la 'sociedad', en cuanto abstracción, al individuo. El individuo *es un ser social*. Por ello toda su manifestación vital ... *es* manifestación y afirmación de *la vida social*" (18, pág. 119).

La esencia social impregna ahora de modo tan universal todo el ser humano, que transforma no solo sus funciones propiamente sociales (la actividad, la conciencia, etc.), sino su individualidad, toda su actitud frente al mundo, inclusive las formas al parecer tan naturales de percepción del mundo como la vista, el oído, el olfato, etc. Se trata de que "no solo los cinco sentidos exteriores, sino también los llamados del espíritu, los prácticos (la voluntad, el amor, etc.) —es decir, el sentido *humano*, el humanitarismo de los sentidos— surgen merced a la presencia del objeto *correspondiente*, a la naturaleza *humanizada*. *La formación* de los cinco sentidos exteriores es una labor de toda la historia universal precedente. *El sentido* que es presa de la tosca necesidad práctica tiente solo un significado *limitado*" (18, pág. 122).

Por ejemplo, el hombre hambriento no se fija en las cualidades estéticas, gustativas y otras de la comida y ve en ellas solo un medio para matar el hambre, distinguiéndose, en este caso, poco de un animal. Asimismo, un hombre lleno de preocupaciones por las necesidades básicas permanece, con frecuencia, indiferente frente al espectáculo más maravilloso. Conforme a esta ley, ante el poder de la propiedad privada, en el hombre se desarrolla uno de los sentidos, el que más corresponde a éste: el de *posesión*. Bajo el capitalismo el hombre puede apropiarse del objeto solo

poseyéndolo, por eso el sentimiento de posesión prevalece sobre todos los demás sentidos físicos y espirituales actuando como su enajenación. Al hombre se le hace descender así al nivel de un ser carente de sentimientos.

Limitándose exclusivamente a la negación de la propiedad privada, el comunismo tosco reivindicaba la igualdad entre los hombres solo en cuanto a la satisfacción del sentido de posesión. Por consiguiente, adoptaba la enajenación de los sentidos del hombre engendrada por el capitalismo y dejaba al hombre pobre no solo en el sentido material, político y espiritual, sino también emocional. Desconoce el sentimiento del amor y, por ello, junto con la socialización de la propiedad privada exige la comunidad de las mujeres. No conoce el sentido de la belleza y, por ello, niega el tesoro del arte acumulado por la humanidad en el transcurso de milenios. No tiene sentido estético y, por ello, uniforma a todos los hombres.

Por el contrario, el comunismo desarrollado, el comunismo como liquidación *positiva* de la propiedad privada, "significa *la emancipación* total de todos los sentimientos y cualidades humanas..." (18, pág. 120). El fundamento objetivo de esta emancipación es liquidar todas las formas materiales de enajenación y convertir los objetos de los sentidos en objetos humanos, es decir, objetos sociales creados por el hombre y para el hombre y que encarnan de manera directa las fuerzas humanas sustanciales. Por cuanto estas fuerzas están unidas con diversos sentidos del hom-

bre, la objetivación de su individualidad actúa como autoafirmación del hombre por medio de *todos sus* sentidos en el mundo material, y no solo en la conciencia.

Esto, a su vez, lleva al desarrollo de los sentidos. Ya que el mundo material se hace patrimonio general, cada cual recibe la posibilidad de asimilar este mundo de una manera humana, es decir, desarrollando y en parte descubriendo las riquezas de su propia sensibilidad humana (despertando, por ejemplo, el sentido musical). De otra parte, a ello contribuye la comunicación multilateral de entre los hombres: junto con los órganos individuales surgen organismos sociales (uniones creativas, asociaciones por intereses, etc.), a través de las cuales el hombre participa de los sentimientos y los goces de otras personas, convirtiéndolos en patrimonio suyo.

La propia comunicación directa con otras personas engendra y desarrolla un gran sentido social: *la necesidad de comunicación*. Ya la lucha común por abolir la propiedad privada da pruebas brillantes de la afirmación de este sentido. Los obreros, antes divididos por la competencia, se unen en la lucha y empiezan a sentir una necesidad nueva para ellos: la necesidad de comunicación verdaderamente humana. Marx demuesta este punto en el ejemplo de las reuniones de los obreros socialistas franceses. Para ellos el eslabón de enlace no es el tabaco ni la comida, ni la bebida, etc. "Les basta con la comunicación, con la formación de la unión, el coloquio que tiene

como fin nuevamente la comunicación; para ellos la fraternidad humana no es una frase, sino una verdad, y sus rostros endurecidos en el trabajo irradian dignidad humana" (18, pág. 136).

De modo que la nueva sociedad, surgida al liquidar de manera positiva la propiedad privada, conlleva la abolición de toda forma de enajenación y, con ello, soluciona las contradicciones entre la objetivación y la autoafirmación, entre los hombres, entre el hombre y la naturaleza, entre el individuo y la especie. Se supera así el anterior desgarramiento del hombre, y se forma un hombre nuevo, rico y plurifacético, profundo en su actividad, en todos sus sentidos y percepciones, en una palabra, el *hombre integral*. Así encuentran su verdadera solución *práctica* los problemas *teóricos* cardinales, que preocuparon durante siglos a los filósofos.

Influencia recíproca y síntesis de las concepciones filosóficas, económicas y políticas de Marx

En el empalme de tres esferas del saber

Marx dividió la mayor parte de su tercer manuscrito en siete puntos. Hemos examinado cuatro de ellos (característica de las tres formas de comunismo, el hombre integral, y otros problemas del socialismo). En el quinto punto Marx se refiere a las dificultades metodológicas que surgen en el análisis del origen de la naturaleza y del socialismo como su engendro; en el sexto cri-

tica la dialéctica y la filosofía hegelianas en general, y en el séptimo trata de las necesidades humanas y otros problemas económicos, filosóficos y políticos del capitalismo y del socialismo.

Todas estas partes, tomadas en conjunto, reproducen el tratamiento de los problemas centrales de *tres diferentes esferas de conocimientos: la filosofía, la economía política y la política.* Marx pasa vertiginosamente de una esfera a otra y, con audacia, convierte varios problemas y categorías en puntos centrales, que enlazan estas diversas esferas en un todo único cuyo contenido es nuevo en principio. Ello se puede observar con mayor detalle en los puntos sexto y séptimo. Cada uno fue escrito en *tres etapas,* con la particularidad de que tras la parte del *sexto* punto escrita en la primera etapa sigue la parte del *séptimo* punto escrita en esa misma primera etapa, luego sigue nuevamente la parte del *sexto* punto escrita ya en la segunda etapa, y así sucesivamente*.

Este "enclave" tiene su lógica: la generación de nuevas ideas en el empalme de las tres esferas del conocimiento: la filosofía, la economía política y la política.

Los enigmas teóricos se resuelven en la práctica revolucionaria

Al realizar el paso de turno de las cumbres abstractas de la filosofía a la vida real, Marx tiene

---

* Véase la nota 4 al final del libro.

plena conciencia del enorme sentido metodológico que encierra esta transición: "... la solución de los enigmas teóricos es tarea de la práctica y se alcanza por mediación de ella... la práctica verdadera es condición de la teoría real y positiva..." (18, pág. 135).

Como los filósofos se esfuerzan por resolver el problema de la identidad de la autoconciencia y la conciencia, los economistas burgueses se empeñan en vano en establecer la "unidad entre trabajo y capital". Pese a la sutil argumentación teórica que emplean ("el capital es trabajo acumulado, etc."), resulta que en la realidad no existe tal unidad sino el antagonismo entre el trabajo y el capital. Eliminar este antagonismo es, ante todo, asunto no de la teoría, sino de la práctica, de la práctica revolucionaria. La teoría positiva ha de comprender la necesidad de esta práctica.

El mismo es el caso del problema político de la igualdad. "*La igualdad* no es sino la fórmula alemana 'yo = yo' traducida al francés, es decir, al idioma de la política. La igualdad en cuanto *fundamento* del comunismo es su fundamentación *política*. Lo mismo ocurre cuando el alemán fundamenta para sí el comunismo considerando al hombre *autoconciencia universal*" (ibídem)*. Por ello, así como el problema filosófico de la identidad de la autoconciencia con la conciencia universal puede ser resuelto solo trascen-

---

* Marx reproduce estas tesis casi literalmente en *La Sagrada Familia* (3, págs. 42-43).

diendo los marcos teóricos y transformando en la práctica al hombre unilateral en hombre integral, del mismo modo el problema político de la igualdad puede ser resuelto solo trascendiendo los marcos políticos y transformando, por vía revolucionaria, la propiedad privada en propiedad social.

Todos estos problemas teóricos, políticos y económicos y otros de la misma índole han sido engendrados por la enajenación práctica de la vida humana, y superarlos en la realidad puede ser posible superando, también en la práctica, la enajenación, realizando el comunismo. "Para liquidar *la idea* de la propiedad privada es suficiente *la idea* del comunismo. Para liquidar la propiedad privada en la realidad se precisa la acción comunista *real*. La historia aportará esta acción comunista, y el movimiento, que como hemos visto ya *mentalmente* se suprime a sí mismo, en la realidad recorrerá un camino muy dificultoso y largo" (18, pág. 136).

Vemos, pues, que elaborando las vías para superar y suprimir en verdad la enajenación, el joven Marx contrapone de manera directa al positivismo no crítico de Hegel la práctica revolucionaria de la transformación comunista de la sociedad. Funde en un todo la ciencia filosófica, económica y política y, transformándolas, define los elementos de la concepción del mundo de un tipo nuevo de principio. Ahora su atención se centra en *el automovimiento y su fuente en la propia realidad, y ante todo en la social*.

El papel de la división del trabajo en la historia, según Marx

En forma general Marx estableció, desde 1843, que esta fuente debe hallarse en la sociedad civil, o con mayor precisión, en la vida de los individuos dentro de la sociedad civil. En los manuscritos de 1844, al analizar la economía política, Marx concluyó que el punto central, verdaderamente propulsor, de la historia ha sido la autoenajenación del hombre en el propio acto del trabajo. Estudiando cómo pudo llegar el hombre a tal autoenajenación, descubrió que existieron y se sustituyeron varias formas *empíricas reales* de objetivación de este proceso: el intercambio de mercancías, el dinero, la renta del suelo, el capital, el salario, los intereses del capital, etc. Pero cuanto más investiga el mecanismo de acción de estas formas objetivas, más difícil le resulta conservar su nexo *concreto* con una noción tan general como la enajenación.

Por ello, al final de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Marx intenta hallar la fuente de desarrollo de estas formas, en algo tan palpable empíricamente como las propias formas. Aborda el problema desde la siguiente perspectiva: la sociedad, o, mejor dicho, la sociedad burguesa está integrada por individuos; tanto Hegel como los políticos y los economistas son unánimes al caracterizar al individuo en cuanto conjunto cerrado de necesidades; dada la enajenación, el carácter *social* de la interacción de estos

individuos se manifiesta en *la división del trabajo.*

Sobre la división del trabajo Marx había escrito antes. Ahora observa que "los economistas hablan de manera confusa y contradictoria sobre *la esencia de la división del trabajo* ... es decir, de *la forma enajenada de actividad humana en cuanto actividad genérica*" (18, pág. 140). En tanto, Marx advierte el enorme papel desempeñado por la división del trabajo en la historia de la humanidad:

"El examen de *la división del trabajo* y *del cambio* representa enorme interés, porque son manifestaciones *enajenadas palpables* de *la actividad* humana en cuanto actividad *genérica* y de la fuerza *sustancial* humana en cuanto fuerza sustancial *genérica.*

Decir que *la división del trabajo* y *el cambio* se asientan en *la propiedad privada* significa que *el trabajo* es la esencia de la propiedad privada, afirmación que el economista político no puede probar y que procuraremos probar nosotros por él. Precisamente la circunstancia de que *la división del trabajo* y *el cambio* son formas de la propiedad privada prueba tanto que la vida *humana* para realizarse necesitó *la propiedad privada,* como que necesita ahora abolir la propiedad privada...

