

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST GRADO

El Nacimiento del Comunismo y El Problema de lo Racional y lo Real en Marx

TESIS: para optar el grado académico de MAGISTER EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

AUTOR:

Julio Martín Toribio Garro Sánchez

Lima – Perú 2006

A mis padres, por todo su apoyo.

**Al ilustre Doctor Juan Abugattas Abugattas (*1948-†2005), con especial gratitud al
Maestro sanmarquino, ejemplo de sabiduría, sencillez, integridad y de apertura a
la libre reflexión.**

Introducción

Como toda investigación, ésta se inicia con una serie de preguntas, cuyas respuestas no sólo se buscan por afán meramente demostrativo sino también por inquietud personal.

Diversas preguntas animaron la presente investigación. Sin duda Marx fue muy sagaz en el estudio de la economía capitalista, y un crítico radical de aquellas consecuencias sociales que él consideraba perversas. Sin embargo, acompañando a este estudio de los hechos y la crítica basada en la interpretación de los mismos, aparecía enunciada con diáfana claridad el derrotero posterior de la humanidad, una vez superada esta etapa capitalista. ¿De dónde provenía la seguridad de Marx que la Historia tiene un fin, es decir, un sentido y una finalidad, y que no se trata sólo de un progreso ascendente en los aspectos productivos o técnicos sino que ese fin coincide con una libertad plena para toda la humanidad?, ¿por qué creía que el presente (de la humanidad) era mejor que el pasado, pero nunca tanto como el futuro? Si el fin de la Historia estaba marcado por el arribo a una sociedad comunista ¿de dónde provenía esta seguridad?, ¿por qué pensaba que luego de la caída –o derrota– del capitalismo lo que vendría sería una sociedad (comunista) de libertad y reconciliación plena, donde no habría explotación y se viviría en paz?, ¿por qué pensaba que esta caída del capitalismo era inevitable, y qué lo que vendría luego sería una etapa superior para la humanidad, el arribo a la verdadera Historia? Además ¿por qué estuvo convencido que la revolución era el camino necesario para dar término al capitalismo, y que incluso tal caída se produciría prontamente (revoluciones de 1848)?

Más allá del tema si el comunismo seguirá al capitalismo o sobre el papel de la revolución proletaria, mi hipótesis es que el comunismo de Marx se basa en una visión teleológica de la Historia, la cual tiene una serie de premisas (que la Historia es una y tiene un fin, que ese fin es inevitable pero previsible, y que ese fin es perfecto y se realiza como libertad y desarrollo pleno) las cuales se basan, a su vez, en una profunda convicción tomada de Hegel: que la Historia posibilita la realización de la razón, así como la transformación de la realidad en algo racional. Demostraremos que esta convicción permaneció por debajo del materialismo y comunismo marxista, y que

ambos pensadores se mantuvieron ligados en una misma visión de la Historia y de la reconciliación del Espíritu.

* * *

La reconciliación de lo racional y lo efectivamente real –dicho en términos hegelianos: “todo lo racional es efectivamente real, todo lo efectivamente real es racional”– se mantuvo como premisa en Marx, y se expresó como el horizonte de perfección futura que pretende su comunismo. Gracias a Hegel, Marx podía estar convencido que el futuro estaba asegurado en el sentido de un ascenso hacia lo positivo, hacia lo mejor, hacia la plena libertad y que, por lo tanto, el comunismo nos estaría esperando como fin y sentido de la Historia. Marx pudo haber considerado una variedad de fines para la Historia –buenos, malos, peores, mejores, posibles, imposibles–, pero prefirió pensarla con un final perfecto (como el que anticipaba Hegel con la reconciliación futura del Espíritu). El comunismo marxista tiene como premisa un final racionalmente perfecto, una reconciliación de lo racional con lo efectivamente real, el “reino de la libertad”.

Pero así como no se entiende a la Historia sin la dialéctica, esta última es otra vinculación entre Marx y Hegel. La dialéctica, entendida como la clave universal que nos permite descifrar el contenido y sentido de todo lo conocido o por conocer, más que un método pretende ser la propia forma de desenvolvimiento de la realidad, es decir, que la realidad es dialéctica. Mediante la dialéctica se puede comprender todo, abarcar todo: desde la Lógica hasta el Espíritu (en donde Hegel ubica a la Historia), pasando por la Naturaleza. La dialéctica le dio a Marx la capacidad de predecir los futuros momentos de la Historia y descubrir el papel del proletariado en el desenvolvimiento histórico.

Tampoco se puede olvidar que entre ambos pensadores hay una coincidencia en cuanto al olvido del individuo. Para Hegel los pueblos son los individuos de la Historia, y el Estado es la coronación ética de los intereses particulares (presentes en la sociedad civil). No hay papel para el individuo. Y cuando algunos individuos hacen algo grande, algo “histórico”, lo hacen impulsados por la “astucia de la razón”. Estado e Historia aplastan a los individuos y se nutren justificadamente de ellos porque son las mejores encarnaciones del Espíritu. En el comunismo de Marx el individuo también queda relegado y es la comunidad, el Estado proletario, la que decide. Alega que en un futuro

ese Estado habría de desaparecer pero no lo elimina de primera intención porque lo considera un unificador de los intereses particulares en pos de lo universal, de ahí su propuesta de la “dictadura del proletariado”.

* * *

¿Por qué es importante cuestionar los fundamentos de una ideología que parece ya marchita luego de la desaparición del “socialismo real” o la caída del “muro de Berlín”? Porque el marxismo aún es el soporte ideológico (y político) para todos aquellos que sostienen que a la humanidad le espera un futuro mejor, de plenitud, y porque aun es el agente transmisor de las creencias sobre una sola Historia de fin cognoscible y predecible.

Sin embargo, una visión de la Historia basada en creencias teológicas y mezclada con especulaciones sobre el desenvolvimiento histórico del mundo europeo ¿porqué sería suficiente para demostrarnos un derrotero y una meta para la Historia de la humanidad?, ¿qué nos puede demostrar que estamos ahora en un mundo mejor que ayer, o que luego del capitalismo vendrá un mundo mejor? Que el mundo marchaba hacia tal destino de perfección fue la convicción de Marx, la misma que fue tomada de concepciones hegelianas. Creer en un sentido de la Historia de progreso seguro y ascendente igualó a Hegel con Marx, por más que éste se haya esforzado en revestir de materialismo a sus planteamientos comunistas: en el fondo es la misma especulación hegeliana del desenvolvimiento dialéctico del Espíritu en su proceso de reconciliación, el cual terminaría en la unidad entre lo racional y lo efectivamente real.

* * *

Creemos conveniente explicar aquí la estructura del presente trabajo así como el contenido de los capítulos que lo componen. El “Capítulo 1” está dirigido a mostrar el contexto filosófico hegeliano, así como la relación de lo real y lo racional para Hegel. El “Capítulo 2” muestra el contacto de Marx con la filosofía hegeliana, mientras estudiaba en la Universidad de Berlín, apropiación que fue redefinida luego del acercamiento a

Feuerbach, pero hacia la cual retornó en un giro sorprendente, pues en sólo seis meses Marx pasó desde el elogio de las críticas filosófica y religiosa de Feuerbach hasta el implacable proceso del humanismo feuerbachiano de las “Tesis sobre Feuerbach”. La redacción del “Manifiesto del Partido Comunista” constituye, para nosotros, un punto de quiebre en la consolidación del materialismo marxista: aquí Marx expresa públicamente las conclusiones a las que ha llegado, y que él consideraba totalmente válidas y certeras. Por eso el contenido del capítulo concluye prácticamente con el estudio del “Manifiesto”, a pesar que prosiga una breve mención de las obras posteriores.

Cada capítulo termina en unas “Conclusiones parciales”, así como el trabajo finaliza en sus “Conclusiones generales”, a las que siguen la “Bibliografía” empleada para elaborar el presente trabajo.

* * *

Queremos indicar que para la consulta de las obras de Marx en el idioma alemán original, hemos recurrido a la versión electrónica de sus obras en CD-ROM. Tal versión es la “*Marx-Engels Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Mathias Bertram, Digitale Bibliothek, Band 11*”, de la “Digitale-Bibliothek”. Se trata de la edición MEW (Marx, Engels: Werke), pero sin el aparato crítico. Los textos tomados de este medio electrónico aparecerán como notas al pie de página con la referencia entre corchetes, tal como se añade automáticamente al texto cuando es copiado desde el medio digital.

Las citas tomadas de traducciones castellanas se intercalarán en el texto, siguiendo las claves de citas que se indican en la “Bibliografía” del presente trabajo.

Miraflores, noviembre de 2005

Capítulo 1.- Hegel y la racionalidad en la Historia

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (*1770-†1831) creció en una época marcada por grandes cambios, tanto políticos, sociales como filosóficos. Su vida corre paralela a los hechos marcados por la Revolución Francesa (y el Terror, la Restauración, el Imperio napoleónico) y la contraofensiva emprendida por las monarquías europeas. A caballo entre dos siglos, fue contemporáneo tanto de Napoleón Bonaparte (*1769-†1821, emperador en los años 1804 a 1814 y 1815) como de Federico Guillermo III (*1770-†1840, rey de Prusia desde 1797), dos enfrentadas personalidades despóticas e imperiales que marcaron sus simpatías juveniles así como sus maduras lealtades.

También fue formado bajo la influencia de grandes pensadores: Kant (*1724-†1804), Fichte (*1762-†1814), Schelling (*1775-†1854), los materialistas franceses, los empiristas ingleses, los ilustrados (a ambos lados de la frontera), los románticos alemanes, etcétera. Una amplia gama de pensadores que, por cierto, no dudaron en tratar temas políticos. Es precisamente, esta faceta del pensamiento de Hegel la que queremos analizar aquí: la que conecta Filosofía, política e historia, es decir, la que explica el sentido que esconden y revelan los acontecimientos relevantes.

La llegada de Hegel a la Filosofía no fue precoz. Habiendo ingresado en 1778 en el Seminario protestante de Tubinga-en donde trabó amistad con Hölderlin y Schelling-renunció a hacerse pastor y trabajó como preceptor tanto en Berna (1793-1796) como en Francfort (1797-1800). En total, siete años alejado de la Filosofía.

Hegel vivió en una época definitivamente muy agitada. En el terreno político, Prusia perdió la región de Renania (desde 1795 hasta 1814) a manos de los franceses, los cuales abolieron los privilegios feudales y aceleraron la industrialización de la región. En lo social, la influencia de la Revolución Francesa no se hizo esperar en Alemania: diversos movimientos liberales abogaban por la modernización de la monarquía o incluso por su caída definitiva, lo cual propició que –internamente- el gobierno prusiano emprendiera constantes campañas de represión contra los liberales. En lo filosófico, Kant seguía produciendo obras importantes (la tercera y última Crítica es de 1790), a la

vez que se enfrentaba tanto a los ataques del oficialismo (la censura del rey Federico Guillermo II a sus escritos sobre religión, por ejemplo) como al surgimiento de epígonos que, si bien se reclamaban como seguidores, suyos, comenzaron a fracturar paulatinamente su sistema (como fue el caso de Fichte y luego de Schelling).

Fue recién en 1801 que Hegel logró dedicarse totalmente a la Filosofía. Antes, en 1799, había recibido la herencia que su padre le había dejado al morir, lo cual le permitió abandonar el trabajo de preceptor, retomando con mayor énfasis el contacto con Schelling quien, de manera precoz, ya destacaba como profesor en Jena. En julio de 1801 terminó su primera obra filosófica “Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling”. Al mes siguiente sustentó su tesis de habilitación, lo cual le permitió dictar su primer curso como “Privat-Dozent” en octubre de 1801. Al cabo de algunos años (1805) fue nombrado profesor extraordinario.

Durante los años de 1801 a 1806 Hegel comenzó a separarse progresivamente de la Filosofía de Schelling. Esta ruptura se hizo definitiva con “La fenomenología del Espíritu” de Hegel, terminada en octubre de 1806 durante la batalla de Jena. Esta victoria francesa fue una de las causas por la que abandono la cátedra, aceptando el cargo de jefe de redacción de un periódico en Bamberg (desde marzo de 1807 hasta noviembre de 1808). Luego fue su amigo Niethammer (entonces inspector general de enseñanza de Baviera) quien lo hizo nombrar director y profesor de propedéutica filosófica en el Liceo de Nuremberg (desde 1808 hasta 1816). En total, diez años alejado, nuevamente, de la actividad académica filosófica.

Sin embargo, no fueron años alejados de la reflexión filosófica. En Nuremberg, Hegel publicó la “Ciencia de la lógica” (1812-1816), con lo cual obtuvo la suficiente notoriedad para asegurarse su nombramiento como profesor titular de Filosofía, el cual se concretó primero en la Universidad de Heidelberg (1816) y luego en la de Berlín (1818). En Heidelberg terminó y publicó su “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” (1817) mientras que en la Universidad de Berlín –cúspide de su carrera- comenzó su actividad como profesor en octubre de 1808 y la ejerció hasta su muerte. Su última gran obra publicada fue la “Filosofía del Derecho” (1821).

Se discute si luego de 1821 Hegel se convirtió en “el filósofo oficial del Estado

prusiano”. Si bien fue un profesor protegido por la burocracia prusiana y llegó a ser rector de la Universidad en 1830, lo cierto es que resultaba muy sospechoso para la Corte: su “Filosofía del Derecho” no fue bien vista ni por los conservadores ni por los liberales. Además desde 1827 la Iglesia luterana lo consideraba peligroso, sin olvidar que la afamada Academia de Berlín no le abrió sus puertas, señal de un desacuerdo “oficial” con el filósofo.

El que luego de la muerte del filósofo sus seguidores se separaran en sendos bandos irreconciliables da pie a suponer que su discurso fue lo suficientemente ambiguo como para poder acoger múltiples interpretaciones. Así surgió la “derecha” hegeliana compuesta por pensadores conservadores, pero también la “izquierda” hegeliana compuesta por pensadores liberales (David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Marx Stirner, Ludwig Feuerbach y el futuro padre del comunismo: Karl Marx). También es notable que años después, en 1840, el nuevo rey Federico Guillermo IV convocara al viejo Schelling –enemigo de Hegel– a la Universidad de Berlín a fin de intentar neutralizar al bando liberal de los hegelianos.

1.1. El sistema hegeliano

El método filosófico propuesto por Hegel tiene como objetivo superar tanto al de la lógica antigua, encasillada en el conocimiento intelectual, como al del mero sentimiento, fantasía o intuición. Por eso el saber especulativo hegeliano es una nueva ciencia: la ciencia de la lógica.

El saber especulativo propone que la forma y el contenido están unidos: la forma es la razón en cuanto conocer conceptual, y el contenido es la razón en tanto esencia substancial. La idea filosófica es la identidad consciente de ambas. En la afirmación que la Filosofía «es la *comprensión* de lo *presente* y de lo *real*» Hegel está empleando juntas tres de sus principales categorías: lo racional (Vernünftige), lo presente (Gegenwärtige) y lo real (Wirkliche).

La “realidad” es empleada por Hegel en dos sentidos. Por un lado está la mera realidad (Realität) de los simples hechos empíricos. Por otro lado está la realidad (Wirklichkeit) como lo efectivamente real, la realidad efectiva, lo verdaderamente real, la necesidad

(Notwendigkeit) immanente a la cosa misma. Ejemplos de verdadera realidad son los seres históricos, como la familia, la sociedad civil o el Estado. Sólo las realidades verdaderas son racionales. Pero “racional” también se emplea en dos sentidos.

El primer sentido de lo racionalidad (Verständigheit) la equipara con el funcionamiento propio del entendimiento (Verstand). El entendimiento (necesario para la matemáticas y las ciencias) tiene como característica el dividir, el abstraer y el fijar. Es una racionalidad previa a la dialéctica.

Pero hay una verdadera racionalidad, la correspondiente a la razón (Vernunft), la única capaz de captar la dialéctica porque vuelve a poner en movimiento lo que el entendimiento había fijado. Sólo lo racional comprende lo efectivamente real (Wirklichkeit), y sólo lo efectivamente real es racional. Conocer la realidad (Wirklichkeit) es comprender su racionalidad, es decir, comprender que es en sí misma racional, por lo tanto de lo que se trata es de investigar y aprehender conceptualmente la razón real (wirkliche), su esencia y su ley immanente. Dicho en otras palabras, la comprensión racional implica prestar atención a la verdadera realidad y distinguir en ella su necesidad interior.