Debemos considerar los siguientes aspectos:

En primer término, *la predisposición al cambio,* basada, según los economistas políticos (por ejemplo A. Smith. —*N. L.*) en el egoísmo, se consi-

dera como causa o factor que actúa recíprocamente en la división del trabajo. Say no cree que el cambio sea algo *fundamental* para la esencia de la sociedad. La riqueza y la producción se asientan en la división del trabajo y en el cambio. Se reconoce que la división del trabajo es causa del empobrecimiento y la degradación de la actividad individual. El cambio y la división del trabajo sirven para explicar la gran *diversidad de talentos humanos,* que se hace *útil* también gracias al cambio. Skarbek divide las fuerzas productivas sustanciales del hombre en dos partes: 1) individuales, propias de la naturaleza del hombre: su inteligencia e inclinación especial o aptitud a un trabajo determinado, y 2) las fuerzas *dimanantes* de la sociedad, y no del individuo real: la división del trabajo y el cambio. Luego: la división del trabajo está limitada por *el mercado.* —El trabajo humano es mero *movimiento mecánico;* lo principal lo realizan las propiedades materiales de los objetos. —Cada individuo por separado debe cumplir el menor número posible de operaciones. —El parcelamiento del trabajo y la concentración del capital, la ineficacia de la producción individual y producción en masa de la riqueza. —Significado de la propiedad privada libre para la división del trabajo" (18, págs. 144-145).

Y ahí se interrumpe el tercer manuscrito. La influencia recíproca y la síntesis de los puntos de vista filosóficos, económicos y políticos de Marx ha alcanzado un punto cercano al descubrimien-

to de la tesis fundamental de la concepción materialista de la historia: la tesis *sobre el desarrollo de las fuerzas productivas* (medios de trabajo y aptitudes del hombre frente al trabajo) *como verdadera fuente del movimiento de la historia,* de su automovimiento.

Primera prueba de los nuevos conceptos por la práctica revolucionaria

La idea del comunismo proletario como supresión de toda enajenación constituía el fundamento de los estudios económico-filosóficos de Marx. Esta idea no era fruto solo de estudios teóricos, sino también cierto resultado de su actividad *política práctica,* de sus observaciones e impresiones personales a través de la comunicación con los obreros revolucionarios, del análisis de los procesos revolucionarios. A pesar de que estos datos no eran aún muy amplios, influyeron de modo muy sustancial sobre las concepciones teóricas de Marx.

Marx como sicólogo social

Se sabe que Marx, durante su trabajo sobre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* tuvo muchos encuentros con obreros revolucionarios* —alemanes y franceses—, e igualmente con

* Por ejemplo, Ruge escribió a Fleischer el 9 de julio de 1844: "Marx se ha sumergido en el comunismo alemán local —claro que solo en el sentido de la

los ideólogos y líderes de tales grupos (5, pág. 451). Allí actuaba no solo como político, propagando sus ideas, sino que también *observaba* la actitud de los obreros, como investigador interesado en comprender el significado social de las nuevas formas de comunidades, que se forman en el curso de la lucha política del proletariado. He ahí cómo se reflejaron estas observaciones en los manuscritos: "Cuando se reúnen *los artesanos* comunistas, su propósito es ante todo la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo, adquieren una nueva necesidad, la de comunicarse, y lo que opera como medio se convierte en finalidad. Los magníficos resultados de este movimiento práctico se pueden ver en las reuniones de los obreros socialistas franceses" (18 pág. 136). Marx escribe sobre la importancia de estas observaciones en una carta a Feuerbach fechada el 11 de agosto de 1844: "Usted podría asistir a una de las reuniones de los obreros franceses para persuadirse de la frescura virginal y la nobleza de estos hombres agotados por el trabajo" (11, pág. 381).

Por medio de la observación Marx confirma, a nivel empírico, su tesis de que precisamente el proletariado será el creador de relaciones de nuevo tipo entre los hombres, con la particularidad de que en el curso de la lucha para derribar el

---

comunicación directa con sus representantes—, pues es inconcebible que le confiera importancia política a este insignificante movimiento" (129, pág. 359). La sagacidad de Marx era para Ruge algo "inconcebible".

mundo viejo el proletariado se transforma también a sí mismo.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* se reflejaron, asimismo, otras observaciones de Marx, relativas en particular a la situación real de los obreros, a sus condiciones de vida. Marx intenta penetrar en el mundo interior de los proletarios, comprender sus sentimientos. Le interesaba la sicología de la actividad laboral del obrero, los móviles de su trabajo, el estado de ánimo durante el trabajo y su actitud emotiva hacia lo que produce. Marx obtenía este tipo de información conversando con los obreros, para después fundirla en sus concepciones teóricas del trabajo enajenado, de su esencia social y el papel en la historia. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* esta concepción parece, con frecuencia, producto solo de razonamientos teóricos. Pero en realidad se apoyaba también en el contacto directo del investigador con los trabajadores. A veces este nexo se hace sentir con especial nitidez, por ejemplo, cuando se habla de la esencia de la autoenajenación del obrero en el proceso del trabajo (18, pág. 90). A partir de su experiencia en las conversaciones con los obreros, Marx mostró el estado de ánimo de un hombre que trabaja bajo la explotación capitalista, de un hombre que se siente infeliz. Pero, como investigador, avanza más, y de los hechos empíricos saca profundas conclusiones teóricas.

El trato con los obreros, el conocimiento de sus condiciones de vida, la comprensión de sus esta-

dos de ánimo en el trabajo contribuyeron a fortalecer y desarrollar el principio *humanitario* en la obra de C. Marx. El humanismo de Marx se había revelado como atención no solo a los procesos sociales generales, sino a cómo éstos se manifiestan en los destinos individuales de las personas. Fuera de esta atención, las especulaciones teóricas generales (como la hegeliana) eran para Marx mistificación insustancial. Ahora, en 1844, su humanitarismo se hace más concreto. Se fija especialmente en cómo repercute la acción de las leyes sociales y económicas en la vida del *proletario* como hombre y personalidad. Desde estas posiciones, como ya señalamos, Marx critica rotundamente la economía política burguesa, acusándola de que el proletario no le interesa más que como obrero, y no en su integridad, no como ser humano. No niega a las diferentes ciencias el derecho a estudiar en particular uno de los aspectos de la actividad vital del hombre, pero afirma que ninguno de esos aspectos llegará a ser comprendido a plenitud, si no se analiza dentro del contexto del hombre general. Según Marx, *el verdadero humanismo presupone el análisis íntegro del hombre, de todas sus manifestaciones vitales, intereses, condiciones de trabajo, de descanso, de vida, etc.* No fue la declaración, sino la verdadera realización de este enfoque complejo; integral del problema del individuo y la sociedad lo que llevó a Marx a restructurar de manera radical el pensamiento social anterior a él. Se *plantea conscientemente* examinar un

mismo objeto desde las perspectivas de distintas ciencias sociales, palpando las vías de su transformación en una nueva síntesis sublime. Un estímulo importante para el avance en este sentido fue la insurrección de los tejedores silesios del 4 al 6 de junio de 1844, en la que Marx vio con razón una confirmación práctica de la validez de sus conceptos teóricos.

La insurrección de los tejedores silesios

La raíz de la miseria de los tejedores silesios, que se habían sublevado, yacía en su doble explotación —capitalista y feudal—, pues la mayoría de ellos trabajaban a domicilio y al mismo tiempo debían servir personalmente a los capitalistas, que también eran terratenientes. El doble yugo de los obreros permitía a los capitalistas bajar los precios de la producción (a causa de la lucha competitiva con los ingleses y los franceses), en lo fundamental, mediante la reducción del salario a los obreros*.

En Prusia se sabía bastante sobre la situación de los tejedores silesios en los años 30-40 del siglo XIX, pero no se le daba una explicación correcta. Para los seguidores de las ideas feudal-románticas sobre el Estado (por ejemplo, Rodbertus), la causa era la excesiva libertad, que se debía superar elevando la función social del Estado

---

* Véase un análisis exhaustivo de las causas y del desarrollo de la insurrección en el libro de S. Kan (65).

monárquico. Los liberales (Rau, Lotz, Moll y otros, especialmente, Bülau), al contrario, afirmaban que el mal proviene de los numerosos vestigios del pasado y que "cada cual debe tener la posibilidad de trabajar donde quiera" (109, pág. 95). Lamentaban la falta de iniciativa creadora e independencia en las masas y ponían grandes esperanzas en la instrucción.

La *Rheinische Zeitung* también se interesó por la situación de los tejedores silesios. De ello se hablaba en un artículo publicado el 23 de diciembre de 1842, es decir, poco después de la aparición del artículo de Koblenz sobre los problemas de los campesinos del Valle del Mosela. Desde un año y medio antes de la sublevación en Silesia, Marx sabía algo sobre la situación reinante, y en sus artículos sobre los vinicultores del Mosela manifestaba que éste no era el único foco de pauperismo en Prusia.

El motín de los tejedores comenzó espontáneamente: los obreros se dirigieron a la oficina del empresario Zwanziger para pedir aumento del salario y la excarcelación de un compañero detenido; al chocar con la resistencia, irrumpieron en el edificio y destruyeron parte de los documentos, entre ellos, los datos sobre las deudas y la materia prima que se les había entregado. A los dos días la sublevación fue aplastada con ayuda de las tropas (hubo víctimas: 11 obreros muertos y 20 gravemente heridos), pero sirvió de estímulo para alzamientos del proletariado en otras regiones del país (disturbios en Breslau, Ingolstadt, Dus-

seldorf, Sajonia, Baviera y hasta en Berlín). Estas fueron las primeras acciones enérgicas de los obreros alemanes contra la burguesía.

Las diversas capas de la sociedad reaccionaron frente a estos sucesos de manera diferente. El gobierno recurrió a la represión, acompañándola de filantropía hipócrita. El clero predicaba el "catolicismo alemán" como medio para alcanzar la paz social. Entre la burguesía se reforzaron las posiciones proteccionistas. Los liberales acentuaron su crítica, dirigiéndola ahora contra la burguesía (crítica del monopolio y la competencia, de la anarquía, etc.) y desplegándola, desde posiciones abstractas y románticas de defensa del Estado monárquico. Muchos de los radicales se dividieron, en las manifestaciones de los obreros vieron una "amenaza" a la sociedad. Ruge fue uno de los que se mostraron incapaces de apreciar positivamente la insurrección en Silesia como signo de las batallas futuras revolucionarias, pero, no obstante, intervino en esta cuestión bajo la bandera de representante de la emigración radical alemana en París.

Publicó el 24 y 27 de julio de 1844 en el periódico *Vorwärts,* que ocupaba entonces, bajo la influencia de Marx, una posición muy radical, el artículo *El rey prusiano y la reforma social* (firmado "El prusiano"). En él afirmaba que el pueblo prusiano no es político, y por eso acontecimientos tales como la insurrección silesia tienen allí solo importancia local.

C. Marx consideró necesario aprovechar el artículo de Ruge para mostrar el verdadero sentido de la insurrección en Silesia y determinar así con precisión la postura de un revolucionario proletario no solo frente a los liberales burgueses, sino también ante los demócratas pequeñoburgueses como Ruge. El 31 de julio de 1844 terminó su artículo titulado *Notas críticas sobre el artículo de "El prusiano" "El rey prusiano y la reforma social"*, publicado también en el *Vorwärts* el 7 y el 10 de agosto.

Marx planteó sus objeciones sobre principios semejantes a los que utilizó contra Bauer en el artículo *Contribución a la cuestión judía*:* 1) comprueba la afirmación del opositor sobre cualquier peculiaridad del desarrollo de Alemania, estableciendo una comparación práctica entre ésta y las de otros países (Inglaterra, Francia); 2) con respecto al "movimiento social" considerado directamente (el movimiento de los judíos por su emancipación, en la polémica con Bauer, y las acciones de los obreros, en la polémica con Ruge), Marx actúa como investigador de las regularida-

---

* Estos artículos de Marx se parecen incluso por su estructura; cada uno consta de dos partes: las primeras del primero y del segundo están dedicadas al análisis de la actitud del Estado ante la sociedad, y las segundas, a determinar el lugar real del movimiento social considerado en la sociedad.

des inherentes al objeto (*existentes realmente*).

La argumentación de Marx en las *Notas críticas* . . . se reduce, en lo esencial, a lo siguiente. Ruge cree que los alemanes no pueden comprender las raíces ocultas de la insurrección silesia porque el pueblo de Alemania es "apolítico". Sin embargo, objeta Marx, los ingleses son un pueblo político, y allí las causas del pauperismo no son comprendidas mejor que en Alemania. Por tanto, Ruge "no ha revelado nada *singular* en las acciones del rey prusiano" (2, pág. 437). El rey de Prusia no tiene originalidad alguna cuando se dirige a las autoridades solicitando proposiciones para erradicar el pauperismo: ¡lo mismo hicieron Napoleón, el parlamento inglés e incluso la famosa Convención! La causa de todo ello radica en la propia naturaleza del Estado, el cual se considera a sí mismo como "estructura de la sociedad" y, por tanto, "*nunca verá en el Estado y en la estructura de la sociedad*" las causas de *los males sociales*" (2, pág. 439).

En cuanto a los reproches de Ruge a los proletarios sublevados de que "no miran más lejos de su casa", etc., Marx responde comparando esta acción, que marca el comienzo del movimiento obrero alemán, con las primeras formas del movimiento obrero inglés y francés. Dice que si los otros movimientos estuvieron dirigidos, ante todo, contra los dueños de las empresas, el enemigo evidente, los tejedores silesios declararon de inmediato en su canción revolucionaria *El juicio san-*

griento, que se oponen a toda la sociedad donde predomine la propiedad privada. Una estrofa de la canción dice:

> ¡Bribones e hijos de Satanás!
> ¡Canallas del infierno!
> Devoran los bienes de los pobres.
> Y caerá sobre ustedes la maldición.
>
> (cit. de 81, pág. 222)

Marx afirma: "La insurrección silesia *comienza* precisamente en lo que *terminan* los levantamientos ingleses y franceses: tomando conciencia de la esencia del proletariado" (2, pág. 443). Opinaba que una muestra de la superioridad teórica del proletariado alemán son las obras de Weitling, que a nivel teórico van más lejos que Proudhon.

"El pueblo filosófico —concluye Marx refiriéndose a los alemanes— puede hallar la práctica correspondiente solo en el socialismo; por tanto, solo en *el proletariado* hallará al elemento activo de su liberación" (2, pág. 444). Estas ideas son muy afines a las planteadas en el artículo *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción.* Marx remite a Ruge precisamente a él.

"Notas críticas . . ." y "Manuscritos económico-filosóficos de 1844"

En el desenvolvimiento de la argumentación de las *Notas críticas . .* no solo hay cierta comuni-

dad con los artículos de los *Anales franco-alemanes*, sino también *diferencias* sustanciales. Ante todo, Marx hace amplio uso de datos concretos obtenidos durante los estudios económico-filosóficos. Mucho material sobre la historia de la lucha contra el pauperismo en Inglaterra y Francia es tomado del libro del socialista E. Buret*. En las *Notas críticas*... hay una referencia al economista francés Chevalier (2, págs. 445-446), y en los manuscritos de 1844 también se habla de él (cfr. 18, págs. 106, 133). Marx califica la economía política inglesa de "reflejo en la ciencia de las condiciones económicas del país" (2, pág. 434), planteamiento que fue argumentado en los manuscritos.

Pero la principal diferencia que media entre las *Notas críticas*... y los artículos de los *Anales franco-alemanes* consiste en la interpretación más profunda y en muchos aspectos renovada de los problemas radicales: sociedad — Estado — individuo. Medio año antes Marx hablaba de la enajenación entre el Estado y la sociedad civil como tal, y consideraba que en ello radicaba la contradicción principal de la sociedad moderna, es decir, se imaginaba entonces al Estado como *una de las partes* de la contradicción; sin embargo, ahora da un nuevo enfoque a la cuestión:

---

* Cfr. el artículo *Notas críticas*... (2, págs. 436-438) y los extractos del libro de Buret *De la miseria de las clases laboriosas en Inglaterra y Francia* en el noveno cuaderno del período parisino (27, pág. 413).

"El fundamento del Estado es la contradicción entre la vida *social* y la *privada*, entre los intereses *generales* y los *privados*" (2, pág. 440). O sea que el Estado no es una de las partes de la contradicción (la que representa el interés general aun cuando en forma ilusoria), sino algo aparte, diferente de esta contradicción, que la tiene como *fundamento* y, por tanto, *se eleva sobre ella* ("como superestructura", dirá Marx en la *Ideología Alemana*). Ello significa que "la contradicción entre los intereses generales y los privados" se halla en *la sociedad civil*.

Este enfoque refleja indudablemente los resultados de los estudios económico-filosóficos, que mostraron a Marx, en su primera fase, el antagonismo en la sociedad civil entre los intereses privados de las clases pudientes (nobleza y burguesía) y los intereses del proletariado, que reflejan en la realidad los intereses humanos generales. No por casualidad, al analizar los planteamientos de Ruge sobre la actitud de la "sociedad alemana" frente al pauperismo, Marx subrayó: "Debemos *distinguir* —lo que no hace nuestro "Prusiano"— diferentes categorías unidas en la expresión *"sociedad alemana"*: gobierno, burguesía, prensa y, por ende, a los propios obreros. Se trata en este caso de *diferentes* masas" (2, pág. 443).

A los obreros se oponen la burguesía, el gobierno y la mayor parte de la prensa. Además, en el curso del desarrollo histórico este antagonismo se recrudece: los intereses del Estado coinciden,

cada vez más, con los de la burguesía y contradicen más los intereses del proletariado. El Estado se asienta en la contradicción entre los propietarios y los desposeídos en el sentido de que debe a esta contradicción su propia existencia, pero existe precisamente para defender los intereses de los pudientes contra los intereses de los indigentes. Esta deducción es la síntesis de los pensamientos de Marx, aunque la conclusión todavía no se ha formulado.

Es decir, no se niega la enajenación del Estado frente a la sociedad civil, pero el hecho se concretiza: es la enajenación del Estado respecto a *la parte desposeída* de la sociedad civil. De otro lado, para los proletarios, la enajenación de la "comunidad política", aun siendo importante, no es la forma única ni la fundamental de la enajenación. De acuerdo con la idea del trabajo enajenado y su papel en la historia, revelada en el curso de los estudios económico-filosóficos, Marx deduce en las *Notas críticas . . . : "... la comunidad,* de la que se encuentra *aislado* el obrero, es una comunidad que posee una realidad totalmente distinta y un volumen totalmente diferente de la comunidad *política.* La comunidad de la que el obrero se ve separado por *su propio trabajo* es la propia *vida,* la vida física y espiritual, la moral, la actividad, la esencia y el goce *humanos"* (2, pág. 447).

Por tanto, la revolución proletaria no puede reducirse a la emancipación política del individuo, sino debe emancipar al hombre integral, en

todas sus manifestaciones vitales. La tesis que se deriva —"... la revolución *social* expresa el punto de vista de *el todo* precisamente porque... parte del *punto de vista del individuo real*" (ibídem)—, aunque se vislumbra en el espíritu del *Manuscrito de 1843,* se explica de manera completamente distinta: por el papel histórico y el mecanismo económico concreto de la autoenajenación del trabajo. Este balance le permitió a Marx formular al final de las *Notas críticas*... la conclusión que constituye un avance comparado con la conclusión del artículo *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción:* "... *el socialismo* no puede ser realizado sin *la revolución.* Precisa de este acto *político* por cuanto necesita *destruir y liquidar* el pasado. Pero allí donde empieza su *actividad de organización,* donde se presenta su *finalidad,* su *alma,* el socialismo se deshace de su envoltura *política*" (2, pág. 448).

Ello es muy significativo: la insurección de los tejedores silesios *confirmó* plenamente la hipótesis planteada en la *Introducción* respecto a que la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana consiste en la formación de la clase sujeta con cadenas radicales. Resumiendo la experiencia de la insurrección, Marx formula una nueva hipótesis: la emancipación realizada por esta clase constará de dos etapas: una destructora y otra edificadora. El análisis de la historia del movimiento revolucionario de la clase obrera le permitió a Marx proyectar algunas de sus tendencias (el desarrollo des-

de los fines políticos limitados de los obreros de Lyon, hasta la toma de conciencia de su papel en la sociedad por los tejedores de Silesia) al porvenir de la transformación revolucionaria de la sociedad.

Cabe suponer que el trabajo sobre las *Notas críticas* ... no solo reflejó los resultados de los estudios económico-filosóficos de Marx, sino que ejerció también influencia inversa sobre el curso de estos estudios. Los hechos enumerados muestran que las *Notas críticas*... fueron escritas teniendo en cuenta no solo la primera etapa de los estudios, sino los cinco cuadernos con extractos de obras sobre economía; o sea que estos extractos fueron concluidos antes de julio de 1844. A su vez, existe bastante comunidad entre las *Notas críticas*... y el principio de la adición a la página XXXIX del tercer manuscrito: ambos casos tratan sobre la historia, formas y perspectivas de lucha obrera revolucionaria. Cabe preguntarse cuál de los dos textos fue escrito el primero.

No existen datos que permitan responder a la pregunta de manera unívoca. Pero se puede suponer que Marx trabajó sobre el tercer manuscrito hasta su entrevista con F. Engels, es decir, hasta finales de agosto de 1844. A favor de esto habla también la carta de Marx a Feuerbach con fecha 11 de agosto, cuyo contenido coincide con algunos pasajes del tercer manuscrito. Que este fue escrito más tarde lo prueba también el hecho de que los problemas relati-

vos al movimiento revolucionario de los obreros son tratados en las *Notas críticas...* con mayor concreción práctica, pero en forma menos elaborada en el sentido teórico que en el tercer manuscrito.

El comienzo de la segunda parte del tercer manuscrito, dedicada a los problemas del comunismo, es como una continuación, o una revaloración, del material de las *Notas críticas...*, además, no solo de este material, sino también de la parte precedente del tercer manuscrito, relativa a la historia de la propiedad privada. *La historia del trabajo enajenado,* expresada en la historia de las formas de la propiedad privada y vista en correlación con la historia de la economía, *ahora es cotejada por Marx con la historia de la lucha revolucionaria de la clase obrera* contra la propiedad privada —cuyo análisis (de la historia de la lucha) Marx relaciona de modo directo con la polémica contra Ruge sobre la insurrección silesia—, y *se resume en la siguiente tesis:* "La supresión de la autoenajenación recorre el mismo camino que autoenajenación" (18, pág. 113), que luego fue desarrollada con más detalle.

Si este planteamiento es válido, la labor de Marx sobre la parte principal del tercer manuscrito aparece en un nuevo aspecto: como análisis teórico realizado bajo el influjo directo de la insurrección de los tejedores silesios, en la que el futuro jefe del proletariado vio, con toda razón, confirmados los principios básicos de la nueva concep-

ción del mundo, que él elaboraba, y que contribuyó a su avance consecutivo en este sentido. La síntesis de las diversas esferas del saber, que realiza Marx en este escrito, adquiere significado práctico directo. La idea expresada en las *Notas críticas...* de que la revolución social "parte del *punto de vista del individuo real*" (2 pág. 447), se desarrolla en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* con respecto al individuo: "El hombre se apropia por completo de su esencia multilateral, en consecuencia, como hombre íntegro" (18, pág. 120). Al desarrollar esta idea, Marx reestructuró los conocimientos existentes sobre el hombre, transformando y uniendo las partes aisladas en una síntesis de nueva cualidad, que permite estudiar al hombre adecuadamente como un todo íntegro. A la vez, Marx actuaba prácticamente ayudando a alcanzar la integridad de la revolución social, es decir, proletaria. En este sentido ya las propias *Notas críticas...* desempeñaron su papel práctico, contribuyendo a cohesionar a los revolucionarios y a aislarlos de los compañeros temporales de viaje pequeñoburgueses.