1.1.1. La dialéctica

Para Hegel, que el entendimiento se rija por la fórmula “o esto o aquello” no es óbice para que la razón conciba que lo real pueda ser “esto y a la vez aquello a la vez”. Las contradicciones –como la que muestran las antinomias kantianas– no deberían llevarnos a detenernos ante la realidad sino más bien a comprender que la contradicción está en el ser mismo. La contradicción se halla en todas las ideas y en todas las cosas porque todas las cosas son contradictorias en sí mismas. El concepto o idea es un proceso, un movimiento dialéctico de unidad, oposición y reunificación de sus dos extremos internos: la universalidad y la particularidad. Este despliegue conceptual tiene tres momentos: la inmediatez (unidad indiferenciada, primado de lo universal sobre lo particular), la reflexión (la contradicción, desgarramiento y diferenciación interna de la unidad anterior), la vuelta hacia sí o superación (Aufhebung, reconciliación de la universalidad y la particularidad escindidas). De los tres momentos el segundo es el que desencadena el despliegue dialéctico. Sin contradicción la abstracción se mantendría en

su unidad. La ruptura confiere movimiento y dialéctica al concepto, instalando en él la necesidad (Notwendigkeit) inmanente de una reconciliación, es decir, el paso a una nueva y más concreta unidad del mismo concepto. Para poder captar esto el pensamiento tiene que adecuarse también a la dialéctica: lo que el entendimiento separa y opone, la razón lo une en una totalidad concreta. La razón resuelve los contrarios en una síntesis superior y reconduce las diferencias a la identidad, pero no a una identidad abstracta sino a una identidad concreta que contiene, plantea y desenvuelve en sí misma sus diferencias interiores.

El trabajo del pensamiento lógico comprende tres momentos: el abstracto (propio del entendimiento que aísla las determinaciones), el dialéctico (propio de la razón negativa en la que surge la contradicción), el especulativo (propio de la razón positiva por la que se llega a la síntesis).

«Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: a) el abstracto o propio del entendimiento; b) el dialéctico o racional-negativo; c) el especulativo racional-positivo» (EN; 182)

«á) El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra; un tal abstracto [así] delimitado vale para el entendimiento como siendo de suyo y como subsistente» (EN; 183)

«â) El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas» (EN; 183)

«ã) *Lo especulativo o racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar» (EN; 184)

Como se ve, para Hegel hay un enlace entre la ontología y la lógica. Tanto en las cosas como en el Espíritu todo progresa de modo dialéctico, es decir, por contradicciones que se resuelvan en síntesis, de las que surgen nuevas contradicciones. Este movimiento dialéctico es un desenvolvimiento que hace pasar al ser de un estado relativamente pobre y abstracto a un estado más rico y más concreto. Cada idea tiene en sí misma su propia negación que la hace convertirse en otra idea, que también se niega a sí misma, revelando entonces que estas dos ideas no son más que momentos de una tercera idea que contiene a las dos primeras y las eleva a un nivel superior. Este es el progreso dialéctico cuyo vehículo es lo “negativo”. Lo negativo es la antítesis de donde nace la contradicción, la cual se suprime por “negación de la negación” al ser absorbida en una totalidad más alta. Este movimiento dialéctico es expresado fundamentalmente por

Hegel mediante los términos del idioma alemán “Aufheben” (que significa: levantar, abolir, anular, guardar, conservar) y “aufhebung” (que significa: levantamiento, abolición, supresión, anulación), y que fueron interpretados de manera conjunta en cada una de sus acepciones (puesto que la dialéctica permite eliminar la fórmula “o esto o aquello” interpuesta por el entendimiento), con lo cual tales términos acaban significando, a la vez, “suprimir, conservar y elevar” o “anular conservando”.

«La palabra *Aufheben* tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluyen en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo inmediatez, pero que no por esto se halla anulado.– Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* pueden ser aducidas como lexicológicamente como dos significados de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tiene en sí mismas un sentido especulativo» (CL; I, 138)

Más que un método, la dialéctica es el movimiento mismo de la realidad (*Wirklichkeit*) por lo cual se aplica, con igual necesidad y racionalidad, en todas las cosas, sea éstas la naturaleza, la Historia o el Espíritu. Marx tomará de aquí precisamente la creencia que existe una sola ley (es decir, la dialéctica) que rige y explica todo tipo de fenómeno, sea de índole física (como en las ciencias naturales) o humana (como en las ciencias sociales).

1.1.2. El idealismo

Esto nos conduce a la pregunta sobre cuál es el sentido de la Filosofía para Hegel. Para él, la Filosofía no tiene como objetivo el definir un ideal de perfección inaccesible, sino “comprender lo verdaderamente real” reconstruyéndolo dialécticamente y reconociéndole así la racionalidad, es decir, hacer de lo real algo plenamente inteligible¹. Todo debe ser reconocido como racional, “ideal”, esto es, cognoscible en forma adecuada por la razón, de igual naturaleza que sus ideas. Con esto se opone a las concepciones de Fichte sobre el “deber ser” inalcanzable en desmedro del “ser”, o a los románticos con su insatisfacción frente a la realidad. También se opone a Kant para quien la realidad profunda de las cosas se nos escapa (la “cosa en sí” es incognoscible).

¹ Este mismo Espíritu sobre la misión de la Filosofía será el que rescatará al joven Marx, como veremos más adelante.

Para Hegel no hay “cosa en sí” ni realidad independiente del pensamiento, con lo cual no se le debe entender como “realista”. Por el contrario, él se reclamaba como “idealista”, lo cual requiere aclarar el sentido que le otorgaba a la palabra “idealismo”.

«La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la Filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada Filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. La Filosofía es [idealismo] tanto como La religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, como un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición de la Filosofía idealista y realista carece por lo tanto de significado. Una Filosofía que atribuya a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de Filosofía» (CL; I, 197-198)

La Filosofía de Hegel es una Filosofía de la inmanencia: el Absoluto es el “sujeto universal” que comprende todo, del que todas las cosas no son más que su desenvolvimiento dialéctico. Este sujeto universal es la “Idea o “Concepto” (Begriff). Y escoge, precisamente, la palabra “concepto” por su etimología (“lo que comprende”, “lo que toma conjuntamente”). El Concepto es la comprensión, lo universal que comprende sus determinaciones en un desenvolvimiento dialéctico y es, en este sentido, lo absolutamente concreto. De hecho estamos hablando de un sentido metafísico del concepto, como de un tercer término entre el ser y el devenir, que en su proceso dialéctico (universalidad, particularidad, singularidad) manifiesta el desenvolvimiento del ser lógico y del ser real.

«El *concepto* en cuanto tal contiene los momento de la *universalidad*, en tanto igualdad libre consigo mismo en su determinidad; de la *particularidad*, de la determinidad en la cual lo universal permanece sin enturbiarse, igual a sí mismo; y de la *singularidad* en cuanto momento de la reflexión hacia sí de las determinidades de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo *determinado en y para sí* y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal» (EN; 248)

«El concepto es lo simplemente *concreto*, porque unidad negativa consigo, en cuanto estar-determinado-en-y-para-sí que es la singularidad, constituye ella misma su referencia a sí, o sea, la universalidad. Los momentos del concepto, por consiguiente, no pueden ser separados» (EN; 249)

«Nada se oye tan frecuentemente como que el concepto es algo *abstracto*. Esto es en parte acertado, por cuanto el elemento del concepto es en general el pensamiento y no lo sensible empíricamente concreto, y es también acertado, por otra parte, por cuanto el concepto no es aún la idea. Consiguientemente, el concepto subjetivo es todavía *formal*, pero de ninguna manera lo es como si pudiera contener algún otro contenido que no fuera él mismo. [...] Por tanto, aunque el concepto sea desde luego abstracto, es también lo concreto y precisamente lo simplemente concreto, el sujeto en cuanto tal. Lo absolutamente concreto es el Espíritu, o sea, que el concepto *está-existiendo*, en la medida en que él, como concepto, está distinguiéndose de su objetividad, la cual sin embargo, prescindiendo de esta distinción, siguen siendo *suya*» (EN; 249-250)

El proceso dialéctico del Concepto llega hasta la Idea, que es su síntesis y representa la completa verdad del ser después de su automanifestación total. La Idea –realización adecuada del Concepto– es «lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*» (EN; 283).

«La definición de *lo absoluto*, [que dice] que él es la *idea*, es ella misma absoluta. [...] –La idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto [precisamente], que la objetividad se corresponda con el concepto» (EN; 283)

La Idea es, en primer lugar, la vida, luego el conocer y, finalmente, el saber absoluto.

«La idea inmediata es la vida. El concepto está realizado como alma en un cuerpo, de cuya exterioridad el alma es la universalidad inmediata que se refiere a sí, es también la particularización del cuerpo [...] y es finalmente la singularidad en tanto negatividad absoluta» (EN; 287)

«La idea existe libremente *para sí* en tanto tiene a la universalidad como elemento *de su existencia* o, la objetividad misma es igual que el concepto, o la idea se tiene a sí misma como objeto [ante ella]. Su subjetividad, determinada a la universalidad, es *puro distinguir dentro* de ella misma [...] Pero en cuanto distinguir determinado, ella es el *juicio* ulterior, repelerse de sí misma como totalidad y precisamente *presuponerse* como *universo exterior* [...] Este proceso es en general *el conocer*» (EN; 289-290)

«La idea, en cuanto unidad de la idea subjetiva y objetiva, es el concepto de la idea para el cual la idea en cuanto tal es el objeto [Gegenstand], para el cual ella es al objeto [Objekt]; un Objeto [Objekt] en el que han confluído todas las determinaciones. Esta unidad es, por lo tanto, la *verdad absoluta y entera*, la idea que está-pensándose a sí misma y [que] aquí [es] precisamente *en tanto que pensante*, [o sea] en tanto que *idea lógica*» (EN; 295-296)

Lo dicho nos conduce a las partes del sistema hegeliano, desarrollando como una enorme tríada dialéctica: Idea, Naturaleza, Espíritu.

1.1.3. El sistema

La filosofía de Hegel es un sistema: todas sus partes están entrelazadas de modo que la culminación del mismo muestra la necesidad del punto de partida. Para lograr esto, el punto de partida no puede ser arbitrario sino que debe contener de manera inmanente todo aquello que precisamente se recuperará al final de su propio despliegue. El inicio “ya era” lo que se mostrará en su despliegue.

El sistema, como tal, consta de tres partes que corresponden a un despliegue auspiciado

por la idea de libertad entendida como autodeterminación. La libertad (Freiheit) tiene un carácter fundamental para todo el pensamiento hegeliano, pero no se trata de una libertad abstracta ni definida de una vez por todas, sino que se trata de una libertad mostrada en su progresión y constitución gradual hasta llegar a ser plena y perfecta.

Para ubicarnos convenientemente, observemos el siguiente esquema del sistema hegeliano, siguiendo las típicas tríadas (lo subjetivo, lo objetivo, lo absoluto).

Esquema del sistema hegeliano					
Lógica	Ser	Cualidad			
		Cantidad			
		Medida			
	Esencia	Existencia			
		Fenómeno			
		Realidad efectiva			
	Concepto	Concepto subjetivo			
		Objeto			
		Idea			
Naturaleza	Mecánica	Espacio y tiempo			
		Materia y movimiento			
		Mecánica absoluta			
	Física	Física individual universal			
		Física individual particular			
		Física individual total			
	Física orgánica ("Organik")	Naturaleza geológica			
		Naturaleza vegetal			
		Organismo animal			
Espíritu	Espíritu subjetivo	Antropología			
		Fenomenología del Espíritu			
		Psicología			
	Espíritu objetivo	Derecho abstracto			
		Moralidad subjetiva (Moralität)			
		Eticidad o moralidad objetiva (Sittlichkeit)			Familia
					Sociedad
					Estado
					Derecho político interno
	Derecho político externo				
				Historia Universal	
	Espíritu Absoluto	Arte			
Religión revelada					
Filosofía					

Primero, la Idea es idea "pura", fundamento de toda existencia natural y espiritual. Luego, saliendo de sí misma para manifestarse como naturaleza en el espacio y el tiempo, es idea "exteriorizada". Finalmente, es la idea "que retorna a sí misma" después de esta alienación, y deviene así Espíritu real, pensamiento consciente de sí. Es por esto que el sistema tiene tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del

Espíritu. Con objeto de centrarnos en el tema de nuestro interés (es decir, la sociedad civil, el Estado y la Historia universal) nos enfocaremos en el momento del “Espíritu”, específicamente en el “Espíritu objetivo”.

La Filosofía del Espíritu representa el coronamiento del sistema hegeliano, ya que en el Espíritu la Idea completa su desenvolvimiento, se concreta al máximo y logra verdaderamente su realidad efectiva.

Hegel se dedicó a destacar el sentido más profundo y el alcance más general de todas las manifestaciones del pensamiento. No se limitó a un estudio puramente psicológico de la vida interior (el Espíritu subjetivo), sino que quiso estudiar también el Espíritu en sus producciones exteriores, obras de las sociedades humanas: la Historia, el derecho, las costumbres (el Espíritu objetivo), y en sus manifestaciones más elevadas en las que el Espíritu se encuentra verdaderamente a sí mismo: el arte, la religión y la Filosofía (el Espíritu absoluto).

1.2. El Espíritu objetivo

1.2.1. Lo racional y lo real. El papel de la Filosofía.

Además de los resúmenes de la “Enciclopedia”, Hegel consagró al estudio del Espíritu objetivo sus obras “Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia” y “Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal”.

La “Filosofía del Derecho”, última obra publicada por Hegel, expone lo contenido en la “Enciclopedia” (§§483-552) sobre los tres momentos del Espíritu objetivo: el derecho abstracto, la moralidad (subjetiva) y la eticidad (o moralidad objetiva). En su célebre “Prefacio” se discute sobre la convicción común a «toda conciencia ingenua» y también a la Filosofía.

«Lo que es racional es real [Wirklichkeit], y lo que es real es racional»² (FD; 51)

² El traductor de la “Enciclopedia” –Ramón Vals Plana– nos advierte sobre la traducción que Juan Luis Vermal hace en la citada “Filosofía del Derecho”. Vals afirma que la traducción de Vermal no es del todo exacta puesto que podría llevar a una interpretación que el propio Hegel rechazó. Por eso propone la siguiente traducción:

Esta afirmación dio pie a muchas interpretaciones, aún en vida del propio Hegel, por la que el mismo pensador la discutió, en vista a definir cuál era la función de la Filosofía.

«Esta convicción la posee toda conciencia ingenua, ya también la Filosofía, que parte de ella al considerar tanto el universo *espiritual* como el *natural*. Si la reflexión, el sentimiento o cualquier otra forma que adopte la conciencia subjetiva, considere el *presente* como algo *vano*, va más allá y sabe más que él, entonces se encuentra en un elemento vano y, puesto que sólo tienen realidad en el presente, es ella misma vanidad» (FD; 51)

Si las formas que adopta la conciencia individual pueden llegar a concebir una afirmación “sobre el presente” que va más allá de ese mismo “presente” es porque tal conciencia está ligada a una raíz superior, que la explica y la justifica. Este es el extremo que pretende deducir la realidad desde las Ideas (platonismo). Pero la afirmación sobre lo vano del presente tiene su correlato en la afirmación contraria por la cual las ideas no son algo importante y que, por ende, lo que importa es el “presente”, tal como queda expuesto a la experiencia y que, por lo tanto, lo que importa es la realidad tal como es: lo importante es lo que hay. Hegel está discutiendo en medio de dos posiciones: ni el racionalismo francés de Robespierre ni el empirismo conservador de Burke. Ambas posiciones vienen a ser rescatadas por la conciencia filosófica: de lo que se trata es pensar o descubrir lo que hay de racional en la realidad (*Wirklichkeit*) que existe.