Plan de crítica de la "Crítica crítica"

Además de Ruge, tampoco comprendieron el sentido de la insurrección silesia demócratas como F. Köppen, K. Heinzen y K. Grün. E. Mayen, uno de los anteriores "Libres", que en otoño de 1842 amenazó a Marx con acusarlo de

conservadurismo, se apartó con espanto de los obreros revolucionarios: "Cuanto mayor conciencia tengan los obreros de su situación, tanto mayor será el peligro que representen para la sociedad"(133). Los hermanos Bauer reforzaron sus ataques contra la "masa", y el 31 de julio G. Yung envió a Marx el quinto, sexto y séptimo números de su *Gazeta literaria*. Marx comunica a Feuerbach en una carta del 11 de agosto de 1844 su intento de escribir un folleto contra estos "críticos críticos", que "solo reconocen una necesidad *real:* la de la crítica *teórica*. Por tanto, a personas como Proudhon se les reprocha que parten de diversas *"necesidades" "prácticas"*. Por ello esta crítica se convierte en triste y vano espiritualismo. *La conciencia* o *la autoconciencia* son consideradas como la *única* cualidad humana. El amor, por ejemplo, se rechaza por que la amada no es, supuestamente, más que un "objeto". ¡Fuera el objeto! Por tanto, esta crítica se considera a sí misma como único elemento *activo de la historia*. Toda la humanidad se le opone como *masa,* masa inerte que importa solo en cuanto antítesis del espíritu"(11, pág. 382).

Esta calificación ponzoñosa e implacable que da Marx a la postura de su amigo de antes Bruno Bauer y de su hermano Edgar (amigo de Engels) repercute evidentemente con el sentido ideológico y la forma grotesca de exposición de *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes,* primera

obra conjunta de C. Marx y F. Engels, por lo visto, ya entonces ideada por Marx. Pero la idea quedó confirmada en definitiva durante el segundo encuentro de Marx con Engels, que tuvo lugar en París a finales de agosto-principios de octubre de 1844.

Unión mutuamente enriquecedora

El encuentro en París fue muy distinto del primero, "muy frío", cuando se conocieron en 1842 en Colonia. "Nunca he estado de tan buen humor y me he sentido una verdadera persona como durante los diez días que tuve la oportunidad de entrevistarme contigo" (11, pág. 8), escribió F. Engels a C. Marx menos de un mes de su llegada a Barmen, su ciudad natal, en Alemania.

Engels conservó para toda la vida la fuerte impresión de este encuentro en París. Cuarenta años después recordaba lo siguiente en su trabajo *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas* (1885): "Cuando visité a Marx en París en el verano de 1844, se puso de manifiesto nuestro completo acuerdo en todos los terrenos teóricos, y de allí data nuestra colaboración" (7, pág. 220). Este acuerdo era resultado del desarrollo precedente de los puntos de vista de C. Marx y F. Engels, que, por vías diferentes, avanzaban —como advirtieron entonces ellos mismos— a las mismas conclusiones teóricas y prácticas.

Engels, igual que Marx, se había convencido

de que el fundamento del desarrollo social contemporáneo era la revolucionización de la industria y el surgimiento de una fuerza revolucionaria tal como el proletariado. En el artículo *La situación en Inglaterra. Siglo dieciocho*, escrito en febrero de 1844 y publicado con el concurso de Marx en agosto-setiembre de 1844 en el periódico *Vorwärts*, F. Engels ofreció el primer resumen de la historia de la revolución industrial en Inglaterra, haciendo una importante conclusión: "... la revolucionización de la industria inglesa constituye el fundamento de todas las relaciones actuales en ese país, la fuerza motriz del desarrollo social... El resultado más importante del siglo dieciocho para Inglaterra fue la formación del proletariado como consecuencia de la revolución industrial" (2, págs. 615, 617).

Es muy significativo el que Engels, como Marx, haya sido una de las pocas personas que apreciaron, enseguida y en su justo valor, la importancia de la insurreccion de los tejedores silesios. El 29 de junio de 1844 publicó en el periódico cartista *The Northern Star* dos pequeños artículos en los que exponía el aspecto real de este acontecimiento y lo evaluaba: "... es evidente que las consecuencias del sistema fabril, del progreso de la maquinaria, etc. son para la clase obrera del continente las mismas que para Inglaterra: opresión y trabajo agotador para la mayoría, riqueza y bienestar, para unos pocos; la inseguridad en el día de mañana, el descontento y la indignación tienen lugar en las colinas de Sile-

sia, lo mismo que en las ciudades superpobladas de Lancashire y Yorkshire" (18, pág. 201).

Engels, como Marx, comprendía que para la emancipación de la clase obrera era insuficiente solo "la revolución política". El proletariado ya había salido a la palestra histórica como fuerza independiente y desplegaba una lucha enérgica, cuyo resultado inmediato debía ser la democracia. "¡Pero qué democracia! No la democracia de la revolución francesa, cuya contraposición es la monarquía y el feudalismo, sino una democracia *tal* cuya contraposición es la burguesía y la propiedad... La democracia sencilla es incapaz de curar los males sociales. La igualdad democrática es una ilusión, la lucha de los pobres contra los ricos no puede concluir sobre el terreno de la democracia o de la política en general. Este eslabón... es solo un paso, el último medio puramente político, que aún es preciso probar, y a partir del cual debe desarrollarse, de inmediato, un nuevo elemento, un principio que trasciende los marcos de la política existente.

Este principio es el principio del socialismo" (2, pág. 642), así termina Engels en marzo de 1844 otro artículo —*La situación en Inglaterra. La Constitución inglesa*—, publicado en setiembre-octubre del mismo año en el periódico *Vorwärts*. En él se formula por primera vez la necesidad de transformar la revolución democrática burguesa en revolución socialista.

Una de las premisas metodológicas más importantes del convencimiento comunista de

F. Engels era su planteamiento (igual que el de Marx) respecto a la necesidad de *sintetizar* los resultados de la historia: los de la práctica productiva y social; los de diferentes campos del saber social —la filosofía, la historia, la política, la economía política y otros; los de la práctica y la ciencia en general. "La idea del enciclopedismo era característica del siglo dieciocho; se basaba en que todas... las ciencias están relacionadas entre sí, pero aún no era posible intercalar los pasos de una ciencia en otra, solo yuxtaponerlas" (2, pág. 599). Al realizar tales pasos interdisciplinarios, hablando en el lenguaje moderno, es preciso crear una ciencia de nuevo tipo: una ciencia realmente única, íntegra. En el planteamiento de esta tarea se formula por primera vez la futura idea de la *Dialéctica de la Naturaleza.*

Otra premisa metodológica, que también aproximaba a F. Engels y C. Marx en el sentido ideológico, era la orientación no a un análisis teórico abstracto, sino a un análisis lo más *concreto* posible de la realidad en sus diversas manifestaciones materiales e ideales. Al analizar diversos problemas, F. Engels, en aquella etapa de desarrollo intelectual, procuraba tener en cuenta todos los datos empíricos relacionados con tales problemas, partir de los hechos, revelar sus propias leyes y no cifrar los hechos en construcciones especulativas.

Engels, como Marx, era un hombre de *acción,* que unía de manera orgánica en su actividad

las conclusiones teóricas generales sobre la necesidad de efectuar diversas transformaciones con el deseo de hacer su aporte personal en esa labor. El odio a los teóricos charlatanes y a los prácticos ignorantes unió a Marx y Engels en grado no menor que su amor al proletariado y a toda la humanidad oprimida.

Así pues, se encontraron dos hombres con mentalidad y carácter afínes. Ambos necesitaban mucho esta comunicación. El surgimiento de esta alianza que les enriquecía mutuamente constituye no solo un hecho de la biografía personal de C. Marx y F. Engels, sino también del propio proceso de formación de sus concepciones, que se hacen ahora más amplias y reciben un nuevo estímulo para su desarrollo en una concepción científica integral del mundo. Como ya hemos dicho, el primer resultado de esta unión fue *La Sagrada Familia,* obra en la que C. Marx y F. Engels, según sus palabras, "ajustan cuentas con su anterior conciencia teórica" y la que da comienzo a una nueva etapa de la formación del marxismo.

Llegamos así al final del tema sobre el joven Marx, o sobre las primeras etapas de formación de su concepción científica e integral del mundo. El desarrollo sucesivo de las ideas de Marx es inseparable del nombre de F. Engels y es producto de la labor *conjunta* creadora de estos dos grandes genios. Ya los primeros pasos en este camino representan un movimento claro *de la juventud a la madurez.*

Conclusión

JUVENTUD Y MADUREZ DE MARX

¿Qué conclusiones se pueden sacar del análisis que hemos realizado? En vista del carácter multifacético del objeto investigado, cabe también resumir su análisis desde aspectos diferentes (como fenómeno científico, ideológico, sicológico, etc.) y, dentro de ellos, distinguir sus facetas, concepciones, etc. Teniendo en cuenta que la categoría "el joven Marx" abarca toda una etapa del desarrollo de las concepciones filosóficas y sociopolíticas del fundador del comunismo científico, precedente históricamente a la etapa de su madurez creadora, y que en nuestros días se analizan precisamente las dos etapas de desarrollo ideológico de Marx, estimamos conveniente hacer el resumen desde esa perspectiva.

¿Resiste la prueba la tesis de los marxólogos burgueses y revisionistas sobre la existencia de cierto abismo entre el Marx joven y el Marx adulto? O hablando en otros términos, más directos, ¿traicionó el Marx adulto su juventud? Esta cuestión tiene varias facetas, y cada una debe ser aclarada a la luz de los hechos correspondientes.

Ante todo, ¿traicionó Marx su *primer ideal del hombre,* sus ideas iniciales sobre el sentido de la vida, formuladas en la composición que hizo en el gimnasio? En la historia hay pocas personas, que, como Marx, durante toda su vida, en medio de privaciones, de intenso trabajo y sufrimientos, hayan demostrado tan irreprochablemente la fidelidad a su ideal juvenil. En general, parco en palabras para hablar de sí, al terminar el primer tomo de *El Capital,* Marx reveló inesperadamente a uno de sus corresponsales: "¿Por qué no le he contestado? Porque todo el tiempo he estado al borde de la tumba. He tenido que aprovechar, por tanto, *c a d a* momento que fui capaz de trabajar para concluir mi obra, a la que he sacrificado la salud, la felicidad de la vida y la familia. Creo que basta con esta explicación. Yo me río de los llamados hombres "prácticos" y de su sabiduría. Si uno quiere ser un animal, puede, por supuesto, volver la espalda a los tormentos de la humanidad y preocuparse solo de su propia persona. Pero ya me consideraría verdaderamente *no práctico* si muriera sin terminar por completo mi libro, aunque fuera solo el manuscrito" (13, pág. 454).

¿Traicionó Marx a sus *convicciones políticas?* Interviniendo desde el principio de parte de los trabajadores, en el curso del desarrollo de sus ideas llegó, en la divisoria de los años 1843 y 1844, a descubrir la misión histórica del proletariado en cuanto clase llamada a librar a la humanidad de toda opresión, pasó definitivamente a

las posiciones de esta clase, haciéndose comunista. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* estas posiciones obtienen una fundamentación más profunda, que luego es desarrollada de modo sucesivo en las posteriores obras de Marx.

¿Quizás, haya cedido en el terreno de *la filosofía?* Comenzando como idealista, Marx desde 1843 pisaba con firmeza el terreno del materialismo. ¿Acaso cabe reprocharle que esta transición no fue sino *el comienzo* de la formación del materialismo del nuevo tipo —el materialismo dialéctico e histórico—? No, por el contrario, este es uno de los grandes méritos científicos de Marx. No volvió al idealismo y no se desvió en dirección del materialismo vulgar como muchos de sus contemporáneos. Tampoco se replegó, y siguió adelante por el camino que le condujo a crear una concepción del mundo verdaderamente científica.

Por ende, es imposible hablar de repliegue en el terreno de *economía política,* puesto que los manuscritos de 1844 reflejan solo la etapa primaria de sus estudios económicos. ¡Se necesitaron quince años más de labor intensa para crear la *Contribución a la crítica de la economía política,* y veintitrés años para que el primer tomo de *El Capital* se publicara. ¿Acaso se advierte "traición a los ideales de la juventud" e "inhibición de las dotes creadoras" en este trabajo abnegado que llevó a descubrimientos fundamentales en la economía política y en la

ciencia sobre la sociedad en general, así como en la lógica y en la teoría del conocimiento? Si esto es traición, ¿qué es entonces fidelidad? Si esto es inhibición, ¿qué es entonces imaginación creadora del gran genio?

No existe, pues, ningún abismo entre el Marx joven y el Marx adulto. Al contrario, existen eslabones que enlazan sólidamente sus principales direcciones de desarrollo ideológico y que forman una cadena única de *transición legítima* del primero al segundo.

¿Tienen razón quienes afirman, que en el sentido metodológico el Marx adulto no se diferenciaba en nada del joven y que *El Capital* no es sino una exposición sistemática de los mismos principios a los que llegó en los *Manuscritos económico-filosóficos?*

La identificación del joven Marx con el adulto es tan inconsistente como su contraposición. Según Engels, Marx hizo dos grandes descubrimientos científicos:

la ley de la historia humana en general, consistente en que cada eslabón de desarrollo social se caracteriza ante todo por un determinado modo de producción;

la plusvalía como ley especial, propia solamente del modo de producción capitalista.

Marx (junto con Engels) realizó el primer descubrimiento cuando concluía la estructuración de sus concepciones, en *La Ideología Alemana* (1845), y el segundo, en el manuscrito económico de 1857-1858. En consecuencia, y

aunque sea por solo eso, no se puede dejar de advertir la diferencia sustancial entre el joven Marx y el adulto.

Dialéctica de formación de la doctrina integral

Para definir la correlación entre el joven Marx y el adulto, se precisa, evidentemente, de un *enfoque dialéctico,* que tenga en cuenta tanto *el nexo* como *la diferencia* entre los objetos considerados. Este enfoque se expresa de manera más general con una sola palabra: "formación". No se puede hablar de "dos Marx" y el abismo entre ellos —el propio planteamiento de este problema como tal es falso—, sino de desenvolvimiento de las concepciones del joven Marx en cuanto formación de una concepción científica del mundo, transformación de las primeras en la segunda. Solo este planteamiento corresponde a la realidad, a los hechos, cuya totalidad hemos analizado.

En este proceso o transformación, se perfilan con nitidez (según las principales esferas del saber incluidas en el proceso de la formación de la nueva concepción del mundo) *las líneas fundamentales de ascenso:* del idealismo al materialismo, del democratismo revolucionario al comunismo científico, etc. Pero no son líneas de ascenso suave y monótono, sino complejas, con sus quebraduras, bruscos auges y pausas. Dicho en otros términos, cada faceta de las concepcio-

nes de Marx recorrió en su formación varias etapas específicas.

A la vez, y lo hemos subrayado de manera especial, cada línea de desarrollo no existe aislada, sino en estrecha y creciente *interacción* con las demás. No se trata pues de paralelismo de diversas líneas, sino de su frecuente entrecruzamiento. Se forman ciertos nexos, que unen entre sí diversos campos del saber, hasta ahora aislados, en virtud de lo cual el proceso de la formación de las concepciones de Marx adquiere integridad y se perfilan las etapas de evolución no solo de algunos aspectos de sus miras, sino en su concepción del mundo en general. A medida que se ampliaban las miras del joven Marx, los nexos citados se hacían más complejos, y se incrementaba la interacción entre los diversos campos de sus concepciones, actuando en suma como *la síntesis de un todo íntegro de nueva cualidad.*

La base de la interacción y síntesis de los diferentes aspectos de las concepciones de Marx radica en *el análisis de los problemas fundamentales,* cuya propia naturaleza exige su consideración compleja. A los fundadores del marxismo les pertenece el mérito de haber distinguido entre la multitud sin número de problemas, de diversa magnitud, que centellean ante el investigador, los problemas cardinales planteados entonces por el desarrollo de la humanidad, y haber establecido el nexo sustancial entre ellos. Como es natural, no lograron hacer todo esto de manera inmediata, y en sus obras se puede analizar no solo la histo-

ria de la solución de diversos problemas, sino también de su planteamiento. En el curso de nuestro análisis, hemos intentado constantemente ilustrar este aspecto del desarrollo del joven Marx, pero no estará de más volver la atención a algunos aspectos de la historia de dos problemas: la correlación de los intereses generales y privados y la enajenación.

Intereses generales e intereses privados

La oposición radical entre los intereses generales y los privados fue descubierta por el pensamiento social mucho antes de Marx. En los siglos XVIII-XIX este hecho fue estudiado atentamente por los materialistas franceses y Hegel. Para los jóvenes hegelianos se trataba de la contradicción entre el predominio de los intereses privados en la sociedad civil y el Estado, llamado a ser (pero pese a las afirmaciones de Hegel aún no es) portador del interés general. Ya en la *Rheinische Zeitung* Marx concretiza el planteamiento de este problema, suponiendo que el verdadero intérprete de los intereses generales puede ser solo *el Estado en cuanto autorepresentación del pueblo*. Muestra en el *Manuscrito de 1843* que el Estado depende en grado mucho mayor de la sociedad civil, que influye sobre ella, y, por tanto, la enajenación observada del Estado respecto de la sociedad civil es consecuencia inevitable de la naturaleza de esta última. Pero la enajenación por sí misma prepara,

a su vez, su futura abolición. En los *Manuscritos económico-folosóficos de 1844* Marx establece que la pugna entre los intereses generales y privados tiene lugar de manera igual en la propia sociedad civil, y el Estado se asienta precisamente en esta contradicción interna de la sociedad civil, operando en realidad como defensor de los intereses privados. Por último, Marx y Engels muestran en *La Ideología Alemana* que el fundamento real de la contradicción entre los intereses generales y privados de la sociedad civil, y por ello, de toda la sociedad, es la contradicción existente entre el modo social de producción y la forma privada de apropiación. Solo entonces se *planteó correctamente* el problema debatido durante siglos por el pensamiento social. Para elaborar en detalle las condiciones de su solución se necesitaron aún decenas de años de trabajo sobre *El Capital.*

Cómo procedió el Marx adulto ante el problema de la enajenación

Mientras Marx se hallaba bastante lejos del planteamiento correcto del problema de los intereses generales y privados, tampoco daba importancia decisiva al problema de la enajenación, estrechamente relacionado con éste y con otros muchos. En realidad, el problema de la enajenación se abría paso a través del tratamiento de muchas cuestiones (la religión como enajenación del hombre en la esfera espiritual, el

Estado como enajenación del hombre en la esfera política, el dinero en la esfera material), pero todavía no ponía de manifiesto su carácter *universal*. El parcelamiento del problema de la enajenación en cuestiones sueltas existió hasta cuando Marx comprendió, que la principal esfera de enajenación es el trabajo. En cuanto esto fue comprendido, el problema de la enajenación, que resultó ser universal, se destacó en cierto sentido a primer plano.

Al examinar los *Manuscritos económico-filosóficos,* hemos señalado que la categoría del trabajo enajenado desempeñó un importante *papel heurístico,* interviniendo en cuanto fundamentación teórica general de todas las categorías de la economía política, permitiendo interpretarlas (incluyendo la categoría de propiedad privada) como formas abstractas de relaciones históricas transitorias entre los hombres en el proceso de actividad laboral. Con ayuda de la categoría de "enajenación" Marx logró estructurar un cuadro original y en determinado aspecto afín a la realidad del desarrollo histórico de la humanidad, incluyendo las perspectivas de este desarrollo. Dicho esquema teórico general le permitió descubrir la existencia de varias formas empíricas reales, en las que se ve objetivado el proceso de enajenación y autoenajenación del hombre (tales como el comercio, el capital, el dinero, etc.).

Sin embargo, en una etapa del análisis de la realidad empírica Marx chocó con el hecho de que la enajenación, en cuanto categoría de extre-

ma generalidad, pierde su valor heurístico, cuando se trata de comprender *el mecanismo concreto* de varios procesos de importancia vital. También le desconcertaba cada vez más el que con ayuda de esta categoría no era posible explicar el propio surgimiento de la enajenación. Al final de los manuscritos de 1844, a Marx se le ocurre la idea de que el fundamento empírico del progreso histórico, incluidos el surgimiento y la abolición de la enajenación, se debe buscar en *la división del trabajo*.

A finales de agosto de 1844 Engels llega a París. Tiene lugar su segundo encuentro con Marx, en el que se pone de manifiesto su "... completo acuerdo en todos los terrenos teóricos..." (7, pág. 220). Comienzan a trabajar juntos sobre el libro *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* En esta obra, escrita en su mayor parte por Marx de setiembre a noviembre d 1844, se utilizan numerosos materiales de los *Manuscritos económico-filosóficos* y de extractos de obras económicas. El problema de la enajenación también halla su reflejo, pero ya no como tema central, sino como uno de los puntos de vista de Marx. El problema de la división del trabajo aún no se analizaba.

Por lo visto, al escribir *La Sagrada Familia* Marx se encontraba aún en una encrucijada con respecto al lugar que ocupan estos dos problemas en la concepción general del proceso histórico. Para abril de 1845 "había desarrollado ya, en líneas generales, su teoría materialista de la his-

toria" (7, pág. 220), y la traza por primera vez en las *Tesis sobre Feuerbach;* al poco tiempo, en noviembre de 1845-abril de 1846, la desarrolla junto con Engels en *La Ideología Alemana.*

En los últimos años, los científicos soviéticos han hecho un gran aporte a la determinación de los períodos cronológicos, la estructura, el contenido y el lugar histórico de *La Ideología Alemana,* en particular, de su primer capítulo, el más importante, que viene a ser una introducción metodológica de toda la obra. La nueva publicación de este capítulo (23), realizada por el Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS, con el comentario científico de G. Bagaturiya, (44) demuestra que el manuscrito del capítulo *Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista* refleja no una etapa, como se consideraba antes, sino tres etapas de la labor de Marx y Engels, en cada una de las cuales sus puntos de vista sobre las mismas cuestiones experimentan modificaciones. O sea que el manuscrito de *La Ideología Alemana,* así como el de *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* y de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no reflejan un estado estático, sino el proceso de desarrollo de las ideas teóricas de Marx.

Ello permite "abordar desde una nueva perspectiva la evolución del estudio de la enajenación en la historia del marxismo" y "considerar de modo concreto su estado cuando se escribió *La Ideología Alemana*" (44, pág. 116). Ya en la

primera fase del trabajo sobre *La Ideología Alemana,* Marx considera que la fuente real del automovimiento de la historia no es la autoenajenación del hombre ni la relación enajenada del obrero con su trabajo y con sus productos, sino *los instrumentos* materiales, con que los hombres producen los medios necesarios para satisfacer sus necesidades vitales, tales como la alimentación, la vivienda y el vestuario. Para el hombre a diferencia del animal existe la peculiaridad de que "... la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico" (23, pág. 37).

Cada eslabón del desarrollo de las fuerzas productivas condiciona la utilización correspondiente de estas fuerzas, y este propio modo de acción conjunta constituye la "fuerza productiva", pues de él depende el mayor o menor rendimiento del empleo de las fuerzas productivas materiales. ¿De qué manera *el nivel* de las fuerzas productivas determina *el modo* de actividad conjunta? ¿Cuáles son la estructura y los tipos de éste último?

Precisamente respondiendo a esta pregunta, Marx destaca a primer plano la división del trabajo. El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas se manifiesta empíricamente en la división del trabajo entre diversos grupos de la sociedad (clases): el trabajo intelectual se separa del físico; el industrial, del agrícola; el comercial, del

industrial, etc.; además, existen muchas subdivisiones dentro de cada rama del trabajo. Esta división de la sociedad tiene dos tipos de consecuencias:

— en primer término, acarrea la distribución cuantitativa y cualitativa desigual del trabajo y sus productos entre diferentes clases, es decir, que cada eslabón de la división del trabajo engendra su forma de propiedad;

— en segundo lugar, con la división del trabajo aparece la contradicción entre el interés de un individuo y el interés general de los individuos que participan en la división del trabajo y que, por tanto, dependen en realidad uno de otro. En virtud de esta contradicción, añade Engels. el interés general toma forma independiente, la de Estado; y puesto que el Estado se encuentra en una sociedad donde las clases luchan por una particular distribución de los productos del trabajo, cada clase aspirante al dominio económico intenta, ante todo, conquistar el poder político para hacer pasar su interés por el interés general.