«Si, inversamente, se considera que la *idea* es sólo una idea, una representación atribuible a una opinión, la Filosofía le opone el conocimiento de que lo único efectivamente real es la idea» (FD; 51)

Con lo cual queda claro que el sentido de la célebre frase “lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real eso es racional” es “lo que es racional es la Idea; y la Idea es racional”. Pero como la Idea es la realización adecuada del Concepto, se llega a lo siguiente: “lo racional es realización del Concepto; y la realización del Concepto es lo racional”. Se trata de la relación que hay entre lo racional y el Concepto, es decir, entre dos manifestaciones del propio Absoluto. Por lo tanto, lo

«Lo que es racional, eso es efectivamente real,
y lo que es efectivamente real, eso es racional» (EN, 106)

Como hemos visto, se debe tener en cuenta que “real” (*Realität*) difiere de “efectivamente real” (*Wirklichkeit*). Estimamos que Vermal tradujo “*Wirklichkeit*” por “real” a pesar del riesgo en la confusión, pero que no ignoraba el sentido correcto del término puesto que luego él mismo emplea “efectivamente real” de forma adecuada al traducir: «lo único efectivamente real es la idea» (FD; 51).

que se trata es de captar que ambos lados de la ecuación son igualmente desenvolvimientos del Espíritu y por ende equivalentes.

«De lo que se trata, entonces, es de conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores» (FD; 51)

Lo que Hegel nos está recomendando lo podríamos resumir así: “atrévete a encontrar lo sustancial en lo pasajero, y atrévete porque puedes hacerlo, dado el vínculo que hay entre tu razón y la Idea”.

Pero la Idea no se muestra de golpe en la Historia, lo cual no significa que unas épocas son menos racionales que otras. En todas las épocas se manifiesta la razón. Lo que se pone de manifiesto en cada época sigue el mismo despliegue conceptual (unidad, contradicción, reconciliación). Cada época tiene una racionalidad que debe ser descubierta como parte del proceso de autoliberación del Espíritu. Esto significa que toda realidad (Wirklichkeit) ha sido racional totalmente, en el sentido de “adecuada a la Idea”, es decir, como “necesidad”. Así, por ejemplo, que en el mundo oriental sólo el déspota era libre mientras que en la república moderna la libertad pertenece a todos, eso no demuestra que la época antigua sea “menos” racional que la moderna: demuestra que el Espíritu buscaba su libertad y la iba encontrando en constituciones (Estados) que luego rechazaba, pero manifestando en todas esas constituciones las mismas interrelaciones (desde lo universal hasta lo individual, desde lo concreto hasta lo abstracto). No queda más, pues, que ser un buen observador de esos momentos, y aprender a identificar lo universal, lo particular y lo singular, es decir, el despliegue dialéctico, en cada momento.

El problema con esta asignación de racionalidad a la realidad existente es que también se presta a una demostración de la racionalidad del mundo irracional, como fue en su tiempo la realidad del Estado prusiano y su monarquía hereditaria.

Sin embargo, Hegel no estaba de lado de quienes pretendían justificar el orden establecido guiados por una mala interpretación de “lo que es real (pero como

“Realität”, no como “Wirklichkeit”), eso es racional”. Para el caso del Estado prusiano, por ejemplo, se debe entender que ese Estado es “racional” o conforme a la razón en la medida que es “necesario” (es decir, “tenía” que existir, tenía que darse como parte del desarrollo histórico). Pero esto no equivale a decir que es “racional” en la medida de su perfección o de su bondad. De hecho ese Estado nos puede parecer muy malo, lo cual nos llevaría a preguntarnos ¿entonces por qué sigue existiendo? Si nos parece malo y sin embargo sigue existiendo a pesar de serlo, ello se debe no a la mala calidad del principio (universal) que está por detrás del Estado, sino a la mala calidad de los sujetos que conforman tal gobierno y que no logran aprehender tal principio (el bien común, por ejemplo) en su propia individualidad. Es una “falla” del pueblo como pueblo histórico, es decir, como portavoz del Espíritu. En otras palabras, los gobernados tienen el gobierno que se merecen. Se concluye de esto que lo importante es «conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente». Detrás de lo real (Wirklichkeit), con su «riqueza de formas, fenómenos y configuraciones», está la Idea. Definitivamente algunas formas serán más felices, mejor logradas que otras, pero tanto las perfectas como las malogradas expresan la Idea. Y si esto es antecedido por “todo lo racional es efectivamente real (Wirklichkeit)”, entonces lo que se quiere decir es que toda verdadera manifestación de la razón –tarde o temprano– acabará por traducirse por sí misma en la realidad. Y aquí lo importante es, por lo tanto, conocer «lo eterno, que es presente».

Con esto se demuestra que la Filosofía política de Hegel no santifica o justifica el presente, y que no lo hace porque está construida a su vez, sobre una Filosofía de la Historia abierta al futuro, en pos de la última manifestación del Espíritu, de la más perfecta interrelación entre lo racional y lo efectivamente real. Ante esto se entiende cuál es el papel que Hegel le asigna a la Filosofía. Su negativa de querer construir un Estado ideal, a la manera de Platón, nos da un claro anticipo.

«Este tratado [la Filosofía del derecho], pues, en cuanto contiene la ciencia del estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido» (FD; 52)

Esto, precisamente, se ajusta con la tarea que Hegel le asignó a la Filosofía.

«La tarea de la Filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al

individuo, cada uno es, de todos modos, *hijo de su tiempo*; de la misma manera, la Filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*» (FD; 52)

La función de la Filosofía no es enseñar lo que “debe ser”, no es plantear hipótesis sobre el futuro: «Es igualmente insensato creer que una Filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como un individuo puede saltar por encima de su tiempo [...] Si su teoría ve efectivamente más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, éste existirá, por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa» (FD, 52).

Y por cierto, la Filosofía no puede hablar sobre el futuro, sobre lo que no es, puesto que ella «llega siempre demasiado tarde».

«Para agregar algo más a la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la Filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada [...] Cuando la Filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso» (FD; 54)

Digamos que nadie tiene derecho a hablar en nombre de la Idea, quien encontrará sus propios caminos de reconciliación, arrastrando en su propio movimiento a la realidad (Wirklichkeit) hasta fusionarla nuevamente con la racionalidad (superada ya definitivamente la escisión fundamental que la llevó a ser Naturaleza y luego a buscar su reconciliación en el Espíritu).

1.2.2. El derecho abstracto

El punto de partida del Derecho es la “voluntad libre”, voluntad que es libre mientras es una determinación que se determina a sí misma (se pone un límite, se da un contenido), al mismo tiempo que permanece en la identidad consigo mismo y la generalidad, a diferencia de la “voluntad natural” que sólo obedece a los deseos, a las inclinaciones y cuyo dominio es lo arbitrario. La voluntad natural sólo es libre “en sí” mientras que la voluntad libre es libre “para sí” al darse por contenido no lo particular, sino lo general, es decir, cuando es pensamiento.

«El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el

sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza» (FD; 65)

Pero si el Derecho es el ámbito de la «libertad realizada», entonces tiene que materializar su existencia. Esto se produce en el “derecho abstracto” (como deberes y derechos jurídicos), en la “moralidad” y en la “eticidad”.

El derecho abstracto, como primer momento de la dialéctica, es el ámbito de la universalidad indiferenciada. Del reconocimiento formal del individuo como “persona” en tanto tiene y ejerce sus derechos.

«La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y fundamento –él también abstracto– del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por tanto: *sé una persona y respeta a los demás como persona*» (FD; 103)

A su vez, el derecho abstracto tiene tres momentos: la propiedad, el contrato y la injusticia. La voluntad de apropiación es la primera realización efectiva de la libertad. El individuo (es decir, el que puede decir “yo quiero esto para mí”) se hace propietario de las cosas. Entre individuo y cosa es claro que el único libre es la persona, de ahí que el individuo se apodere de las cosas pero no ocurra al revés.

La persona, para actuar, debe darse “su” propiedad. Pero además las personas pueden tratar a su propiedad como objeto, es decir, puede intercambiarla con otras propiedades de otras personas (porque de hecho, fuera de la persona hay otras personas que también son propietarios y son libres). Resulta entonces que el derecho de la persona está limitado por el derecho de los otros. La posibilidad de intercambiar propiedades introduce el segundo momento dialéctico, es decir, el conflicto, la contradicción, en otras palabras, que alguna de las personas pierda en la transacción. Las personas (particulares) pueden alejarse del derecho (universal) si es que se alejan de lo convenido en el intercambio.

No es casual que las transacciones entre los propietarios se hacen mediante los contratos, cuyo papel es resolver el conflicto entre las voluntades (particulares) que buscan intercambiar sus propiedades (ajustándose a un derecho universal aceptado por ambos). Mediante el contrato se reúnen dos voluntades en una voluntad común, la cual deviene en un derecho. Pero, por lo mismo que se trata de personas libres y que en uso

de su libertad pueden incumplir el contrato, es posible que surja un conflicto entre la voluntad particular (de quien quiere incumplir el contrato) y el derecho que encarna la “voluntad general” (es decir, que todos deben respetar la propiedad y cumplir los contratos). La posibilidad del dolo, del engaño, del fraude en el contrato introduce la necesidad (Notwendigkeit) de la recuperación de la unidad. El tercer momento de la dialéctica (la reconciliación de lo universal y lo particular) es la “injusticia”. La ruptura del contrato crea un conflicto jurídico pues se ha lesionado la propiedad y libertad ajenas. Esta negación del derecho debe ser superada, por lo tanto, se hace necesaria una reconciliación. El castigo (negación de la negación del derecho) restaura el derecho.

«El derecho es en primer lugar la existencia inmediata que se da la libertad de un modo también inmediato, según los siguientes momentos:

- a) *Poseción*, que es *propiedad*. La libertad es aquí propiamente la libertad de la voluntad abstracta, o, por eso, la libertad de una persona *individual* que se relaciona consigo misma.
- b) La persona, diferenciándose de sí, se relaciona con otra persona, y cada uno de ellos tiene existencia para el otro sólo como propietario. Su identidad *en sí* recibe existencia por medio del traspaso de la propiedad de uno al otro por voluntad común y con conservación de sus derechos, es decir, en el *contrato*.
- c) La voluntad, en cuanto en su relación consigo misma (a), no se diferencia de otra persona (b) sino sólo en sí misma, difiere de y se opone como voluntad particular a su *existencia en y por sí y es injusticia y delito*» (FD, 105)

El derecho abstracto es el primer grado del desenvolvimiento del Espíritu objetivo. Los otros dos grados son la moralidad subjetiva (Moralität) y la moralidad objetiva o eticidad (Sittlichkeit). Mientras el derecho abstracto no considera más que el aspecto exterior del acto, el punto de vista moral considera su móvil interior.

1.2.3. La moralidad (Moralität)

La persona que engaña en los contratos se tendrá que someter al castigo como reposición del derecho lesionado. Pero el castigo no puede ser la única causa para hacer o dejar de hacer ciertas acciones (sobre todo las fraudulentas). Tampoco se pueden hacer o dejar de hacer las acciones por que así lo exige la ley. Eso sería simplemente dejarse regir por lo externo. Por lo tanto la mejor manera de evitar chocar con el mundo y el derecho, es tomar conciencia de la dimensión subjetiva de la libertad, es decir, descubrir la esfera de la moralidad en uno mismo. Las personas “pueden” hacer muchas acciones (incluso perjudiciales), pero sólo “deben” hacer algunas de ellas, y no por temor al castigo, sino porque en su propio interior deciden que no las van a hacer. Ya no se depende del castigo (es decir, de la universalidad objetiva de la ley y del derecho)

para actuar: ahora se depende de uno mismo (desde la propia particularidad subjetiva) para decidir –libremente– qué se debe o no se debe hacer. Se produce, el segundo momento (la contradicción), la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la universalidad y la particularidad subjetiva de la conciencia moral, haciendo surgir en ella misma la figura del bien como algo inmanente a ella pero universal también (como “deber ser”), a pesar de estar dentro de los límites de la propia subjetividad.

La moral subjetiva, es decir, la moral propiamente dicha, ocupa un lugar muy reducido dentro del sistema hegeliano. Está relacionada en forma estrecha con sus concepciones jurídicas y políticas así como con su psicología del Espíritu práctico y su Filosofía de la religión. Puesto que el idealismo hegeliano se opone a la idea de un “deber ser” y su Filosofía está enfocada a la comprensión de lo real, la moral está más bien enfocada a comprobar que ha juzgar.

Una oposición fundamental domina la moral hegeliana: la moralidad subjetiva y la objetiva. La primera es la moralidad en el sentido kantiano, definida por un criterio formal: la intención conforme a la ley moral (o la “validez universal de la máxima de la acción”, dicho en términos kantianos).

«El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente *en sí* sino *por sí infinita*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la *persona* como *sujeto*» (FD; 171)

Pero en esta forma de la moralidad sólo se encuentra un fundamento abstracto del deber que lleva a un formalismo vacío, y no aprehende así cuales son efectivamente los deberes y los derechos.

«Es sin duda esencial poner de relieve que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber. Por su intermedio el conocimiento de la voluntad ha ganado en la Filosofía *Kantiana* por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes con el pensamiento de su autonomía infinita. Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica del *deber por el deber mismo*. Desde el punto de vista no es posible ninguna doctrina inmanente del deber. [...] una contradicción sólo puede surgir con algo que es, con un contenido que subyace previamente como principio firme. Sólo con referencia a un principio semejante una acción es concertante o contradictoria. Pero el deber que debe ser querido en cuanto tal y no a causa de su contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación» (FD; 198-199)

Plantada así la contradicción, se hace necesaria una reconciliación, la cual se logrará en la eticidad, como recinto supremo de la libertad.

1.2.4. La eticidad (*Sittlichkeit*)

La verdadera moralidad es, para Hegel, la moral objetiva o eticidad, es decir, la que el hombre adquiere en las sociedades que lo educan y lo rigen: «La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*» (FD; 227).

La reconciliación entre el particular y lo universal se logra en el momento de la eticidad, puesto que el particular descubre en lo universal (costumbres, leyes e instituciones éticas) el fundamento de «su saber», «su querer» y «su actuar» subjetivos.

«En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el *deber* y el *derecho*; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos» (FD; 235)

La eticidad se desenvuelve en tres momentos³: la familia, la sociedad civil y el Estado.

«La sustancia ética, como aquello que contiene la autoconciencia existente por sí en unión con su concepto, es el *espíritu real* de una familia y un pueblo» (FD; 236)

«El concepto de esta idea sólo es espíritu, lo real y lo que se sabe a sí, si es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. Es por lo tanto:

A. Espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo, y es así

B. *sociedad civil*, unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por lo tanto *formal* por medio de sus *necesidades*, por medio de la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este estado exterior se retrotrae y reúne en la

C. *constitución del estado*, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella» (FD; 236)

³ Este desenvolvimiento dialéctico fue expuesto de manera similar en la “Enciclopedia”.

«La sustancia ética es:

a. en cuanto Espíritu inmediato o natural, la familia.

b. [Es también] la totalidad relativa de las relativas relaciones mutuas de los individuos en cuanto personas en el seno de una universalidad [meramente] formal: la sociedad civil.

c. [y es por último] la sustancia autoconsciente como Espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva: la constitución política» (EN; 540)

Integrándose conscientemente a este todo concreto que es el organismo colectivo del Estado, es como el hombre alcanza la verdadera libertad.

«El estado es la realidad efectiva de la vida ética, el Espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad» (FD; 318)

«El estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El estado es el Espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él como conciencia [...] Es el camino de Dios en el mundo que constituye el estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del estado no es necesario observar estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real» (FD; 322-324)

La primera realización del Espíritu social es la “familia”, cuya función esencial es la educación de los niños, primera fuente de la eticidad. En la familia el individuo se sabe miembro de una totalidad basada en el amor, de la cual la persona no quiere separarse. Se observa un predominio de lo universal sobre lo particular (como corresponde al primer momento de la dialéctica). Pero esta unidad ética está condenada a disgregarse, sea por la muerte de los padres o porque los hijos crecen y forman a su vez nuevas familias.

«La familia se realiza en los tres aspectos siguientes:

- a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*;
- b) en la existencia exterior, la *propiedad* y los *bienes* de la familia y su cuidado;
- c) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia» (FD; 238)

Esta disgregación trae como consecuencia la aparición de una multiplicidad de fines particulares e intereses privados contrapuestos entre sí (la particularidad hace su aparición en el segundo momento dialéctico, implantando la contradicción, el desgarramiento). El amor familiar es reemplazado por la competencia y el egoísmo individual. Es el momento de la “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*⁴). Las personas se asocian según sus intereses (particulares) y las asociaciones así creadas entran en relación y, a menudo, en conflicto. Así, se establece en la vida social un orden totalmente exterior que resulta del acuerdo entre las necesidades y de su recíproca

⁴ En el contexto hegeliano “*bürgerliche Gesellschaft*” significa “sociedad civil”. Sólo muchos años después Marx lo identificará con “sociedad burguesa” puesto que, para él, el término no se refiere a la sociedad “en general”, sino específicamente a la burguesía y a sus intereses particulares de clase.

limitación, impuesta por una reglamentación colectiva.

«La sociedad civil contiene los tres momentos siguientes:

A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades*.

B. La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la *administración de la justicia*.

C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo *común* por medio del poder de *policía* [administración pública] y a la *corporación*» (FD; 266)

Sin embargo, por más que prevalezcan los fines e intereses particulares, nadie puede vivir sin intercambiar sus productos con otros, es decir, sin satisfacer los fines e intereses de los demás. De hecho hay un «sistema de dependencia multilateral» subyacente, que se puede considerar «en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad* y el *entendimiento*» (FD; 261). Pero la contradicción ha plantado también la necesidad (Notwendigkeit) de recuperar la unidad en un universal. Tal reconciliación se dará en el Estado.

Antes de ingresar al tema de las “clases” queremos recordar la siguiente distinción señalada por Hegel sobre el tránsito requerido para alcanzar el estatus de “hombre”.

«En el derecho, el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *ciudadano* (como “*bourgeois*”); aquí, en el punto de vista de las necesidades [...] es la representación concreta que se llama *hombre*. Tan sólo aquí y propiamente aquí puede entonces hablarse en ese sentido de *hombre*» (FD; 268)

1.3. Las clases y el Estado

1.3.1. Las clases sociales y la plebe

El desarrollo de las clases sociales dentro del sistema hegeliano tiene cabida dentro del momento de la sociedad civil. Es un tema sensible puesto que del análisis de las clases sociales realizado por Hegel, Marx hará construir su teoría acerca del papel del proletariado como clase especial.

Para Hegel, la sociedad civil es «el sistema de las *necesidades*» en la cual se articulan las necesidades, el trabajo y el patrimonio. Su base es la propiedad. Las diferencias de patrimonio dan origen a las clases.

«Los medios infinitamente variados y su movimiento, que de un modo igualmente infinito se entrelazan en la producción e intercambios recíprocos, se unen por la universalidad inherente a su contenido y se diferencian en *grupos generales*. El conjunto total adopta la forma de *sistemas particulares* de necesidades, medios y trabajo, de modos de satisfacción y de cultura teórica y práctica, en los que se reparten los individuos, dando lugar a la diferencia de *clases*» (FD; 275)

«Si la familia es la primera base del estado, las clases son la segunda. Reciben su importancia del hecho que las personas privadas, a pesar de su egoísmo, tienen que dirigirse necesariamente a los demás. Esta es por lo tanto la raíz que el egoísmo al estado, cuya preocupación debe ser que este contenido sea sólido y firme» (FD; 275)

Las clases son de tres tipos: “sustancial”, “industrial” y “universal”, en otras palabras: agricultores, obreros y comerciantes, y gobernantes.

«a) La clase sustancial tiene su patrimonio en el producto natural de un *suelo* que trabaja» (FD; 275)

«b) La clase *industrial* se ocupa de la *elaboración* del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia, de su trabajo, de la *reflexión* y del entendimiento, así como, esencialmente, de la mediación con el trabajo y las necesidades de otros [...] Su ocupación se divide a su vez en trabajo para necesidades individuales concretas y a demandas de los individuos, en la *clase artesanal*; en masa de trabajo más abstracto para necesidades individuales, pero de un carácter más general, en la *clase fabril*; y en intercambio de los medios individuales entre sí a través del medio de cambio universal, el dinero, en el cual es efectivamente real el valor abstracto de todas las mercancías, en la *clase comercial*» (FD; 277-278)

«c) La *clase universal* se ocupa de los *intereses generales* de la situación social. Debe ser por lo tanto relevada del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, por disponer de un patrimonio privado o por medio de una retribución del estado que absorbe su actividad, de manera tal que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por lo general» (FD; 278)

Teniendo en cuenta esta clasificación, la clase “proletaria” hacia la cual Marx dirigió su atención correspondería a la clase industrial fabril⁵.

Frente a esta división en clases cabe preguntarse: ¿es posible ser un “hombre” y no pertenecer a una clase? Creer o pensar en esa posibilidad sería, según Hegel, un error.

«El individuo se resiste en un primer momento [...] contra el pensamiento de decidirse por una determinada clase, y lo considera como una limitación de su determinación universal y como una necesidad *meramente exterior*. Pero esto corresponde al pensamiento abstracto, que se mantiene en lo universal y por lo tanto carente de realidad, y no reconoce que *para existir* el concepto

⁵ Es importante tener esto en cuenta porque más adelante, cuando analicemos la crítica de Marx, veremos que él, más que referirse a la clase industrial fabril (que sería el real equivalente del proletario), se referirá a los desclasados (a la plebe), es decir, pondrá un contenido diferente y que no le corresponde totalmente al término “proletario” (entendido como clase industrial fabril).

entra en la diferencia del concepto y su realidad y por lo tanto en la determinación y particularidad [...] y que sólo de esta manera puede conquistar efectiva realidad y objetividad ética» (FD, 280)

«Un hombre sin clase es una mera persona privada y no está en una universalidad real» (FD; 280)

Pero si esto fuera así ¿cómo explicar la aparición de hombres que no pertenecen a alguna clase, que viven como excluidos de la sociedad civil? En otras palabras ¿cómo explicar la aparición de los pobres y de la plebe? Este tema está ligado con el segundo momento (de la contradicción) en la dialéctica de la sociedad civil: la administración de justicia.

Así como la propiedad anticipaba la posibilidad del engaño en el contrato (segundo momento en la dialéctica del derecho abstracto), y que en caso de injusticia debía repararse el derecho mediante el castigo, así los hombres dentro de la sociedad civil pueden surgir contradicciones que deben repararse. Pero dentro de la sociedad civil no sólo deben repararse conflictos entre individuos sino también entre la sociedad civil y sus miembros, de ahí que la pobreza sea considerada como un efecto (indeseado pero consustancial a la sociedad civil) que debe ser tratado como una situación que merece una reparación (aunque con ciertas limitaciones).

De hecho, entre productores y consumidores pueden surgir conflictos, de ahí la necesidad de «procedimientos e instituciones que pueden servir para un uso común» (FD; 303). La administración pública tiene «la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines individuales» (FD; 304).

«Tiene que preocuparse por la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud, etcétera. [...] El individuo debe tener, por cierto, el derecho a ganarse el pan de esta u otra manera, pero, por otra parte, el público también tiene el derecho de reclamar que lo necesario sea producido del modo conveniente. Se deben satisfacer ambos aspectos, y la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general» (FD; 304-305)

Pero fuera de los problemas meramente legales, la propia sociedad civil puede verse envuelta en problemas originados en la misma producción. Hegel, lector de los clásicos de la economía política (como se evidencia con sus referencias a Smith, Say y Ricardo), es consciente de los problemas que surgen ante el exceso de producción, la caída de la demanda, así como el empobrecimiento de la clase agrícola, artesanal o fabril, con el

consiguiente riesgo de convertirse en pobre y posiblemente, en plebe. La sociedad, que sembró la contradicción en la familia⁶, ahora debe encontrar una manera de recuperar la unidad perdida.

«La familia tiene que procurar el pan para el individuo, pero dentro de la sociedad civil su papel es subordinado [...] La sociedad civil es por el contrario el enorme poder que se adueña del hombre y le exige que trabaje para ella, que todo lo sea por su intermedio y lo haga por mediación suya. Pero si el hombre debe ser un miembro de la sociedad civil, también tiene derechos y exigencias sobre ella, así como los tenía sobre la familia. La sociedad civil debe proteger a sus miembros, defender sus derechos, tanto como los individuos están obligados a respetar los derechos de ella» (FD; 305-306)

Pero ¿qué sucede cuando un hombre se ve reducido a la pobreza y deja de trabajar, por lo tanto de aportar a la sociedad civil?, ¿debe la sociedad civil cuidar de él o expulsarlo de su seno? La pobreza es un riesgo permanente. A la pobreza se puede llegar por varios caminos (por ejemplo, malos negocios, pérdida de una cosecha, derrota por la competencia) con la consecuente pérdida de la capacidad de procurarse a sí mismo medios de subsistencia y de aportar a la sociedad civil. Por lo tanto, el pobre, el indigente, aquel que no puede cubrir sus necesidades, debe ser protegido por la sociedad civil. Esto a su vez plantea la interrogante: ¿hasta qué límite debe ser protegido?

«Pero si bien, por una parte, cada individuo existe por sí, por otra es un miembro del sistema de la sociedad civil, y así como todo hombre tiene derecho a reclamar de ella su subsistencia, ella también tiene que protegerse contra ellos. No se trata sólo de que no reine el hambre, sino de que no surja una plebe. Puesto que la sociedad civil es responsable de la alimentación de los individuos, tiene derecho a exhortarles a que se procuren su subsistencia» (FD; 307)

Ahora bien, ser pobre no equivale a ser miembro de la “plebe”. Por lo contrario, la plebe es el estado de indiferencia ante el trabajo y, por lo tanto, ante la sociedad civil y sus fundamentos. La plebe es una amenaza para la sociedad civil quien debe asumir, entonces, la protección de los reducidos a la pobreza, a pesar que esto puede significar estar protegiendo a la futura plebe.

«El poder general toma con los pobres el lugar de la familia, tanto respecto de sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esa

⁶ De hecho, la expansión de la revolución burguesa francesa por toda Europa –merced a los ejércitos napoleónicos– había traído consigo la expansión del modelo económico capitalista, es decir, la elevación del capital sobre el trabajo, con la consiguiente separación del productor con sus medios de producción, el rompimiento de la familia patriarcal (agricultura, feudalismo, gremio, Iglesia). Y de todo esto había sido testigo Hegel: lo particular escindido de lo universal. ¿No es acaso la dialéctica un intento por encontrar una nueva forma de reconciliar al individuo aislado de la sociedad civil con la universalidad del Estado ético?

situación y del sentimiento de su injusticia» (FD; 307)

La pobreza, por lo tanto, no sólo puede deberse a circunstancias “externas”, también puede deberse a condiciones personales “internas” viciosas, como no querer trabajar, o empeñarse en el papel de ser víctimas de una injusticia para así justificar la pereza y malignidad. En esto reside, precisamente, el origen de la plebe.

Hegel no cree que la pobreza pueda ser combatida con la caridad. Si bien es el propio funcionamiento de la sociedad civil –bajo condiciones propias de la economía– quien puede reducir a ciertos individuos a la pobreza, también es cierto que hay condiciones que debilitan al individuo pobre y que lo pueden conducir al nivel de plebe: si un individuo –mientras tenga trabajo– no se cultiva espiritualmente, cuando caiga en la pobreza va a tener grandes posibilidades de hacerse miembro de la plebe. Ahora bien, la acumulación de la riqueza se asocia con una mayor cantidad de trabajo en las clases industriales, incremento que acaba siendo contraproducente pues le resta al trabajador la posibilidad de educarse y de identificarse con los «beneficios espirituales» de la sociedad civil, lo cual acabará siendo pernicioso cuando ese trabajador caiga en la pobreza, puesto que se convertirá, casi con seguridad, en plebe⁷. En resumen, la sociedad civil no puede asumir toda la responsabilidad en el tratamiento de la pobreza y la plebe pues en parte la responsabilidad compete también a los hombres que se hunden en ellas. Se trata de contradicciones de difícil solución dentro de los propios límites de la sociedad civil, por lo que se hace necesario el momento de la reconciliación, es decir, que por encima de la sociedad civil gobierne el Estado⁸.

«Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ellas *el progreso de la población y de la industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades [...] se acrecienta la *acumulación de riquezas* [...] Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización y limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia y miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, específicamente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil» (FD; 308)

«La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula

⁷ Es claro que de aquí Marx tomará las pautas para hablar de la “alienación” del trabajador fabril. Pero de aquí también surgirá el gran problema de Marx: en su intento por colocar a la sociedad civil encima del Estado perdía la posibilidad de encontrar a alguien que pueda corregir los potenciales problemas de la sociedad civil señalados por Hegel.

⁸ Si bien la sociedad civil trae cosas buenas, también trae cosas malas (pobreza, plebe) que por sí misma no puede controlar. Por lo tanto será necesario que “alguien” (el Estado) venga a poner orden y coherencia (racionalidad) a todo esto que sucede en los predios de la sociedad civil.

por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de la plebe, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas» (FD; 309)

«La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia con la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera. A ella se suma el hecho de que el hombre que está entregando a la contingencia se vuelve negligente y toma aversión al trabajo [...] Así surge en la plebe el malestar por no tener el honor de ganarse la subsistencia con su trabajo y aspirar sin embargo a ella como a un derecho» (FD; 309)

¿Cómo resolver el problema de la pobreza? El sostenimiento de los pobres no puede quedar a cargo de las otras clases, ni de la caridad. Subvencionar a los pobres tampoco es una solución.

«Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza [...] se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos» (FD; 309)

Pero tampoco es una solución darles trabajo a aquellas personas reducidas a la pobreza, por el problema de la sobreproducción (exceso de oferta y caída de la demanda). La solución “inglesa”, de «abandonar a los pobres a su destino» tampoco parece ser una solución. Con esto la sociedad civil llega a un callejón sin salida.

«Si, por el contrario, esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no es suficientemente rica*, es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe» (FD; 309-310)

«Estos fenómenos pueden estudiarse ampliamente en el ejemplo de Inglaterra [...] El medio más directo que se ha ensayado [...] tanto contra la pobreza como contra destrucción del pudor y el honor, bases subjetivas de la sociedad, y contra la pereza y los derroches que engendra la plebe, ha consistido en abandonar a los pobres a su destino y condenarlos a la mendicidad pública» (FD; 310)

La sociedad civil, por sí misma, y por hallarse envuelta en sus ímpetus productivos, no puede resolver los problemas que engendra, no sólo con la sobreproducción sino también con la pobreza que, una vez creada, no puede eliminarse sin generar problemas aún mayores para la propia sociedad civil. La necesidad de “algo” o “alguien” que regule su funcionamiento se hace necesario. Pero Hegel no plantea un estado del tipo absolutista (del tipo Leviatán de Hobbes), ni democrático (del contrato social y la

voluntad general del Rousseau), ni liberal (en la que la intervención estatal debe ser mínima, tal como querrían Locke o Smith), sino por el contrario, un Estado ético, un Estado que sea una superación dialéctica del derecho, de la moralidad y de la eticidad.

Estas referencias a la plebe, a una clase excluida de la sociedad civil, deben ser consideradas con mucha atención pues, como demostraremos luego, Marx no se referirá realmente a los proletarios (que ni existían en su presente) al hablar de esa clase capaz de derrotar al capitalismo. Su referencia a que los proletarios –los trabajadores de la clase fabril, según Hegel– “no tienen nada que perder pues no tienen nada” (es decir, no tienen intereses particulares para seguir defendiendo a la sociedad civil), no se puede aplicar realmente a los proletarios (quienes sí tienen intereses en tanto trabajadores), sino a quienes sí están excluidos de la sociedad: la plebe.

1.3.2. El Estado

El tercer momento de la eticidad es el Estado, que constituye la más alta realización social. Hegel lo distingue de la sociedad civil, que es un mundo individualista y utilitario, el reino del atomismo social.

«Como Espíritu que se particulariza abstractamente en muchas *personas* [...] la sustancia pierde primero su determinación ética, por cuanto estas personas como tales no tienen como fin suyo a la unidad absoluta, sino que tienen en su conciencia su propia particularidad y su ser-para-sí, y los tienen como fin suyo: el sistema del atomismo [...] la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el estado como sociedad civil, o sea, como *estado externo*» (EN; 542)

El fin del Estado no es asegurar el bienestar material y la libertad abstracta (concebida desde un punto de vista individualista), sino el de conducirlos los hombres a cumplir su verdadera función de ser racional, que consiste en vivir en lo universal y elevarse así a la libertad concreta. Sólo en el Estado el hombre alcanza la moralidad más concreta y más alta.