Por cuanto la división del trabajo se realizaba hasta entonces espontáneamente, imponiéndole al individuo un restringido círculo de actividades (cazador, pescador o pastor, etc.), las formas de comunidad social —las relaciones de propiedad y el Estado— engendradas por esta división del trabajo son igualmente *independientes* de los individuos. "El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada", encerrada en estas formas de comunidad, aparece ante los individuos

"no como un poder propio asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar; esa fuerza recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos...

Con esta *'enajenación'*, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, solo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*" (23, pág. 33): a) convertir la parte fundamental de la humanidad en hombres privados absolutamente de propiedad y b) lograr un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, que asegure una cantidad suficiente de productos necesarios y la comunicación universal entre los hombres, la sustitución de individuos con limitación local por individuos histórico-universales.

De modo que ya desde el principio de la labor sobre el capítulo introductorio de La *Ideología Alemana,* el problema de la división del trabajo se destaca a primer plano como *fundamento real* de los procesos, que hasta hacía poco eran interpretados por Marx preferentemente en cuano problema filosófico general de la enajenación. El matiz irónico de los citados razonamientos de Marx ("esta 'enajenación', para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos...") no se refiere al problema filosófico de la enajenación sino a los filósofos alemanes situados tan lejos de la realidad, que son capaces de percibirla

solo en vestimenta filosófica. No se niega, pues ahí el contenido filosófico del problema de la enajenación. Pero a la vez, a diferencia de los *Manuscritos económico-filosóficos, la investigación* de Marx se centra ya por entero en el contenido *empírico palpable* de los procesos estudiados, para cuya descripción resulta inadecuada la terminología filosófica general anterior.

En la segunda etapa de labor sobre este capítulo Marx se deshace por completo de la vestidura filosófica y analiza en todas las direcciones el problema de la división del trabajo y de sus efectos sociales. En el curso del análisis, advierte la relación dialectica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción ("formas de comunicación"), después de lo cual "comienza como a desplazarse" la propia categoría de la división del trabajo (44, pág. 117).

En la tercera etapa —sobre la variante final del capítulo—, la atención se centra en torno a *las principales formas de propiedad,* cuya característica sirve de punto de partida para la doctrina *sobre las formaciones sociales económicas.* En conclusión, se formula de modo preciso la tendencia metodológica del trabajo que realizan Marx y Engels: "La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción . . . Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la

exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia, y pasa a ocupar su sitio el saber real" (23, págs. 24, 26).

Toda la actividad sucesiva de Marx está dirigida a desarrollar este planteamiento. *El Capital*, el Monte Blanco que generaliza a nivel teórico los hechos empíricos, comprende precisamente el análisis minucioso, que permitió descubrir con pruebas y sin mistificación alguna (con todos los detalles y complejos entrelazamientos) *el mecanismo* de la conexión entre la estructura socioeconómica y la producción en la formación capitalista y revelar *las tendencias* materiales palpables empíricamente *de su transformación revolucionaria en formación comunista*. En el período de las revoluciones demócraticas burguesas de 1848-1850 y de la Comuna de París de 1871 —la primera revolución proletaria—, Marx elabora con el mismo esmero en la práctica y sin ninguna mistificación la estrategia y la táctica de lucha real del proletariado por la transformación revolucionaria del régimen sociopolítico. La destrucción de la maquinaria estatal burgesa y la dictadura del proletariado operan de manera objetiva en calidad de elementos más importantes de *la abolición práctica de la enajenación* del Estado frente a la sociedad civil. Por ello, en *El Capital* y en otras obras de Marx adulto el término "enajenación" se da en la mayoría de los casos en un contexto muy concreto.

En este análisis es pertinente destacar, entre

otros, un aspecto peculiar relacionado con el uso del término "enajenación": el estudio de las formas metamorfoseadas de la vida social, que representan una deformación (metamorfosis) real, dada empíricamente de profundos nexos sociales. Si a nivel de estos últimos nexos, uno es causa y otro efecto, a nivel exterior, la relación es inversa. Con la particularidad de que el carácter metamorfoseado de esta relación existe objetivamente, sin depender de la conciencia (v. gr., las relaciones mercantiles se dan de modo superficial como relaciones entre objetos, aun cuando en el fondo yacen sobre las relaciones entre los hombres). Sobre este terreno nace el fetichismo mercantil, el cual no desaparece por el hecho de que el pensamiento científico haya revelado su naturaleza. Solo puede ser liquidado al abolir la producción mercantil capitalista en general. Se comprende que en el análisis científico de las formas metamorfoseadas, el término "enajenación" no es solo adecuado, sino fructífero, y Marx lo utiliza en *El Capital* y otras obras como concepto científico.

De ahí no se desprende, en modo alguno, que en los trabajos de Marx adulto se rechace el problema de la enajenación como problema filosófico general. Por el contrario, algunos pasajes (en especial del manuscrito económico de 1857-1858, así como de *El Capital)* permiten deducir que continúa incluyendo cierto contenido filosófico general en el concepto de enajenación. Por tanto, lo cuestión de cómo procedió el Marx adulto

con el problema de la enajenación no se reduce a si renunció al término "enajenación" (es evidente que no), e incluso no a si renunció a la enajenación en cuanto concepto filosófico general, sino a lo siguiente: *¿por qué Marx en su madurez traslada de manera tan radical y fundamental su atención del contenido filosófico general del problema de la enajenación al análisis científico concreto de los objetos reales que se ocultan tras éste?*

Ello sucede, evidentemente, por dos razones. En primer lugar, una *razón teórica:* al descubrir en 1844 por medio del concepto "enajenación" varios fenómenos sociales de suma importancia para comprender la esencia de procesos sociales que hasta entonces permanecieron al margen de su atención, Marx comprendió enseguida que el análisis sucesivo de estos fenómenos para ser fructífero debía ser concreto y científico. No obstante, el paso al análisis concreto científico no era la única opción; quedaba aún suficiente margen para tratar el problema de la enajenación precisamente como filosófico general, tanto más que la primera prueba en esta dirección había llevado a Marx a crear una concepción original. Pero Marx se decide por el segundo camino, por el análisis científico concreto.

Sobre esta opción influyó la segunda razón, de carácter *práctico:* Marx apreciaba los esquemas teóricos, en lo fundamental, porque le permitían dilucidar los procesos de la vida cotidiana en toda la concreción empírica del mecanismo de su

funcionamiento. Esto se explica, a su vez, porque ya en 1844 Marx era un hombre para quien, según Engels, la ciencia era "la fuerza históricamente revolucionaria, propulsora. Por viva que fuera la alegría que le proporcionaba cada nuevo descubrimiento en cualquier ciencia teórica, cuya aplicación práctica a veces era imposible incluso prever, su alegría era por completo diferente cuando se trataba de un descubrimiento que ejercía influencia revolucionaria inmediata sobre la industria, la evolución histórica en general... Pues Marx era ante todo revolucionario. Su destino real era: tomar parte de algún modo en el derrocamiento de la sociedad capitalista y de sus instituciones estatales, participar en la emancipación del proletariado contemporáneo, al que *él* brindó por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación. La lucha era su elemento. Y luchó con tal pasión, tenacidad y éxito, como pocos" (6, pág. 351). Lograba el éxito porque cada uno de sus pasos prácticos estaba argumentado teóricamente y porque establecía la relación entre los postulados teóricos abstractos y la realidad.

Así, en esta exposición sumaria hemos consignado el desarrollo progresivo del análisis hecho por Marx de un conjunto de problemas interrelacionados: los intereses generales y privados en determinada etapa atraen la atención a los problemas de la enajenación, la cual se destaca luego

a primer plano, para después ceder lugar a la división del trabajo, que es relegada, a su vez, por el problema de la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Este último se constituye en el problema *axial* que permite resolver concretamente el problema de la enajenación (en todas sus esferas), y el de la correlación entre los intereses generales y privados, etc. Ha sido hallado, pues, el verdadero eje del análisis integral, que permite diferenciar la contradicción básica entre sus formas derivadas: políticas, ideológicas, etc.

Etapas concluyentes de la formación del marxismo

Queda así determinada *la referencia*, que permite fijar las etapas fundamentales de la sucesiva (después de 1844) formación del marxismo como concepción científica integral del mundo. Es pertinente señalar que la colaboración de Marx y Engels a partir de agosto de 1844 no era solo de intercambio de información sobre las posiciones teóricas, sino un *proceso creador de enriquecimiento mutuo y desarrollo de sus puntos de vista*, principio de la transformación de sus conceptos individuales en una *doctrina conjunta*. Comienza una nueva etapa en la formación del marxismo como concepción integral del mundo.

El primer fruto de esta etapa es *La Sagrada Familia*, escrita por Marx y Engels de acuerdo

con un plan común, pero cada uno escribió sus capítulos independientemente, y la mayor parte del texto le corresponde a Marx. En la obra son tratados problemas filosóficos, sociológicos, de economía política y comunismo científico, de historia, derecho, ética, estética, sicología y ateísmo. En síntesis, el marxismo aparece ya como una doctrina multifacética. Ninguno de sus aspectos existe aisladamente, sino ligado de uno u otro modo a los demás. Pero aún no se ha definido la lógica interna total de la doctrina: están elaborados en detalle sus elementos estructurales, pero faltan ciertas ideas generalizadoras, que cimentarán estos elementos en un todo armónico.

Tras *La Sagrada Familia* aparece *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Este trabajo, escrito por Engels, adquirió su forma definitiva ya bajo influencia de la comunicación directa con Marx sobre un amplio círculo de problemas. Su importancia consiste no solo en la sucesiva elaboración de la economía política marxista y el comunismo científico, sino también en que fue la primera investigación fundamental concreta de los procesos sociales. Enriqueció a Marx y Engels con el conocimiento de tales detalles y del mecanismo concreto de su concatenación, que les permitió avanzar pronto y con seguridad de las construcciones teóricas generales a los problemas de la actualidad y a la inversa. No obstante, se advierte que la obra fue escrita cuando aún no existía una estructura elaborada de la doctrina marxista en general.

La armazón de esta estructura aparece en *La Ideología Alemana,* segunda obra conjunta de Marx y Engels, que fue no solo ideada, sino escrita conjuntamente: recorrieron juntos todo el camino de la escritura compartiendo las alegrías y los martirios del proceso creador. Las ideas promovidas en esta obra sobre la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción como fuente del automovimiento de la historia y sobre las formaciones socioeconómicas como sustitución consecuente de las grandes etapas de ese movimiento, colocaron los cimientos de la doctrina marxista, fundiendo sus partes en una *concepción única.* Desde este momento el marxismo existe como *doctrina integral,* en la que cada elemento ocupa su lugar en la estructura del todo íntegro.

El surgimiento del marxismo como doctrina integral no significa, de modo alguno, que dicha integridad haya aparecido de pronto como *desarrollada* y en posesión de los elementos más importantes. Se sabe que lo más importante del marxismo es la doctrina sobre la dictadura del proletariado, desarrollada solamente con la experiencia de la revolución de 1848. Pero de ahí no se desprende que el marxismo hasta entonces no haya existido como tal. Solo en los *Manuscritos económicos de 1857-1859* se realizó el segundo gran descubrimiento de Marx —el de la plusvalía—, y solo *El Capital,* según Lenin, llegó a transformar el marxismo de hipótesis en ciencia. Lo que no quiere decir, que del marxismo como doc-

trina integral cabe hablar solamente a partir de *El Capital. La integridad del marxismo por sí misma recorre determinadas etapas de desarrollo* y en cada una reviste diversas formas de expresión, pero desde el momento en que ha aparecido deja una huella sustancial en las obras y en la propia labor de C. Marx y F. Engels, la huella de la madurez. No por casualidad V. Lenin calificó la *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto del Partido Comunista,* primeras obras importantes escritas después de la *Ideología Alemana,* como "primeras obras del marxismo desarrollado".