«El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el Espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe» (FD; 318)

«El estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser

miembro del estado» (FD; 318)

«El estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El estado es el Espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con *conciencia* [...] Únicamente es estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente» (FD; 322-323)

«Es el camino de Dios en el mundo que constituye el estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del estado no es necesario observar estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real» (FD; 323-324)

Sin embargo, es importante resaltar la siguiente aclaración de Hegel: «El estado no es un producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia y el error, por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos» (FD; 324). Como se observa, se cuida de no santificar sin más al presente (específicamente, a la monarquía absoluta prusiana).

El Estado educa al individuo, lo pliega a una disciplina colectiva que lo libera de las contingencias de su naturaleza animal y de las elucubraciones estériles; lejos de disminuirlo, le permite completar su personalidad al integrarse a un organismo moral superior que lo hace progresar en el sentido de lo universal.

El Estado a su vez tiene tres momentos: el derecho político interno, el derecho político externo y la historia universal.

«La idea de estado: a) tiene una realidad *inmediata* y es el estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí; tiene su expresión en la *constitución* y el *derecho político interno*. b) Pasa a la relación del estado individual con otros estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo*. c) Es la idea universal como *género* y como poder absoluto frente a los estados individuales, el Espíritu que se da su realidad en el proceso de la *historia universal*» (FD; 324-325)

El derecho político interno comprende a la constitución política y a la soberanía exterior. A su vez, la constitución del Estado político se divide en tres momentos: “poder legislativo”, “poder gubernativo” y “poder del príncipe”.

«El estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales: a) el poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*, b) la subsunción de las esferas *particulares* y los casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*, c) la subjetividad como decisión última de la voluntad: el *poder del príncipe*. En él se reúnen los diferentes poder en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo de todo, y constituye la *monarquía constitucional*» (FD; 353)

Pero a diferencia de la forma de exposición corriente, Hegel comienza con el poder del príncipe. Es claro entonces que, para él, el mejor régimen político es la monarquía constitucional hereditaria (pero liberada de «la esfera del arbitrio, la contingencia y el error»). El príncipe centraliza las múltiples voluntades, de tal manera que la proyección de su voluntad, su “yo quiero”, es un yo quiero ético, que no hace más que expresar la sabiduría de una decisión respaldada en las leyes, en el consejo sabio y en la decisión que determina lo que se debe hacer.

«Comenzamos con el poder del príncipe, es decir con el momento de la individualidad, pues contiene en sí los tres momentos del estado como en una totalidad. “Yo” es al mismo tiempo lo más individual y lo más universal [...] En cuanto espiritual, el estado es el despliegue de todos sus momentos, pero la individualidad es al mismo tiempo lo que anima, el principio vivificante, la soberanía, que contiene en sí toda diferencia» (FD; 359)

«El poder del príncipe contiene en sí los tres momentos de la totalidad: la *universalidad* de la constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*, a la cual retorna todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal» (FD; 358-359)

«La representación concibe fácilmente que el estado es la voluntad perfectamente soberana que se determina a sí misma, y que a él le compete la decisión última; lo difícil es aprehender ese “yo quiero” como persona. Esto no quiere decir que el monarca pueda actuar arbitrariamente, pues está necesariamente ligado al contenido concreto de los consejos, y si la constitución es sólida, su función se reduce con frecuencia a asentar su firma. Pero este *nombre* que él agrega es importante, es la cima más allá de cual no se puede ir» (FD; 367)

Finalmente, en lo que respecta al derecho político externo, se trata sobre «las *relaciones* entre estados autónomos» (FD; 414), es decir, del derecho internacional pues los Estados, al igual que los individuos, luchan por su reconocimiento, y así como las personas defienden su propiedad, el Estado defiende su territorio.

1.4. El fin de la Historia

1.4.1. La Historia universal

El tema referido a la Historia fue tratado por Hegel tanto en la “Filosofía del Derecho” como en las “Lecciones de Filosofía de la Historia universal”.

La “Filosofía del Derecho” no acaba en el Estado, por cierto. La Historia ocupa un

puesto superior, como corresponde a la dialéctica de los Estados, pues de hecho no hay un solo Estado sino un conjunto de ellos, que se comportan como particulares, por lo que –como en los casos anteriores– establecen la posibilidad de conflicto entre ellos. El derecho exterior (segundo momento del Estado) introduce la contradicción, que debe a su vez ser elevada a una nueva reconciliación.

Cada Estado, es corona el esfuerzo de hombres y pueblos que en su lucha por el reconocimiento van realizando la razón. La Historia es como la unificación de estos pequeños caudales (de pueblos y Estados) que se convierten, sin darse cuenta, en parte del gran caudal de la realización del Espíritu universal. Pero la Historia es también el desenvolvimiento de una lógica inmanente de la cual los grandes personajes históricos son los instrumentos inconscientes que, llevados por sus pasiones e intereses, al mismo tiempo realizan un fin más lejano, del cual no tienen conciencia ni es parte de sus intenciones. Eso es lo que Hegel denominaba la “astucia de la razón” (*List der Vernunft*). La aparición de lo superior es el trabajo del propio Espíritu buscando reconciliarse consigo mismo, y lo hace a través de diversas manifestaciones. Es más, todo aquello que vemos no es más que su propio despliegue, del cual los particulares no son más que medios inconscientes.

«En la obra del Espíritu universal, los estados, pueblos e individuos se erigen sobre su *determinado principio particular*, que tiene su realidad y su despliegue en su *constitución* y en toda la *extensión* de su *situación real*, y del cual son conscientes y en cuyo interés trabajan. Pero al mismo tiempo son miembros e instrumentos inconscientes de aquel trabajo interior en el que esas configuraciones desaparecen mientras el Espíritu en sí y por sí prepara y elabora el pasaje a su próximo estadio superior» (FD; 420)

Pero ese despliegue, ese «trabajo interior», es doloroso, pues para el Espíritu todo lo particular determinado no son más que cascarones –a la postre, barreras– de los cuales se tiene que desprender, dolorosa y lentamente, para poder volver a encontrarse a sí mismo nuevamente.

«La historia del Espíritu es su *acción* pues el Espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto Espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicándose. Este aprehenderse es su ser y su principio, y su consumación es al mismo tiempo su enajenación y el paso a otra concepción. El Espíritu que, formalmente expresado, *vuelve* a aprehender ese aprehender, o, lo que es lo mismo, retorno a sí de su enajenación, es el Espíritu de un estadio superior al que se hallaba en su primera concepción» (FD; 420-421)

Este camino del Espíritu es el que está representado en el sistema hegeliano. Es el

propio Espíritu el que busca reencontrarse a sí mismo, en una serie de acciones eminentemente libres. El Espíritu se reencuentra, en primer lugar, porque quiere reencontrarse (libertad) y, en segundo lugar, porque tiene los medios para hacerlo (autoconciencia).

El sistema hegeliano nos demostró que la “Lógica” era el terreno de la libertad del concepto que se va desarrollando en un movimiento de pura concatenación entre categorías. Sin embargo, el concepto lógico estaba aún afectado de una «interioridad» que será la que requerirá su exteriorización como “Naturaleza”, segundo momento del sistema. Pero, ante la «interioridad» de la Lógica y la «exterioridad» de la Naturaleza, será el momento del “Espíritu” el encargado de realizar (es decir, hacer real –en el sentido de “Wirklichkeit”–) la libertad. De hecho, antes de ingresar a los predios del “Espíritu absoluto” (arte, religión, Filosofía) es necesario incluirse –como pueblo y Estado– en la “Historia universal” (coronación del Espíritu objetivo).

«El *elemento* en que existe el Espíritu *universal*, que en el arte es la intuición y la imagen, en la religión el sentimiento y la representación, en la Filosofía el pensamiento libre y puro, es en la *historia universal* la realidad espiritual en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad» (FD; 420)

«La Historia universal [...] es el desarrollo necesario, a partir del solo *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la *realización del Espíritu universal*» (FD; 420)

Ahora bien, el Espíritu presente en la Historia se reparte entre cada uno de los pueblos. Esto se denomina la «existencia *geográfica y antropológica* del Espíritu». Pero no todos los pueblos pueden realizar «la autoconciencia del Espíritu universal» y con esto elevarse (y sólo por una vez) en «el pueblo *dominante* en la historia universal» (FD; 422).

Hegel exige ciertas condiciones para hacerse del «absoluto derecho» de «ser el representante actual del desarrollo del Espíritu universal». Son las condiciones que debe cumplir un pueblo que acceda a la Historia, pues un pueblo «no es inmediatamente un Estado».

«La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal. En segundo lugar está el período de su

decadencia y corrupción» (FD; 422-423)

«Un pueblo no es inmediatamente un Estado. El tránsito de una familia, una horda, una tribu o una multitud a una condición de Estado constituye la realización *formal* de la idea en ese pueblo. Sin esta forma no será reconocido, porque la sustancia ética que él es *en sí* carece de la objetividad que consiste en darse para sí y para los demás en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia universal y generalmente válida» (FD; 423-424)

Esta «libre autoconciencia ética», esta «sustancia ética» se la da el pueblo objetivamente sólo con su organización estatal, es decir, en sus leyes y en su constitución (derecho político interno). Por lo tanto, es imposible que un pueblo sin Estado pretenda llegar a ser un «pueblo histórico».

Observemos, entonces, la posición que ocupaba el Estado, y en especial la Historia, como nexos o escalón final para ascender al “Espíritu absoluto”. Nos encontramos ante un planteamiento hegeliano fundamental: un pueblo que no consolide un Estado es un pueblo que no se incorporará a la Historia universal y, de no haber tal incorporación, dicho pueblo jamás podrá elevarse a las alturas del “Espíritu absoluto”. Con esto se puede entender el importantísimo papel que Hegel asignó al Estado y a la Historia como historia de los Estados, y anticipar la gran radicalidad de la crítica de Marx a la “Filosofía del derecho” hegeliana.

1.4.2. El sentido de la Historia

El enfoque de las “Lecciones de la Filosofía de la Historia universal” es el del ascenso y la caída de los sucesivos pueblos que han encarnado al Espíritu. Por eso esta Historia no se trata de la historia de los narradores de acontecimientos, ni de la historia reflexiva que quiere explicar los hechos y extraer lecciones prácticas del pasado. Se trata de la Historia «filosófica» que domina los acontecimientos desde un punto de vista universal e intemporal⁹.

«Hay tres maneras de considerar la historia. Existe la historia *inmediata*, la historia *reflexiva* y la historia *filosófica*» (FH; 153)

⁹ De lo primero que quiere liberarse Hegel es de una Historia del mundo que se deja llevar por lo que aparece a primera vista, es decir, una sucesión sin concierto. El cambio no es sólo algo negativo (la disolución de muchas civilizaciones antiguas, por ejemplo) sino también una constante renovación. La dialéctica tampoco está constituida sólo por su lado negativo.

«Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo [...] El punto de vista de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el Espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado» (FH; 160)

Europa –más propiamente: el mundo germánico– vendría a ser el estadio superior del desenvolvimiento del Espíritu en su camino de autoconocimiento y autoliberación. Así, según la interpretación hegeliana, el Imperio de Carlomagno había dejado atrás los tiempos en que la fatalidad era la forma bajo la cual los pueblos se relacionaban con sus dioses (como vivieron los pueblos “orientales” e incluso Grecia y Roma), y que esto lo había logrado porque el acontecer privilegiado del mundo germánico había estado marcado por el cristianismo, principal agente de la conquista de una libertad cada vez mayor, hasta llegar a la libertad del individuo moderno.

«El Espíritu germánico es el Espíritu del mundo moderno, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta» (FH; 571)

Por lo tanto, la Historia del mundo tiene como coronación la formación y el ascenso del mundo germánico: en él había reposado el Espíritu (santo).

«El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del principio cristiano. El principio de la libertad espiritual, tanto en sentido temporal como religioso, el principio de la reconciliación, fue depositado en el Espíritu ingenuo e inculto aun de aquellos pueblos, a los que se encomendó la misión de servir al Espíritu universal, no sólo teniendo por sustancia religiosa el concepto de la verdadera libertad, sino además formándose con arreglo a él, para que el verdadero concepto se realizase en ellos y se manifestase libremente en el mundo, saliendo de la conciencia subjetiva» (FH; 571)

Esto se reitera en las “tres edades” de la Historia: la “infancia” (con los pueblos orientales: India, China, Persia), la “juventud y virilidad” (con Grecia y Roma), y la “madurez” (con el mundo germánico). La etapa de madurez tiene tres períodos: la aparición de los pueblos germánicos dentro del Imperio romano, el surgimiento del Imperio franco de Carlomagno («alianza del poder espiritual con el temporal») y «el tiempo de la gran monarquía española». Carlomagno marcaba la división entre el primer y el segundo período, así como Carlos V marcaba la división entre el segundo y el tercer período. En el último período Hegel resalta el poderoso influjo de la Reforma luterana.

* * *

Pero además del ascenso y la caída de las civilizaciones está el tema de los hombres que “hacen” la Historia. Aparentemente, el más eficaz de los móviles del hacer y padecer históricos son las pasiones e intereses humanos (conquistar, mandar, gobernar, expandirse). De hecho, quienes logran satisfacer sus intereses humanos son los que logran inscribirse en la Historia, es decir, hacer Historia. Como ejemplo tenemos a los grandes conquistadores, reyes y hombres poderosos. Estos hombres tienen en común el enorme deseo de satisfacer sus deseos egoístas, y para lograr eso son capaces de grandes atrocidades: destrazan la ley, la justicia, la moralidad para volverla a fundar desde sus cimientos en nuevas bases que coinciden con lo que ellos quieren.

Este panorama puede llevar a dos actitudes: o bien al desconsuelo frente a la insensatez de los vaivenes de las civilizaciones y de las atrocidades de los hombres que hacen la historia, o bien a la pregunta: ¿a qué fin son ofrecidos una y otra vez estos sacrificios? Para Hegel esta pregunta surge con carácter de necesidad en nuestro pensamiento, pero que son los occidentales los que se han atrevido a plantearla, superando con esto la aceptación pagana de la fatalidad (aceptar las cosas tal como suceden). Ya el hecho de plantearse tal pregunta indica la superioridad occidental.

La imagen oriental de concebir la Historia como un permanente cambio, donde la muerte abre paso a la vida y así sucesivamente (como el ave Fénix que renace de sus cenizas) es por demás incompleta. Por el contrario, el Occidente, teniendo como eje al cristianismo, considera que la Historia es la historia del Espíritu: Dios padre, Hijo, Espíritu santo, que si bien se consume a sí mismo, no repite la forma anterior, sino que accede a nuevas fases en las cuales aparece cada vez más elevado (como corresponde a un movimiento dialéctico), marcando a su vez, con este movimiento ascendente, la vida espiritual del hombre, empujándola hacia un nuevo ideal de perfección. La concepción del mero cambio repetitivo oriental deja paso a una concepción de mayor perfección espiritual, aunque limitada a las condiciones reales de cada época. Para el cristianismo es Dios quien dirige la Historia hacia un fin último.

Por otro lado, ¿qué sucede cuando la Filosofía contempla a la Historia? Descubre «el simple concepto de la razón», como «soberano del mundo». Sin embargo, tal aserto requiere tener como premisa que el proceso histórico es la realización del Reino de

Dios. No en vano el concepto clásico de razón, acabó siendo sustituido por la idea cristiana de Providencia¹⁰, al postular que la razón gobierna el mundo.

Desgraciadamente la creencia en la Providencia es confusa y parcial, demasiado para ser la base de una explicación filosófica sobre el curso y sentido de la Historia. Además representa un plan que está más allá de nuestra comprensión, y tiene el inconveniente que parece manifestarse al individuo (y generalmente bajo circunstancias, como mandatos o ayudas inesperadas e inexplicables). Por el contrario, para Hegel la Historia no la hacen los individuos sino los pueblos, es decir, son los pueblos y los Estados los verdaderos individuos de la Historia. Por lo tanto, en vista a la Historia universal, el concepto de Providencia tenía que ser reconsiderado: la teología se mostraba incapaz de explicar el transcurso de la Historia. Ante esto la Filosofía asume el deber de hacer perceptible cuál es el propósito último del mundo. Hegel, por lo tanto, no quiere dejar de lado la religión cristiana sino, por el contrario, reivindicarla, “demostrando” la realización del designio divino en la Historia.

Pero, ¿cómo concordar esa primera impresión caótica de la Historia con el fin último del mundo como designio divino? Para lograrlo Hegel introduce (en la “Enciclopedia”, § 209) la idea de la «astucia de la razón». Esta “astucia de la razón” es la que mueve a los hombres a actuar, a cumplir metas históricas, y es “astuta” pues se vale de aquello que empuja a los hombres a la acción, es decir, de sus pasiones, de sus ambiciones egoístas.

Según esto, los hombres que han hecho historia (por ejemplo, los grandes conquistadores como Julio César o el mismo Napoleón, contemporáneo de Hegel) no sabían realmente lo que estaban llevando a cabo, al menos no en su totalidad. Para ellos su acción estaba impulsada por su pasión, por su afán de dominio, de posesión. La astucia de la razón los ha empleado. No es casual que el resultado último de las acciones emprendidas por esos hombres haya coincidido con lo que ellos querían inicialmente, y no es casual pues el resultado último de tales acciones estaba dirigido por necesidades históricas, y no por sus propias necesidades. Pero esto no significa que tales individuos no hayan logrado sus fines personales, sino que, sin que ellos lo sepan, estaban logrando

¹⁰ El gobierno divino del mundo considerado como existente en Dios mismo. La Providencia forma parte del concepto de Dios, sea como creador del orden del mundo, o como este orden mismo.

mucho más cosas para la Historia. Visto desde otra óptica, tales individuos sólo son libres en apariencia, o mejor dicho, sólo son libres en el sentido más básico, es decir, el que coincide con la realización de sus pasiones y la fe ciega en el logro de sus intereses particulares, las cuales, sin embargo, son acicateadas desde fuera por un impulso que necesita de su pasión, de su voluntad y de sus decisiones. Se trata, pues, de una dialéctica entre intención particular y fin universal. ¿Quiere decir esto que la Historia requiere de individuos que escapen de la moral aceptada por su propio pueblo o incluso de la eticidad encarnada en su Estado?

Lo que los individuos intentan lograr no es precisamente hacia donde se dirigen. El fin universal obliga al humano a querer algo que lo rebasa en cuanto sus perspectivas, y que sobrepasa en mucho a sus intereses personales, o que en todo caso será siempre algo más y algo menos que lo inicialmente deseado. Cuando los hombres obran históricamente es porque en ellos está actuando el poder y la “astucia de la razón” (que será, entonces, el término que empleará Hegel para designar a la Providencia divina). Por lo tanto, esa primera impresión caótica que daba la contemplación de la Historia era sólo la parte humana de la misma. Tal caos estaba dentro del marco de un fin trascendental, el cual se encarga de fomentar y encaminar las acciones particulares pero con un fin universal. Por lo tanto, los pueblos como los individuos no son más que instrumentos en manos de Dios, que desconocen realmente adónde se dirigen, tanto cuando creen obedecer a la voluntad y a los designios divinos, como cuando creen (ilusoriamente) que pueden resistirse a tales poderes. Los designios divinos sobrepasan y modifican los planes humanos.

Superada entonces la primera visión sobre la Historia, Hegel puede realizar una segunda visión, pero ahora con los “ojos de la razón”. Lo que ahora encuentra es que el mundo tiene un aspecto “razonable”: la historia del mundo comienza en Oriente (con los imperios de China, India, Persia), luego la victoria de Grecia sobre Persia ocasiona que “la historia que importa” pase al mundo mediterráneo, para que finalmente termine en los imperios germano-cristianos de Occidente. Todo parece indicar que Europa es la meta de la Historia, y dentro de Europa destacaría Alemania como mejor heredero del Espíritu. ¿Cuáles son los antecedentes que lo indican? Hay muchos. Basta con pensar en Carlomagno, Lutero, Federico el grande. Luego de resistir los embates del liberalismo, Hegel está convencido que es Alemania el mejor ejemplo de sociedad civil y Estado.

Pero más bien pareciera que Hegel nos quisiera convencer (¡y convencer a sus propios contemporáneos!) que el pueblo alemán era el que tenía los mejores antecedentes y por lo tanto el mayor potencial para encarnar al Espíritu de la Historia. Pero ¿era la situación así de buena como podría deducirse de los antecedentes del pueblo alemán? Vista desde el aspecto económico, por ejemplo, Alemania estaba muy atrasada en comparación a Francia o Inglaterra. Se entiende entonces los reclamos que hará Marx sobre la situación de estancamiento de su sociedad, así como la abdicación de la burguesía, que sólo se contentaba con creer, en un esfuerzo de auto-convencimiento, que estaban a la altura de las más pujantes sociedades europeas, cuando en realidad estaban muy atrás, tanto en lo económico como en lo social. Obviamente esta es una comparación en la cual “lo burgués” es considerado como la pauta más alta y la más deseable, con lo cual se está afirmando que es la transformación llevada a cabo por la burguesía (en Francia o en Inglaterra, mas no en Alemania) la que representa el auténtico sentido de la Historia. Marx corrige a Hegel en este aspecto, con lo cual demuestra su inclinación por la revolución burguesa como signo del avance de la Historia, en la que precisamente Alemania no fue ni adalid ni actor de importancia.

1.4.3. La reconciliación de lo real y lo racional

La Historia no es sólo la historia del ascenso y caída de las civilizaciones, o de las grandes conquistas de los hombres históricos. Es también el proceso de auto-liberación del Espíritu. ¿Cómo se explica esto? En el paso de la Historia (del Este al Oeste) el Espíritu ha sido educado en la realidad y conciencia de la libertad. En Oriente, solamente un hombre era libre (el déspota). En Grecia y Roma sólo algunos hombres eran libres (los ciudadanos). El mundo germánico, bajo la influencia del Cristianismo, ha llegado a la conclusión que todos los hombres son libres. Este es el camino que ha recorrido el Espíritu para regresar a su sí propio. En otras palabras, no importa que tan poderosos puedan haber sido los imperios orientales su distancia respecto al mundo germánico no es sólo cronológica: son inferiores en función a su menor conciencia de la libertad. En consecuencia, no todos los imperios son iguales. Hay una gradación que no depende de cuán poderosos fueron sino de qué tan conscientes fueron acerca de la libertad. De ahí que la comparación mencionada entre edades de la Historia y del hombre signifique también que los imperios no son equivalentes, por lo que no tiene sentido equiparar a los “infantiles” orientales con los “jóvenes” griegos (y romanos), o a

cualquiera de ellos con los “maduros” pueblos germano-cristianos. Con esto se está afirmando también que el presente es mejor que el pasado, que somos mejores que antes. Se deduce entonces que estamos yendo hacia algo mejor.

Ahora bien, los pueblos germánicos se elevaron a un puesto preferencial en la Historia precisamente por su relación con el cristianismo. ¿En qué consistió el aporte de esta religión?, ¿qué le hizo radicalmente importante? Son dos sus aportes principales. Por un lado, haber conseguido la independencia de la fatalidad. Basta con recordar que en el mundo oriental y clásico (Grecia y Roma) se creía en una fatalidad exterior. De ahí la apelación a los oráculos y a las adivinaciones a la hora de tomar decisiones (lo cual implica que ni siquiera los hombres considerados “libres” lo eran realmente). Por el contrario, según Hegel, el cristianismo había cumplido la misión de liberar al hombre de toda fatalidad, estableciendo la propia personalidad en relación al absoluto. Merced a este principio el mundo germánico (es decir, los europeos cristianos) se colocaban como cima de la Historia del mundo. Por otro lado, haber partido de un Cristo en el cual se realiza algo inusitado (y nunca antes imaginado): el ser Dios (Espíritu verdadero) y hombre a la vez. De ese “hecho” inaudito nació una religión inaudita: el cristianismo. De ahí la postulación que con Cristo “se cumple el tiempo”, y que con él el mundo histórico se convierte en perfecto.

La venida de Cristo quebró la Historia en dos partes. Dicho en otras palabras, en Cristo confluye toda la Historia como en un inmenso nudo. Hay un “antes” de él (es decir, toda la Historia dirigiéndose hacia dicho nudo) y hay un “después” de él (habiéndose alcanzado dicho nudo, y de allí en adelante). De ahí la seguridad del cristianismo para afirmar que Cristo es el eje sobre el cual gira toda la Historia del mundo. Y no se trata de un “antes” y de un “después” accidental, sino esencial. Claro que para aceptar esta visión de la Historia como indudable hay que admitir que la religión cristiana es la portadora de la verdad absoluta. En todo caso, Hegel era consecuente con la teología protestante, pero se permite hacer algunas variaciones puesto que interpreta la religión cristiana en términos de razón especulativa, y la Providencia como la «astucia de la razón».

Pero lo que estaba proponiendo Hegel era ver al mundo y a su Historia con los ojos de la razón, en vez de verlos con los de la fe. Curiosa propuesta para alguien que se sentía

fiel al cristianismo, dado que está proponiendo una visión secular de la Historia: la razón supera a la religión. Por un lado, su exposición de la realización del Espíritu es una secularización de la fe cristiana. Por otro lado, la consumación de la Historia en sí misma es una sustitución de la esperanza cristiana en la “Segunda venida” de Cristo (es decir, el “Juicio final” como la consumación final de la Historia).

Ahora bien, el intento hegeliano de hacer filosófica una historia teológica de por sí, equivalía a dar prioridad a la historia del mundo, es decir, al proceso de autoliberación del Espíritu frente a la realización del reino de Dios. En otras palabras, para no hablar de la voluntad de Dios (y mantenerse haciendo teología), había que encontrar algo equivalente, pero que pudiera explicarse filosóficamente, racionalmente. La idea de la realización de la libertad viene a reemplazar, justamente, a esa voluntad divina. Pero ¿cómo sabía Hegel de antemano la validez y congruencia de tal reemplazo? Seguramente de ahí se desprende la recomendación de ser como el búho de Minerva, de esperar que las cosas sucedan porque en el fondo –mejor dicho, desde el trasfondo teológico– ya se conocían los derroteros históricos. De ahí también el particular afán hegeliano por descubrir en el pasado las realizaciones del Espíritu. Sin embargo, se trata de un afán que mira el pasado de manera interesada puesto que lo examina en pos de las supuestas condiciones que conducen –de manera inevitable– hacia el mundo germánico-cristiano como realización de la razón en la Historia.

* * *

La misma dualidad en el terreno de la Historia (no querer hacer teología, pero acabar haciéndolo) se percibe en la célebre afirmación de la “Filosofía del derecho” (“lo racional es lo efectivamente real, y lo efectivamente real es lo racional”): no busca justificar el presente, pero acaba haciéndolo.

A favor de la no justificación del presente se podría afirmar que, si bien la Idea deviene en existencia, esto no quiere decir que todo lo real sea manifestación “perfecta” de la Idea. Se estaría jugando con el significado de “realidad” (por un lado, como “Realität”, y por otro, como “Wirklichkeit”). Por ejemplo, si consideramos a dos individuos podríamos intuir que detrás de esa apariencia (la “Realität”: “vemos” dos hombres distintos) hay un único creador (la racionalidad detrás de lo efectivamente real,

“Wirklichkeit”). Y si estos individuos constituyeran la totalidad de lo efectivamente real, pues entonces la racionalidad estaría distribuida entre ambos. Pero puede darse el caso que uno de esos hombres sea un monarca, mientras que el otro sea sólo un miserable de la plebe. ¿Cómo afecta esto a la distribución de la racionalidad recién señalada? Ambos constituyen la realidad (Realität) y sin lugar a dudas lo racional se ha hecho real en ambos, pero es claro que en uno de ellos (por supuesto: en el monarca) “hay más razón y más realidad (Wirklichkeit)” que en el otro. Lo racional está en ambos, pero no en la misma medida. Es claro que con una argumentación de este tipo se podría concluir que no se está justificando el presente pero, ¿no se está privilegiando a ciertos individuos sobre otros?, ¿no es eso una forma de justificar el presente?

Por el contrario, asumamos que Hegel no estaba completamente satisfecho con su presente, que, por ejemplo, creía que no bastaba con ser un monarca sino que más importante era llegar a ser un buen monarca, es decir, que no se conformaba con el presente sino que apostaba por una mayor racionalidad de lo efectivamente real. Con esto estaría dejando la puerta abierta hacia el futuro como ámbito de la reconciliación final de lo efectivamente real y lo racional. Siguiendo el ejemplo: quizás Hegel podría admitir que la monarquía es lo superior, y aunque “este” monarca no sea bueno, en el futuro sí podríamos llegar a tener un monarca realmente superior. Dentro de lo conservador (mantener la monarquía) se mantiene optimista frente al futuro (podemos llegar a tener un mejor monarca). Pero de hecho ese optimismo sólo es posible si sostenemos que la Historia nos conduce hacia etapas superiores, es decir, la reconciliación de lo racional y lo efectivamente real, etapa en la que ya no hay diferencias entre lo efectivamente real y la Idea que aquella realidad encarna.

Ahora bien, si las diferencias que observamos (entre las variedades de lo efectivamente real) nos pueden llevar a pensar que la razón está distribuida en todo lo efectivamente real pero no de manera uniforme ¿qué nos lleva a pensar que estamos en camino de una suprema reconciliación de lo efectivamente real con lo racional? La futura reconciliación total de la Idea (desplegada) consigo misma significaría la racionalidad finalmente distribuida (y de igual modo) entre todo lo efectivamente real. Pero ¿cómo se aplicaría esto a los hombres?, ¿significa no más monarcas y subordinados, todos iguales en el sentido de igualmente imbuidos en una racionalidad equivalente? Esta reconciliación, que es el fin de la Historia, coincide con el máximo de racionalidad

distribuida entre todo lo efectivamente real. No queda más que pensar que el día del “Juicio final” encontrará a todos los hombres en el máximo de su racionalidad (en el reino del Espíritu absoluto: arte, religión, Filosofía, pero sobre todo: libertad), coincidente con el máximo despliegue de la razón en todo lo efectivamente real. Por lo tanto no queda más que ser optimista, plenamente optimista, con respecto al futuro, y esperar la reconciliación entre lo efectivamente real y lo racional.

* * *

¿No era altamente probable que alguien buscara reemplazar ese “Juicio final” por algo equivalente? Convencido, al igual que Hegel, que el presente es mejor que el pasado, que nosotros mismos somos mejores que los hombres del pasado, y que vamos hacia algo mejor en el futuro (de reconciliación entre lo efectivamente real y lo racional), que incluso seremos mejores seres humanos en el futuro (plenos de racionalidad y libertad), Marx postuló a la sociedad comunista como el reino de la libertad.

Pero, ¿somos mejores seres humanos que los del pasado?, ¿en qué sentido?, ¿por tener más conocimientos y tecnología que antes? Entonces, ¿en qué se diferencian las masacres de los emperadores orientales o romanos con la destrucción causada por una bomba atómica? Y, por otro lado, ¿por qué creer que hay una sola Historia de la humanidad?, ¿por qué creer que esa Historia desemboca en un futuro mejor? El capitalismo puede ser una etapa de la Historia pero ¿por qué creer que el siguiente paso de la humanidad habrá de ser mejor que los anteriores?

Como veremos a continuación, Marx tomó y conservó muchas premisas y creencias hegelianas (sobre todo el sentido de una Historia de reconciliación futura) para así poder construir su ideología comunista.

Conclusiones parciales

1) El método hegeliano del saber especulativo propone que se puede conocer la realidad, más allá de lo que indique el entendimiento (Verstand), por la razón (Vernunft).

2) Hegel emplea “realidad” en dos sentidos: como “mera realidad” (Realität) de los hechos empíricos, y como lo “efectivamente real” (Wirklichkeit), es decir, como lo verdaderamente real, como la necesidad (Notwendigkeit) inmanente a la cosa misma. Así, los seres históricos (familia, sociedad civil, Estado) son efectivamente reales. Además, sólo las realidades verdaderas son racionales.

3) La “racionalidad” también es empleada en dos sentidos: en un sentido básico se equipara con el entendimiento, el cual se caracteriza por abstraer y fijar. En un sentido más elevado y verdadero, se equipara con la razón, quien capta la dialéctica que el entendimiento había fijado. Sólo lo racional comprende lo efectivamente real (Wirklichkeit), y sólo lo efectivamente real es racional. Conocer la realidad es comprender su racionalidad.