En cada una de las obras mencionadas la integridad del marxismo se expresa de manera diferente. La *Miseria de la filosofía* está dedicada a un círculo de problemas relativamente reducido, y la integridad se manifiesta en que estos problemas son tratados bajo el ángulo de *la concepción general* y recurriendo a *todos los medios y métodos* de las más diversas esferas del marxismo, de algún modo relacionadas con los problemas estudiados. La argumentación adquiere así una fuerza máxima. El *Manifiesto del Partido Comunista* es el documento programático en el que el marxismo, como doctrina integral, queda plasmado por primera vez en *forma sistematizada.*

NOTAS

[1] Al concluir el análisis del párrafo 303 de la *Filosofía del derecho* (pliego XXIII, *Manuscrito de 1843*), Marx escribió que "los estamentos de la sociedad civil, como tales, forman al mismo tiempo el elemento *estamental* de la sociedad legislativa (cfr. XIV, X)" (2, pág. 303). En las notas de redacción a las ediciones del *Manuscrito de 1843* se señala que las cifras entre paréntesis en esta cita indican los números de los pliegos precedentes del manuscrito. Sin embargo, un estudio minucioso de la fotocopia del original, que se encuentra en el Instituto de Marxismo-Leninismo adjunto al CC del PCUS, da pie para suponer que X no es ninguna cifra, sino un asterisco que Marx usó en los manuscritos para indicar que dicha parte del texto se refiere a otro lugar, en el que se hace un signo idéntico. ¿Dónde está, pues, este segundo signo? El estudio de los materiales muestra que el signo en el pliego XXIV es prácticamente idéntico al signo al final del pliego XXIII, que hasta ahora era descifrado como el número romano X, es decir, que esta "cifra" puede muy bien ser el buscado segundo signo (véase ACP IML, 1, descr. 1, unid. 113, pliego 78). En cuanto a la precedente cifra XIV, cabe suponer que Marx (como ocurre a veces en sus manuscritos) se equivocó escribiendo "XIV" en lugar de "XXIV".

En caso de ser justa esta hipótesis, el texto en el pliego XXIV, señalado con el signo mencionado, de-

be ser continuación directa del texto del pliego XXIII. Así es en realidad: "Hegel toma *el elemento estamental* por la expresión de la *separación* ... (pliego XXIII). "En Hegel es más profundo el hecho de que percibe la separación entre la sociedad civil y la sociedad política como *contradicción*" (pliego XXIV, comienzo del texto señalado con el signo correspondiente) (2, pág. 305). De modo que la llamada al pie del pliego XXIII toma el siguiente aspecto: (cfr. XXIV*).— 243

[2] La disposición del material en la primera parte del primer manuscrito de 1844 tiene dos desviaciones sustanciales del "esquema de tres columnas": 1) todo el texto del pliego VII pertenece solo al fragmento del salario; 2) los pliegos XIII-XV se dividen no en tres sino en dos columnas —"El salario" y "La ganancia del capital"—, y todo su texto se refiere a estos dos temas; el pliego XVI se divide de manera igual, pero por cuanto el texto del primer fragmento acaba en el pliego XV, en el XVI se encuentra el final del segundo fragmento y el comienzo de la parte conclusiva del fragmento "Renta del suelo".

O sea que los pliegos VII y XV-XVI son dos jalones seguros que dividen el trabajo de Marx sobre los textos paralelos en tres etapas fundamentales: 1) partes iniciales del fragmento sobre el salario (pp. I—VII, cfr. 18, págs. 47-54) y de los fragmentos sobre la ganancia del capital y sobre la renta del suelo (también pp. I—VII; cfr. 18, págs. 59—64 y 72—76); 2) últimas partes de los fragmentos sobre el salario (pp. VIII-XV; cfr. 18, págs. 54-58) y sobre la ganancia del capital (pp. VIII-XVI; cfr. 18, págs. 64—71), así como la segunda parte del fragmento sobre la renta del suelo (pp. VIII-XII; cfr. 18, págs. 76—79); 3) parte final del fragmento sobre la renta del suelo (pp. XVI-XXI; cfr. 18, págs. 79—85).— 338

[4] Marx usa el término *Entfremdung* como el más ge-

neral, designando con él diferentes aspectos objetivos y subjetivos de la enajenación. En tanto que el término *Entäußerung* se utiliza con frecuencia como más concreto, significa más bien el aspecto jurídico de la enajenación, el paso del objeto en propiedad de otra persona jurídica, la "pérdida" legal del objeto (el término *Entäußerung* adquirió nivel científico a través de la jurisprudencia). Ello se ve confirmado por que algunas veces Marx pone tras el término *Entfremdung*, después de una coma, no *Entäußerung*, sino uno aún más concreto *Verlust* "pérdida") (cfr. v. gr., 18, págs. 89, págs. 89 y 27, pág. 84).— 365

Si marcamos las tres partes del sexto punto sucesivamente 6-a, 6-b, 6-c, y las partes del séptimo punto respectivamente 7-a, 7-b, 7-c, su orden ("enclavado") real en el manuscrito será el siguiente: 6-a, 7-a, 6-b, 7-b, 6-c, 7-c. No es difícil establecer los límites de todas estas partes en la traducción rusa de los manuscritos de 1844, si se tiene en cuenta que el punto 6-b comienza por la frase: "Hegel comete el doble error" (18, pág. 156) y termina con las palabras: "...es decir, como resultado se obtiene dialéctica del pensamiento puro" (18, pág. 158), y el punto 7-b empieza con las palabras: "Ya hemos visto..." (18, pág. 134) y termina: "...y por eso no se pueden vencer uno al otro" (18, pág. 139).— 419

INDICE DE PUBLICACIONES

1 *C. Marx y Engels.* De las primeras obras. Ed. en ruso, M., 1956.
2 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 1. Ed. en ruso, M., 1955.
3 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 2. M., 1955.
4 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 13. M., 1959.
5 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 14. M., 1959.
6 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 19, M., 1961.
7 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 21. M., 1961.
8 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 23. M., 1960.
9 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 25, parte II, M., 1962.
10 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 26, parte III, M., 1964.
11 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 27. M., 1962.
12 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 30. M., 1963.
13 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 31. M., 1963.
14 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 37. M., 1965.
15 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 39. M., 1966.
16 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 40. M., 1975.
17 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras. t. 41. M., 1970.
18 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 42. M., 1974.
19 *C. Marx* y *F. Engels.* Obras, t. 1. M., 1927.
20 *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 1. M., 1938.
21 "Del legado literario de C. Marx, F. Engels y F. Lassale (redacción de F. Mehring)", t. 1. Ed. en ruso, Odesa, 1908.

[22] *C. Marx,* Extractos de "El contrato social" de Juan Jacobo Rousseau. En el libro: Juan Jacobo Rousseau. Tratados. Ed. en ruso, M., 1969.
[23] *C. Marx y F. Engels.* Obras, t. 3. M., 1955.
[24] *Marx—Engels*-Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung. Bd 1. Berlin, 1975.
[25] *K. Marx, F. Engels.* Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd. 1. Hlbbd. 1. Berlin, 1927.
[26] *K. Marx, F. Engels.* Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd. 1. Hlbbd. 1. Berlin, 1927.
[27] *K. Marx, F. Engels.* Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd 3. Berlin, 1932.
[28] "Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle", Hrsg. v. F. Mehring, Bd 1. Stuttgart, 1902.
[29] *K. Marx.* Der historische Materialismus. Die Frühschriften (Hrsg. v. S. Landshut und J. P. Mayer), Bd 1. Leipzig, 1932.
[30] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 18. Ed. en ruso, M., 1961.
[31] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 20. M., 1961.
[32] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 23. M., 1961.
[33] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 26. M., 1961.
[34] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 29. M., 1963.
[35] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 33. M., 1962.
[36] *V. I. Lenin.* Obras Completas, t. 40. M., 1963.
[37] "Carlos Marx. Datos de la vida y obra, 1818—1883". Ed. en ruso, M., 1934.
[38] "Carlos Marx. Biografía". Grupo de autores: P. Fedoséev (dirigente), I. Bach, L. Golman, N. Kolpinski, B. Krilov, I. Kuzminov, A. Malish, V. Mosolov, E. Stepánova. Ed. en ruso, M., 1968.
[39] "Karl Marx. Eine Biographie". Von Heinrich Gemkow in Zusammenarbeit mit Oskar Hoffmann sowie Heinz Hümmler, Erich Kundel, Karl Obermann, Horst Ullrich, Gerhard Winkler. Dietz Verlag Berlin, 1967.
[40] "Federico Engels. Biografía". Grupo de autores: L. Ilichév (dirigente), E. Kandel, N. Kolpinski,

A. Malish, G. Obichkin, V. Platkovski, E. Stepánova, B. Tartakovski. Ed. en ruso, M., 1970.
41 "Friedrich Engels. Eine Biographie". Autorenkollektiv: Heinrich Gemkov, Horst Ullrich, Horst Bartel, Gerhard Becker, Rolf Dlubek, Erich Kundel. Dietz Verlag Berlin 1970.
42 *N. Alexéev.* La idea del Estado. Ensayos sobre historia del pensamiento político. Nueva York, 1955.
43 *G. Bagaturiya.* Contornos del futuro. Engels sobre la sociedad comunista. Ed. en ruso, M., 1972.
44 *G. Bagaturiya.* Estructura y contenido del manuscrito del primer capítulo de "La Ideología Alemana" de C. Marx y F. Engels. — "Voprosi filosofii", M., 1965, N. 10.
45 *M. Bakunin.* Carta a Ruge del 19 de enero de 1843. "Anales del marxismo", M., N. 2, 1927.
46 *B. Bauer.* Voz de trompeta del juicio final sobre Hegel, ateísta y anticristo. Ed. en ruso, M., 1933.
47 *E. Bezcherevnij.* El problema de la práctica en el proceso de formación del marxismo. Ed. en ruso, M., 1972.
48 *V. Belinski.* Obras filosóficas escogidas, t. II. Ed. en ruso, M., 1948.
49 *G. Bélkina.* La filosofía del marxismo y la marxología burguesa. Ed. en ruso, M., 1972.
50 *P. Vinográdskaya.* Jenny Marx. Ed. en ruso, M., 1964.
51 *G. Vólkov.* El nacimiento de un genio. Ed. en ruso, M., 1968.
52 *V. Vigodski.* Fundamentación económica de la teoría del comunismo científico. Ed. en ruso. M., 1975.
53 *R. Haim.* Hegel y su tiempo. Ed. ruso, S.-Petersburgo, 1861.
54 *G. W. F. Hegel.* Obras, t. 1. Ed. en ruso, M. —L . . ., 1929.
55 *G.W.F. Hegel.* Obras, t. III. M., 1956.
56 *G.W.F. Hegel.* Obras, t. IV. M., 1959.
57 *G.W.F. Hegel.* Obras, t. VII. M.—L., 1934.

[59] *G. W.F. Hegel.* Obras, t. XII. M., 1938.

[60] *H. Gemkov, V. Zevin.* El gran legado ideológico de los fundadores del marxismo. Sobre la publicación de los primeros tomos de las "Obras Completas" de C. Marx y F. Engels en los idiomas del original. —"Kommunist", M., 1975, N. 15.

[61] *J. W. Goethe.* Obras, t. 2. Ed. en ruso, M., 1932.

[62] *S. Gingor.* El primer movimiento obrero político en Inglaterra. Ed. en ruso, L., 1925.

[63] *L. Dornemann.* Jenny Marx. Berlin, 1953.

[64] *A. Egórov, G. Haiden.* Doctrina revolucionaria eternamente viva. Sobre la publicación de los primeros tomos de las "Obras Completas" de C. Marx y F. Engels (Marx—Engels — Gesamtausgabe—MEGA). — "Revista internacional", Praga, 1975, N. 10.

[65] *E. Ilinó.* Caminante infatigable. Ed. en ruso, M., 1964.

[66] *S. Kan.* Dos insurrecciones de los tejedores silesios. Ed. en ruso, M.—L., 1948.

[67] *E. Kandel.* Algunos problemas de la formación de la filosofía marxista a la luz de las nuevas investigaciones. Recop. "Sobre la historia del marxismo y del movimiento obrero internacional". Ed. en ruso, M., 1963.