4) Para Hegel, todas las ideas y todas las cosas son contradictorias en sí mismas. La razón puede concebir a la realidad como contradictoria. El Concepto es un movimiento dialéctico (unidad, oposición y reunificación de sus extremos internos: universalidad y particularidad). El despliegue conceptual tiene tres momentos: la inmediatez (unidad indiferenciada), la reflexión (contradicción, desgarramiento y diferenciación interna de la unidad anterior), la vuelta hacia sí o superación (Aufhebung, reconciliación de la universalidad y la particularidad escindidas). Todo progresa de modo dialéctico, por contradicciones que se resuelvan en síntesis, de las que surgen nuevas contradicciones.

5) El sistema hegeliano corresponde a un despliegue auspiciado por la idea de libertad entendida como autodeterminación. Primero, la Idea es idea pura, fundamento de toda existencia natural y espiritual. Luego, saliendo de sí misma para manifestarse como naturaleza en el espacio y el tiempo, es idea exteriorizada. Finalmente, es la idea que

retorna a sí misma después de esta alienación, y deviene así Espíritu real, pensamiento consciente de sí. Por eso el sistema tiene tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu.

6) La Filosofía del Espíritu no se limitó a la psicología de la vida interior (Espíritu subjetivo). Abarca también sus producciones exteriores (Espíritu objetivo), obras de las sociedades humanas: la Historia, el derecho, las costumbres, y también las manifestaciones más elevadas en las que el Espíritu se encuentra verdaderamente a sí mismo: el arte, la religión y la Filosofía (el Espíritu absoluto).

7) Para la conciencia filosófica de lo que se trata es de pensar o descubrir lo que hay de racional en la realidad (como “Wirklichkeit”, no como “Realität”). Al afirmar Hegel que «lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real eso es racional», trata de demostrar que ambos lados de la ecuación son igualmente desenvolvimientos del Espíritu y por ende equivalentes. En todas las épocas se manifiesta la razón y el mismo despliegue conceptual (unidad, contradicción, reconciliación). Cada época tiene una racionalidad que debe ser descubierta como parte del proceso de autoliberación del Espíritu.

8) La Idea no se muestra de golpe en la Historia. La Historia está abierta al futuro, porque va en pos de la última manifestación del Espíritu, de la más perfecta interrelación entre lo racional y lo efectivamente real. Por eso los tres momentos del Espíritu objetivo incluyen el derrotero de la realización efectiva de la libertad: derecho abstracto (propiedad, contrato, castigo), moralidad y eticidad (familia, sociedad civil y Estado). En la eticidad la libertad deviene «mundo existente y naturaleza de la autoconciencia».

9) El Estado es un todo concreto, un organismo colectivo. Integrándose conscientemente al Estado es como el hombre alcanza la verdadera libertad. El Estado es la realización de la libertad (es decir, en el Estado la libertad se hace efectivamente real), es el Espíritu presente en el mundo, es Dios mismo en el mundo.

10) La Historia ocupa un puesto superior al Estado. Es la unificación de pueblos y Estados que se convierten, sin darse cuenta, en parte del proceso de realización del

Espíritu universal. La Historia es la historia del Espíritu en su proceso de «retorno a sí de su enajenación». El Espíritu se reencuentra porque quiere hacerlo (libertad) y porque tiene los medios para hacerlo (autoconciencia). Ese retorno se expresa geográfica y antropológicamente mediante un desplazamiento del Espíritu por diversas épocas a través de ciertos pueblos y Estados: imperios orientales, griegos y romanos, germanos-cristianos. Pero no todos los pueblos pueden realizar «la autoconciencia del Espíritu universal» y elevarse (sólo una vez) al rango de «pueblo *dominante* en la historia universal».

11) La Historia que narran estos pueblos dominantes es la de la mayor realización de la libertad, por ende, de mayor acercamiento a la realización del Espíritu. Vista con los “ojos de la razón”, la Historia del mundo tiene un aspecto “razonable”: el camino recorrido indica que Europa es la meta de la Historia, y se destaca Alemania como el mejor heredero del Espíritu.

12) Los pueblos germánicos tienen un puesto preferencial en la Historia por su relación con el cristianismo. El cristianismo liberó al hombre de toda fatalidad. En Cristo se realiza algo inusitado (nunca antes imaginado): ser Dios (Espíritu verdadero) y hombre a la vez. Con Cristo “se cumple el tiempo”. Con él el mundo histórico se convierte en perfecto. Su venida quebró la Historia en dos partes. Es el eje sobre el cual gira toda la Historia del mundo. La realización del Espíritu es la consumación de la Historia en sí misma, es la “Segunda venida” de Cristo. Vamos hacia un futuro de plenitud de racionalidad y libertad, de reconciliación entre lo efectivamente real y lo racional.

Capítulo 2.- Marx y la construcción del comunismo

Marx (*1818-†1883) y Engels (*1820-†1895), nacieron en Renania (Tréveris y Barmen, respectivamente). Los renanos sufrieron la ocupación francesa por casi veinte años (entre 1795 y 1814), pero se beneficiaron con las reformas administrativas, políticas y sociales traídas por las huestes napoleónicas. Esto significó un salto (temporal) del régimen feudal al Estado moderno burgués, y una transformación profunda del régimen económico que se favoreció, durante esos años, del mercado francés y de la protección contra la competencia inglesa.

Luego de la caída de Napoleón –y recuperadas las tierras invadidas–, la reacción prusiana, parte del movimiento contrarrevolucionario de la Santa Alianza, se esforzó por reprimir los movimientos liberales y restablecer el antiguo régimen absolutista y feudal, se incrementó la severidad en la persecución política, se disolvieron las asociaciones de estudiantes, se controló estrictamente a las universidades y la prensa fue sometida a una severa censura. Las medidas de represión y la política conservadora del extenso reinado de Federico Guillermo III no encontraron oposición seria en la burguesía liberal recién formada. Sin embargo el conflicto ya estaba introducido y se expresaba ideológicamente en la lucha entre las concepciones liberales –inspiradas por la Revolución francesa– y las concepciones conservadoras que justificaban el feudalismo y el absolutismo.

El movimiento liberal en Alemania tuvo muchos matices, básicamente en función al desenvolvimiento político francés. Entre 1789 y 1795 el estallido de la Revolución francesa provocó mucho entusiasmo y la aparición de liberales en Prusia. Si bien la época del Terror hizo cambiar de opinión a muchos (entre ellos a Hegel), el entusiasmo por lo moderno fue nuevamente encendido por la acción de Napoleón. La ocupación francesa tuvo doble consecuencia. Por un lado, alentó la radicalización de ciertos grupos liberales que, al verse favorecidos económica, social y políticamente, apoyaron la desaparición de la monarquía. Por otro lado, incitó la aparición de un movimiento nacionalista y francófono, encabezado sobre todo por estudiantes, que si bien rechazaban la ocupación, no buscaban solamente el retorno de los terrenos invadidos

sino que aspiraban además a una modernización de la situación política vigente.

Entre 1815 y 1848, tras la derrota de Napoleón, y a diferencia del anterior movimiento estudiantil, el nuevo liberalismo retomó su vinculación con el movimiento francés pero también comenzaba a hacer notar su influencia el socialismo francés. Así, por ejemplo, en el período de 1832-1835 apareció el movimiento “Joven Alemania”, encabezado por Heine¹¹, con una peculiar combinación de liberalismo con socialismo.

Como era de esperar, cada manifestación anti-monárquica era combatida por el gobierno prusiano. Ni siquiera luego de la revolución de 1848-1849, a pesar del progreso económico alcanzado, la burguesía liberal pudo derrotar a la monarquía y obtener el control político. Recién años después, con la victoria de Bismarck, pudieron contar con un aliado económico en el gobierno, pero que también se opuso tajantemente a concederles el poder político.

Paralelamente a estos movimientos liberales surgió uno inspirado en Kant, que reivindicaba –sobre la base de la autonomía de la personal moral– el derecho de todas las personas a participar en el gobierno. Era un liberalismo que reconocía la legitimidad de la monarquía pero exigía que fuera constitucional y parlamentaria.

* * *

Marx provenía de una familia judía. Nació y creció en un ambiente muy estimulante lleno de influencias literarias y políticas. Al menos hasta los 23 años podemos contar cuatro grandes influencias en su formación intelectual: el romanticismo (gracias al impulso literario de Ludwig von Westphalen, conservador, consejero gubernamental y futuro suegro), el liberalismo (propio de la época, por ser renano y por el activismo político de su padre), el liberalismo con influencias socialistas (por el influjo literario de la “Joven Alemania”) y el hegelianismo de izquierda (merced a su paso por la

¹¹ Heine rompió con los románticos y sus tendencias conservadoras. Cercano a las ideas del socialista francés Saint-Simón, no se conformaba con criticar al absolutismo, sino que se manifestaba contra cualquier oposición al desarrollo “libre y armonioso” de la vida humana aunando así, en sus obras, liberalismo y socialismo. “Libertad” y “Armonía” fueron sus principios fundamentales. Además, creía que la Filosofía alemana moderna (Kant, Fichte, Hegel) había realizado una obra semejante a la Revolución francesa pues los alemanes habían hecho “en la teoría” lo que los franceses habían hecho “en la práctica”.

Universidad de Berlín y a su incorporación al “Club de los Doctores”, dirigido por Bruno Bauer, Feuerbach y Ruge).

2.1. Escritos de juventud

Este período va desde la culminación del Bachillerato (agosto/1835) hasta finales de 1841. Incluye el paso por las universidades de Bonn (setiembre/1835-setiembre/1836) y de Berlín (octubre/1836-marzo/1841). Su final coincide con la lectura de “La esencia del cristianismo” de Feuerbach, realizada a principios de 1842. El texto más representativo de este período es su “Tesis doctoral” que, aunque no se ha conservado completa, nos permite observar claramente las raigambres hegelianas de Marx.

Estudiando en Berlín, Marx se convirtió en hegeliano de izquierda. Además de sus cursos de derecho asistió a clases de Filosofía, historia e historia del arte. Al morir su padre (mayo/1838), abandonó sus estudios de derecho para concentrarse en la Filosofía. Durante los años 1839-1841 trabajó –con el apoyo de Bauer– en su “Tesis doctoral”, titulada «Diferencia entre la Filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza». Se trató de un trabajo fundado en principios hegelianos. Las notas al capítulo cuarto –lamentablemente perdido– de la primera parte de la tesis son especialmente relevantes por sus afirmaciones sobre la función de la Filosofía y sobre el «partido *liberal*» en oposición a la «Filosofía positiva», en clara alusión a la rivalidad entre la izquierda hegeliana y los anti-hegelianos de la época.

La tesis fue presentada en julio de 1841 en la Universidad de Jena¹². Marx consiguió el grado de Doctor pero, al ser Bauer expulsado de la Facultad de Teología, sus posibilidades académicas se truncaron, lo que alteró radicalmente todas sus expectativas de vida. Como sabemos, la siguiente ocupación de Marx fue la de periodista. No es casual su actitud beligerante cuando empezó a trabajar en abril de 1842 –primero como

¹² La elección de tal universidad tuvo, seguramente, dos motivos. En primer lugar, a la oposición de Marx a la nueva corriente anti-hegeliana en Berlín, puesto que una vez que Federico Guillermo IV ascendió al trono de Prusia (junio-1840) fue Schelling –y ya no Hegel– el filósofo protegido por el emperador. En segundo lugar, al deseo de obtener cuanto antes su título, dadas las posibilidades de obtener una cátedra de Filosofía en Bonn, tal como lo tenía acordado con su mentor Bruno Bauer, compañero de la izquierda y director de su tesis. Bauer fue una influencia muy importante para Marx. Creía en el “criticismo”, es decir, en realizar una “revolución teórica” a través de la “crítica”, que luego sería seguida por una “revolución práctica”. La amistad entre Marx y Bruno Bauer no duró mucho más luego de presentada la tesis, pues al cabo de algunos años ambos se convirtieron en enemigos irreconciliables.

redactor y luego como director– en la “Gaceta Renana”, órgano de los liberales renanos. Ahí comenzó a desarrollarse en él una animadversión creciente contra el gobierno prusiano, lo que significó, al menos en estos años, militar en las filas del liberalismo y hacerse partícipe de las luchas de la burguesía alemana, desde una óptica hegeliana.

* * *

La “Tesis doctoral” es testimonio del hegelianismo de Marx. Aunque trata sobre la importancia histórica de las filosofías de los epígonos, la comparación entre Demócrito y Epicuro se enmarca dentro del contexto de la presunta falta de adecuación de la mera generalización empírica (Realität) frente a la comprensión y desarrollo especulativos del “concepto” considerado como principio activo de la realidad (Wirklichkeit). De un lado estaba Demócrito, que consideraba al átomo como un mero existente, y de otro lado estaba Epicuro, que lo consideraba como un concepto absoluto, con contradicciones aparentes pero que alcanzaban una reconciliación última.

«Por tanto, en *Epicuro la atomística*, con todas sus contradicciones, como la ciencia de la naturaleza de la autoconciencia, que es principio absoluto bajo la forma de la singularidad abstracta, se lleva adelante y hasta su término, hasta su última consecuencia, que es su disolución y sus antítesis consciente frente a lo general» (EJ; 53-54)

«Por el contrario, para *Demócrito*, el átomo es solamente la *expresión general-objetiva de la investigación empírica de la naturaleza en general*. El átomo, para él, es, por tanto, una categoría pura y abstracta, una hipótesis, resultado de la experiencia, y no su principio energético y que, por consiguiente, permanece también sin realización, ya que la investigación real de la naturaleza no se ve en adelante determinada por el»¹³ (EJ; 54)

Como observamos, Marx es fiel a Hegel y diferencia bien los dos sentidos de “realidad” (como “Realität”, tal como lo usa Demócrito, y como “Wirklichkeit”, tal como lo usa Epicuro, que por lo tanto será más acertado que su oponente). También aquí –al igual que en Hegel– “abstracto” significa “unilateral”, es decir, algo visto desde un punto de vista específico, pero inadecuado, que falla en revelar “el todo” lógicamente pertinente. Marx intenta demostrar que la Filosofía de la naturaleza de Demócrito resultaba inadecuada por considerar al átomo como categoría abstracta. Por el contrario, Epicuro

¹³ Dem *Demokrit* dagegen ist das *Atom* nur der *allgemein objective Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt*. Das Atom bleibt ihm daher reine und abstrakte Kategorie, eine Hypothese, die das Resultat der Erfahrung, nicht ihr energisches Prinzip ist, die daher ebensowohl ohne Realisierung bleibt, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt wird.
[Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 85. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 134 (vgl. MEW Bd. 40, S. 305)]

sí había podido resolver las contradicciones sobre la verdad (a diferencia de Demócrito que ofrecía dos explicaciones sobre la misma) y sobre el átomo, puesto que había desarrollado su concepto de manera especulativa, encontrando la necesaria síntesis lógica, en vez de encerrarse en los laberintos de la ciencia empírica. Aceptar, precisamente, que la contradicción es real, es la base de la dialéctica hegeliana, mientras que detenerse frente a ella es típico del entendimiento (Verstand). Y aquí Marx alaba a Epicuro por no detenerse ante las contradicciones, es decir, por ser un pensador dialéctico.

Así pues, esta discusión sobre Demócrito y Epicuro, es resuelta por Marx tal como lo haría un hegeliano: identificando al átomo con la autoconciencia resolvía las contradicciones que amenazaban la teoría de Epicuro (los problemas del peso, forma y tamaño del átomo, o de la atracción y repulsión entre los átomos).

También es importante descubrir que en las notas al perdido capítulo cuarto, Marx busca las razones por las cuales los discípulos de Hegel se encuentran divididos en bandos irreconciliables. El problema es considerado desde dos puntos de vista: un modo objetivo y otro subjetivo. El lado objetivo está relacionado con la Filosofía y su relación con el mundo. Observemos, previamente, la primera referencia al concepto de praxis (Praxis) –que no es equivalente a práctica (Praktisch)–, mucho tiempo antes que se usara en las “Tesis sobre Feuerbach”.