[68] *V. Keshelava.* El humanismo real y ficticio. Ed. en ruso, M., 1973.

[69] *V. Keshelava.* El mito de los dos Marx. Ed. en ruso, M., 1963.

[70] *A. Cornu.* C. Marx y F. Engels. Vida y obra, t. 1. Ed. en ruso, M., 1959.

[71] *A. Cornu.* C. Marx y F. Engels. Vida y obra, t. 2. M., 1961.

[72] *A. Cornu.* C. Marx y F. Engels. Vida y obra, t. 3. M., 1968.

[73] *K. Kuznetsov.* Surgimiento del comunismo científico. Ed. en ruso, M., 1968.

[74] *P. Lavrov.* Prefacio al trabajo de C. Marx "Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción". Véase la recopilación: *P. Lav-*

rov. Filosofía y sociología, t. 2. Ed. en ruso, M., 1965.

[74] *W. Liebknecht.* Alemania hace medio siglo. San-Petersb., 1907.

[75] "Legado literario de C. Marx y F. Engels. Historia de la publicación y estudio en la URSS". Ed. en ruso, M., 1969.

[76] *A. Lukáshev.* Comienzo de la labor sociopolítica de C. Marx. "Apuntes científicos de la AC de la URSS sobre la historia moderna y nueva", entrega II, M., 1956.

[77] *A. Malish.* Formación de la economía política marxista. Ed. en ruso, M., 1966.

[78] "Marx-historiador" (red. resp. E. Zhelubóvskaya). M., 1968.

[79] "Les marxistes répondent à leurs critiques catholiqués". Paris, Ed. Sociales, 1957.

[80] *G. Mende.* El camino de C. Marx de demócrata revolucionario a materialista. Ed. en ruso, M., 1957.

[81] *F. Mehring.* Historia de la socialdemocracia alemana, t. 1. Ed. en ruso, M., 1923.

[82] *F. Mehring.* Karl Marx. Geschichte seines Lebens Brl., 1960.

[83] *F. Mehring.* C. Marą y F. Engels: fundadores del comunismo científico. Colección de artículos compuesta en la URSS. M., 1960.

[84] *T. Oizerman.* El problema de la enajenación y la leyenda burguesa sobre el marxismo. Ed. en ruso, M., 1965.

[85] *T. Oizerman.* Formación de la filosofía del marxismo, 2-a ed. en ruso, M., 1974.

[86] *L. Pázhitnov.* En los orígenes del cambio revolucionario en la filosofía. Ed. en ruso, M., 1960.

[87] *J. Plejánov.* Ensayos sobre la historia del materialismo. Obras filosóficas escogidas, t. II. Ed. en ruso, M., 1956.

[88] *J. Plejánov.* Cuestiones fundamentales del marxismo. Obras filosóficas escogidas, t. III. M., 1957.

89 *S. Prodev.* La primavera del genio. Ed. en ruso, M., 1966.
90 *D. Rosenberg.* Ensayos sobre el desarrollo de la doctrina económica de Marx y Engels en los años cuarenta del siglo XIX. Ed. en ruso, M., 1954.
91 *Juan Jacobo Rousseau.* Tratados. Ed. en ruso, M., 1954.
92 *M. Serebriakov.* Federico Engels en su juventud. Ed. en ruso, L., 1958.
93 *A. Smith.* Indagación de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones. Ed. en ruso, M., 1962.
94 *P. Togliatti.* De Hegel al marxismo. —"Voprosi filosofii", M., N 4, 1955.
95 *L. Feuerbach.* Obras filosóficas escogidas, t. I. Ed. en ruso, M., 1955.
96 *L. Feuerbach.* Obras filosóficas escogidas, t. II. M., 1955.
97 *L. Feuerbach.* Historia de la filosofía. Obras escogidas en tres tomos. Ed. en ruso, M., 1967.
98 *G. Franzov.* Los caminos históricos del pensamiento social. Ed. en ruso, M., 1965.
99 *F. Tsann-Kaysi.* El problema del hombre en las obras de Marx de los años cuarenta del siglo XIX. Ed. en ruso, Vladímir, 1973.
100 *N. Chernishevski.* Obras filosóficas escogidas, t. III. Ed. en ruso, M., 1951.
101 *G. Stein.* Carlos Marx y los campesinos del Mosela. "Anales del marxismo", N 1. M., 1926.
102 *D. Hume.* Obras, t. 2. Ed. en ruso, M., 1965.
103 "Allgemeine Zeitung", Augsburg, 1842.
104 "Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik". Bd 1, Zürich und Winterthur, 1843.
105 "Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik", Bd 2, Zürich und Winterthur, 1843.
106 *B. Bauer.* Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt. Leipzig, 1842.
107 *B. Bauer.* Vorständige Geschichte der Parteikämp-

fe in Deutschland während der Jahre 1842—1846, Bd 1. Scharlottenburg, 1847.
108 *K. H. Breuer.* Der junge Marx. Sein Weg zum Kommunismus. Köln, 1954.
109 *F. Bulau.* Der Pauperismus. "Deutsche Vierteljahrsschrift", Hefte 1, 1938.
110 "Deutsche Jahrbücher". 1842.
111 "Deutsch-Französische Jahrbücher". Paris, 1844.
112 *L. Feuerbach.* Briefwechsel. Leipzig. 1963.
113 "Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass". Hrsg. v. K. Grün, Bd 1, Leipzig — Heidelberg, 1874.
114 "Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte". Bd 3. Berlin, 1956.
115 *M. Friedrich.* Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx. Berlin, 1960.
116 *Göschel.* Von der Beweis für die Unsterblichkeit der menschlischen Seele im Licht der spekulativen Philosophie. 1835.
117 *J. Hansen.* Rheinische Briefe und Akten aus der Geschichte der politischen Bewegung 1830—1850, Bd 1. Essen, 1919.
118 *K. Heinzen.* Erlebtes, Bd. 2. Boston, 1874.
119 *M. Hess.* Philosophische und sozialistische Schriften (1837—1850). Berlin, 1961.
120 "Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsverein", N. 14.
121 *J. Löwenstein.* Hegels Staatsidee. "Philosophische Forschungen", H. IV, 1927.
122 *G. Mayer.* Die Anfänge des politischen Radicalismus im vormärzlichen Preußen. "Zeitschrift für Politik", Bd VI, Heft 1, 1913.
123 *H. Marcuse.* Der eindimensionale Mensch. Neuwid—Berlin, 1967.
124 *B. Mesmer-Strupp.* Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen. Bern, 1963.
125 *R. Panasiuk.* Filozofia i panstwo. Studium mysli politycznospolecznej lewicy heglowskiej i mlodego Marksa, 1838—1843. Warszawa, 1967.

126 *R. Prutz.* Zehn Jahre, Bd 2, Leipzig, 1856.
127 *K. Rosenkranz.* Göschels Entwicklung der Hegelschen Unsterblichkeitslehre. "Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems", Königsberg, 1840.
128 *M. Rubel.* Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle. Paris, 1957.
129 *A. Ruge.* Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825—1880. Bd 1, Berlin, 1886.
130 *A. Ruge.* Sämtliche Werke, Bd IX. Mannheim, 1847.
131 "Studia Filosoficzne", Warszawa, 1958, N 5.
132 *E. Thier.* Menschenbild des jungen Marx. Göttingen, 1957.
133 "Trierische Zeitung", 20, Juli 1844.
134 *W. Tuchscheerer.* Bevor "Das Kapital" entstand. Berlin, 1968.
135 *H. Ullrich.* Der jungen Engels. Bd 1—2. Berlin, 1961—1966.

CONTENIDO

Introducción

ACERCA DEL SURGIMIENTO DEL MARXISMO COMO DOCTRINA INTEGRAL . . . 9

EN BUSQUEDA DE UNA CONCEPCION DEL MUNDO PROPIA 36

Capítulo 1

Desde el pupitre escolar hasta doctor en filosofía . 36
El joven emprende el camino de la vida . . . 37
Primeras pruebas de carácter e inteligencia . 43
La filosofía y la vida. Los jóvenes hegelianos 52
Hacia las cumbres de la ciencia: la tesis doctoral 60

Capítulo 2

A través de la filosofía, a la política 73
En la bifurcación del camino de la vida . . . 73
Demócrata revolucionario 83
Qué pierde y qué adquiere el revolucionario . 96

EL TRANSITO AL MATERIALISMO Y AL COMUNISMO. 107

Capítulo 1

Comienzo del tránsito al materialismo y al comunismo 107
Director de la *Rheinische Zeitung* 109

El comunismo como problema. El tejido social de la política 125
Concretización del ideal sociopolítico 138
Marx conoce a Engels 149
Guerra contra el gobierno 158

Capítulo 2

A través de la crítica de Hegel, hacia una concepción científica del mundo. 194
Enseñanzas de la derrota 194
El materialismo antropológico de Feuerbach. . . 201
Paso consciente de Marx al materialismo. . . . 213
Ahondamiento del materialismo y avance hacia el comunismo: tipos históricos de sociedad . 224
Profundización del materialismo y avance hacia el comunismo; el mundo enajenado y la dialéctica 244
EN LOS ORIGENES DE LA CONCEPCION CIENTIFICA INTEGRAL DEL MUNDO. 267

Capítulo 1

Punto de partida del comunista. 267
Dos programas de los *Anales franco-alemanes* . 268
Emancipación política y humana. 282
El proletariado: corazón de la emancipación humana. 296
El paso de Engels al materialismo y al comunismo. 307
El comunista ante problemas difíciles. 316

Capítulo 2

Fundamentación económico-filosófica del comunismo. 326
Comienzo de los estudios económicos de Marx. 331

Análisis de las tres fuentes de ganancia . . 337
Esencia del trabajo enajenado. 359
Los problemas de la economía política . . . 375
Etapas de desarrollo del trabajo enajenado. . . . 390
El comunismo suprime toda enajenación. 400
Influencia recíproca y síntesis de las concepciones filosóficas, económicas y políticas de Marx. 418
Primera prueba de los nuevos conceptos por la práctica revolucionaria. 425

Conclusión

JUVENTUD Y MADUREZ DE MARX . . . 448
. 471
Notas. 474
Indice de publicaciones . . . . . .

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le comunica usted su opinión acerca del libro que le ofrecemos, así como de su traducción, presentación e impresión. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:
Editorial Progreso
Zúbovski bulvar, 17
Moscú, URSS

ИБ № 13631

Редактор русского текста *Э. Н. Орлова*
Контрольный редактор *В. Н. Чурсанов*
Художественный редактор *Е. С. Морозова*
Технические редакторы *Т. И. Юрова и А. М. Токер*
Корректор *Н. Г. Баранова*

Сдано в набор 05.10.84. Подписано в печать 17.07.85.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типогр. № 1. Гарнитура Баскервиль.
Печать высокая. Условн. печ. л. 17,84+0,36 печ. л. вклеек.
Усл. кр. отт. 18,34. Уч.-изд. л. 20,55. Тираж 6275 экз.
Заказ № 645. Цена 1 р. 84 к. Изд. № 39217.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Прогресс»
Государственного комитета СССР
по делам издательств, полиграфии
и книжной торговли.
119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Ордена Трудового Красного Знамени
Московская типография № 7 «Искра революции»
«Союзполиграфпрома» Государственного
комитета СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.
Москва, 121019, пер. Аксакова, 13.

1 p. 84 к.

El libro del Doctor en Filosofía N. Lapin da a conocer al lector la vida y la obra del joven Marx y trata del desarrollo de su concepción del mundo del idealismo al materialismo, del democratismo hacia el comunismo. Mostrando la compleja evolución espiritual de Marx, el autor señala que su estímulo principal fue la vinculación de las ideas teóricas del pensador con la práctica política, la conjugación de la crítica del mundo viejo con la lucha por su reestructuración.

La presente edición del libro viene completada con materiales que cuentan con las nuevas publicaciones de las obras de los fundadores del marxismo y reflejan la lucha ideológica en torno a la herencia del joven Marx. Del reconocimiento público de esta investigación habla el hecho de que al autor le ha sido concedido por este trabajo el Premio Estatal de la URSS de 1983.