«Es una ley psicológica el que el Espíritu teórico, cuando se hace libre, se convierta en energía práctica, saliendo del reino de las sombras de Amentes [la diosa Demencia] como *voluntad*, para volverse contra la realidad secular, existente sin él»¹⁴ (EJ; 60)

«Pero la *praxis* de la Filosofía es de por sí *teórica*. Es la *crítica* la que tiene que medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad [Wirklichkeit] específica de la idea. Sin embargo, esta *realización inmediata* de la Filosofía entraña, en su médula más esencial, una serie de contradicciones, y esta esencia se plasma y pone su impronta en el fenómeno»¹⁵ (EJ; 60)

¹⁴ Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt.
[Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 93. digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 142 (vgl. MEW Bd. 40, S. 326)]

¹⁵ Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die eizelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung und prägt ihr sein Siegel auf.
[Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 94. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 143 (vgl. MEW Bd. 40, S. 326-328)]

«Al volverse la Filosofía, como voluntad, contra el mundo fenoménico, el sistema desciende a una totalidad abstracta, es decir se convierte en un aspecto del mundo, al que se enfrenta otro. Su relación con el mundo es una relación de reflexión. Al infundirse en ella el impulso de realizarse, entra en tensión con todo. Se rompe la autarquía y la cerrazón interiores»¹⁶(EJ; 60)

Esa ruptura de la autarquía se produjo, efectivamente, con la muerte de Hegel, a quien sus discípulos no lograron alcanzar ni en reflexión ni en comprensión.

«Lo que antes era luz interior se convierte, ahora, en llama devoradora proyectada hacia fuera. Por donde se llega a la consecuencia de que la filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la Filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida, de que lo que combate hacia el exterior es su propio defecto interior, de que es precisamente en la lucha donde ella misma se causa daño, de que, a la inversa, combate este daño y de que sólo llega a superarlo al caer en él. Lo que a ella se enfrenta y lo que combate es siempre lo mismo, lo que ella misma es, aunque en factores invertidos» (EJ; 60)

Esta brillante interpretación de la dialéctica indica que a Marx no sólo le importaba descubrir la causa del rompimiento entre los hegelianos –separación muy común entre los discípulos o epígonos de un gran filósofo–, sino también dirimir cuál de los dos bandos rivales estaba más cercano a la verdad. La explicación sigue moviéndose dentro de los parámetros hegelianos: empleando la dialéctica Marx busca la respuesta para el problema señalado. Pero no basta referirse a la filosofía de Hegel, también hay que considerar el lado subjetivo, el de los individuos reales que siguen al maestro.

«Éste es uno de los lados, si consideramos el problema de un modo *puramente objetivo*, como la realización inmediata de la Filosofía. Pero tiene también un lado *subjetivo*, que no es más que otra forma de ello. Este lado es la *relación del sistema filosófico* que se trata de realizar con *sus exponentes espirituales*, con las autoconciencias singulares en que se manifiesta su progreso»¹⁷ (EJ; 61)

Marx, como hegeliano de izquierda, sería precisamente una de esas «autoconciencias singulares» en las cuales se trata de realizar el sistema hegeliano, para manifestar en él

¹⁶ Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistet mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen.

[Marx; Differenz der demokritischen und epiureischen Naturphilosophie, S.94. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S.143 (vgl. MEW Bd. 40, S. 328)]

¹⁷ Dies ist die eine Seite, wenn wir die Sache *rein objektiv* als unmittelbare Realisierung der Philosophie betrachte. Allein sie hat, was nu reine andere Form davon ist, auch eine *subjective* Seite. Dies ist *das Verhältnis des philosophischen Systems*, das verwirklicht wird, *zu seinen geistigen Trägern*, zu den einzelnen. Selbstbewußtsein, an denen ihr Fortschritt erscheint.

[Marx; Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 95. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S.144 (vgl. MEW Bd. 40, S. 328)]

su progreso. Pero Marx no sólo quiere ser un continuador de Hegel: quiere ser como él.

«De la relación en que la realización de la Filosofía se enfrenta al mundo, se deduce que estas autoconciencias singulares plantean siempre *un postulado dual*, uno de cuyos lados se vuelve contra el mundo y el otro contra la Filosofía misma»¹⁸ (EJ; 61)

Que la filosofía sufra al abocarse al mundo («mundanización de la Filosofía») aunque en este proceso el mundo se beneficie («filosofización del mundo»), que su realización sea al mismo tiempo su pérdida, que en su batalla se haga daño a sí misma, significa que también para el filósofo hay un sufrimiento, una pérdida, una batalla.

Ser filósofo significa llevar la batalla de la Filosofía dentro de sí. Se entiende entonces por qué la forma de vivir la Filosofía del verdadero filósofo no se parece en nada a la forma en que los discípulos puedan vivir la Filosofía. Digamos que el filósofo mira a través de sus ojos, mientras que los discípulos intentan mirar a través de los ojos del maestro. Esto marca una enorme diferencia.

Por eso los discípulos no van a poder entender completamente al maestro, porque no enfrentan la vida como lo hizo él, ni tampoco van a poder ser filósofos, porque relegan su entendimiento al que pudo haber dejado el maestro. Además ¿quién nos asegura que realmente entiendan al maestro y que, por el contrario, no estén distorsionando sus enseñanzas? Están doblemente alejados de la realidad. En su afán de ser discípulos han perdido lo más preciado: ser verdaderos filósofos, como lo fue Hegel.

«En efecto, lo que en la realidad se manifiesta como una relación invertida en sí misma, aparece en esas autoconciencias como un doble postulado y una doble conducta contradictorias dentro de sí. Su liberación del mundo de la filosofía es, al mismo tiempo, su propia emancipación de la filosofía que las encadenaba como un sistema determinado. Puesto que ellas mismas sólo se comprendían en la acción y en la energía directa del desarrollo y, por tanto, teóricamente, aún no han trascendido de aquel sistema, sólo perciben la contradicción con la igualdad plástica del sistema consigo mismo e ignoran que, al volverse contra él, no hacen más que realizar sus momentos singulares» (EJ; 61)

Esta explicación, aparentemente tan alejada del señalamiento de personajes concretos, no lo es tal. En lo que sigue, el «partido *liberal*» es una clara indicación a la izquierda

¹⁸ Es ergibt sich aus dem Verhältnis, was in der Realisierung der Philosophie selbst der Welt gegenüberliegt, daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer eine *zweischemeidige Forderung* haben, deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. [Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 95. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 144 (vgl. MEW Bd. 40, S. 328)]

hegeliana. Por el contrario, la mención a la «filosofía positiva» es un directo ataque a la derecha hegeliana.

«Por último, esta duplicación de la autoconciencia filosófica se manifiesta como una doble tendencia extrema y contrapuesta; de una parte, lo que en términos generales llamaremos el partido *liberal*, el concepto y el principio de la Filosofía, y, de otra, su *no-concepto*, que retiene el momento de la realidad [Realität] como determinación fundamental. Esta segunda tendencia es la *filosofía positiva*»¹⁹ (EJ; 61)

Claramente las simpatías de Marx están del lado del partido liberal, del partido del concepto (“Begriff”, el eje fundamental de la Filosofía hegeliana), es decir, la izquierda hegeliana. Los adversarios, por el contrario, son tratados de manera durísima puesto que se les indica como la tendencia del no-concepto (Nichtbegriff), afincados en la mera realidad (Realität). En otras palabras, Marx estaba afirmando que esta tendencia era insignificante.

«La primera de estas dos tendencias se distingue por la crítica, es decir, precisamente por el exteriorizarse de la Filosofía; la segunda, por el intento de filosofar, o sea por el interiorizarse de la Filosofía, ya que sabe que el defecto es immanente a la Filosofía misma, al paso que la primera lo considera como defecto del mundo, que es necesario superar filosóficamente» (EJ; 61)

Los miembros de la derecha hegeliana –el partido del no-concepto, de la filosofía positiva– se han quedado enredados en el sistema hegeliano, lo han santificado y han olvidado la realidad (Wirklichkeit) y su dialéctica. Para ellos, no es la Filosofía la que debe superarse, sino el mundo el que debe acomodarse al sistema filosófico tal cual quedó. Marx, por el contrario, quiere retomar la savia viva que alimentó al propio Hegel. Quiere ser un verdadero filósofo que, armado de la crítica, supere (dialécticamente) al maestro.

«Cada uno de estos dos partidos hace precisamente lo que el otro quiere hacer, sin poder hacerlo. Pero el primero es, en general, consciente de la contradicción interna del principio y de su finalidad. El segundo se manifiesta en cuanto tal la inversión, la locura, por así decirlo. En cuanto al contenido, sólo logra progresos reales la tendencia liberal, por ser la tendencia del concepto, mientras que la filosofía positiva sólo es capaz de llegar a postulados y orientaciones cuya forma contradice su significación»²⁰(EJ; 61)

¹⁹ Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins al seine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die *liberale* Partei, wie wir sie im allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren *Nichtbegriff*, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die *positive Philosophie*. [Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 96. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 145 (vgl. MEW Bd. 40, S. 328)]

²⁰ Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste aber ist sich bei ihrem inneren Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewußt und ihres Zweckes. In der zweiten erscheint die Verkehtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die

Pero ¿cómo se puede superar a Hegel? La analogía entre las escuelas (epicúrea, estoica, escéptica) que siguieron a Platón y a Aristóteles, y los sucesores de Hegel (sean de izquierda o de derecha), conduce al problema de cómo establecer una nueva filosofía. Sin duda el intento pasa por «vivir en consonancia con una filosofía total» y considerar a la dialéctica «como la más alta categoría del espíritu consciente de sí mismo». Esas dos condiciones son claves para una definitiva ruptura con la tradición filosófica existente.

«Quien no penetra en esta necesidad histórica tiene, consecuentemente que negar que pueda haber todavía hombres capaces de vivir en consonancia con una Filosofía total, o considerar la dialéctica de la medida en cuanto tal como la más alta categoría del Espíritu consciente de sí mismo y ahí afirmar, con algunos hegelianos desorientados que la *mediocridad* es la manifestación normal del Espíritu absoluto; pero una mediocridad que se hace pasar por la manifestación normal del Espíritu absoluto ha caído ya en lo desmedido, en una pretensión desmesurada. Sin partir de esta necesidad, no podría comprenderse cómo después de Aristóteles pudieron salir a la luz un Zenón, un Epicuro e incluso un Sexto Empírico, y cómo después de Hegel pueden aparecer en escena todos esos ensayos pobres y en su mayoría sin fundamento de los filósofos modernos» (EJ; 131)

«Los espíritus mediocres conciben, en tales épocas, una idea inversa a la de los estrategas de cuerpo entero. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, dispersándolas, concluyendo un tratado un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temístocles cuando, amenazada Atenas por la destrucción, movió a los atenienses a abandonar la ciudad, para crear una nueva Atenas en el mar, en otro elemento» (EJ; 131)

Es claro que Marx era un hegeliano pero que, a diferencia de los otros seguidores, buscaba ser el nuevo portavoz de la Filosofía. De ahí la aceptación de las condiciones señaladas (vivir una filosofía total, mantenerse en la dialéctica).

2.2. Crítica a Hegel por influencia de Feuerbach (marzo/1842-1844)

Un período intermedio en la vida y en la producción intelectual de Marx se registró desde principios de 1842 hasta marzo de 1844, es decir, desde la primera lectura de Feuerbach hasta antes de la redacción de los “Manuscritos económico-filosóficos”.

Este período corre paralelo a las grandes publicaciones de Feuerbach: “La esencia del

liberale Partei, weil die Partei des Begriffes, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeuung widerspricht, zu bringen imstande ist.

[Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S.96. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 145 (vgl. MEW Bd. 40, S. 330)]

cristianismo” (1841), “Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía” (1842), “Principios de la Filosofía del futuro” (1843) y “La esencia de la fe según Lutero” (1844).

Marx leyó “La esencia del cristianismo” a principios de 1842, a pocos meses de su publicación, causándole un gran impacto. Luego escribió dos artículos (enero y febrero/1842) que fueron publicados recién un año después en la revista “Anécdota”, dirigida por Ruge. Uno de los artículos trataba sobre Feuerbach y el otro sobre la situación de la prensa y la censura en Prusia. En abril de 1842 se incorporó como periodista a la “Gaceta Renana”, periódico diario de la burguesía renana que había iniciado actividades pocos meses antes, y del cual Marx llegó a ser su Director (desde octubre/1842 hasta marzo/1843), hasta que el periódico fue cerrado por disposición de la censura del gobierno prusiano.

De marzo a setiembre de 1843 trabajó con Ruge para la publicación de otra revista, para lo cual solicitó el apoyo de Feuerbach así como de otros intelectuales. Sin embargo ya estaba bajo los ojos de censura: fue expulsado a París en octubre, no por socialista ni por comunista, sino por ser un crítico liberal radical. En Francia publicó con Ruge la revista “Anales Franco-alemanes”, del cual se publicó sólo el primer número doble (febrero-1844). Ahí aparecieron los artículos “En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción” (escrito a fines de 1843 y comienzos de 1844), “La cuestión judía” y “Cartas cruzadas en 1843” (entre Marx, Ruge y Bakunin). Luego de estos escritos las posiciones de Marx se tornaron cada vez más radicales.

En este período intermedio observamos que Marx aceptó la crítica que hizo Feuerbach contra la forma en que Hegel había pensado la realidad. Según Feuerbach, la filosofía especulativa había realizado una inversión en la relación sujeto-objeto: el hombre no era el sujeto sino que el sujeto era lo real, es decir, la creación de Dios. Lo que había pretendido Hegel era, según la crítica de Feuerbach, colocar a Dios como el sujeto, y al mundo por Él creado como predicado. Frente a esto el hombre era sólo un predicado y como Dios era la razón suprema y era lo real mismo, entonces parecía justificado decir que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”, aunque en el fondo sólo se estuviera afirmando una tautología (Dios es dios). Contra esto se levantó Feuerbach, y Marx lo siguió. Sin embargo, en 1845, luego de “La Sagrada Familia”, Marx se

reafirmará –en contra de Feuerbach– en las premisas extraídas de Hegel, reafirmandose en un sentido de la Historia marcado por la creencia en la unidad de lo racional con lo efectivamente real.

Si bien el artículo “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach”, aparecido en “Anécdota”, denotaba ya la lectura (y defensa) de Feuerbach, fueron los debates sobre la censura de prensa los que hicieron destacar a Marx como crítico de la realidad existente. A principios de 1842 el rey prusiano había emitido un reglamento sobre la censura que parecía atenuar el amordazamiento de la prensa. Marx analizó el contenido del decreto del gobierno en el artículo “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”. Llegó a la conclusión que «la verdadera *cura radical* de la censura sería su *supresión*, pues se trata de una institución mala, y las instituciones tienen mayor fuerza que los individuos»²¹ (EJ; 169). La censura era un mal en todos sus aspectos, y si la maldad estaba «sancionada» o autorizada para el censor (para el «crítico al servicio del gobierno»), eso no podía servir como excusa para la continuación del ejercicio de la censura. No cabía hacer un mal para obrar un bien. Mucho menos hacer un mal desde las alturas del propio Estado.

«Lo que es malo de por sí, siguen siendo malo quien quiera que sea el portador de esta maldad, ya se trate de un crítico privado o de un crítico al servicio del gobierno, con la diferencia de que en el segundo caso la maldad aparece sancionada y es considerada desde arriba como una necesidad para que lo bueno se obre desde abajo» (EJ; 161)

Sin embargo, observemos que la crítica parte desde el punto de vista de un “Estado ético”, para el cual sería una aberración llevar a cabo acciones malas como la censura.

* * *

Trabajando ya como periodista en la “Gaceta Renana”, continuó este tema con una serie de artículos sobre la libertad de prensa (“Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”) publicados desde el 5 hasta el 19 de mayo de

²¹ Die eigentliche *Radikalkur* der wäre ihre *Abschffung*; denn das Institut ist schlecht, und die Institutionen sind mächtiger als die Menschen.
[Marx: Bemerkungen über die neue preußische Zensurinstruktion, S. 46. Digitale Bibliothek Band 11: Marx-Engels, S. 9816 (vgl. MEW Bd. 1, S. 25)]

1842.

«[...] que la ley de prensa es un derecho y la ley de la censura un desafuero. Pero la misma censura confiesa que no es un fin en sí, que no es de por sí algo bueno, sino que responde al principio según el cual “el fin santifica los medios”. Ahora bien, un fin que requiere medios reprobables no puede ser un fin bueno» (EJ; 202)

En efecto, un “Estado ético” está totalmente distante de los principios maquiavélicos. Por otro lado, la distinción positiva que hace Marx entre el bien (la libertad de prensa) y el mal (la censura) se deriva de la distinción entre la libertad (como autodeterminación) y la dependencia.

«Desde el punto de vista de la Idea, es evidente que la libertad de prensa ostenta un derecho muy superior al de la censura, ya que es por sí misma una forma de la Idea, de la libertad [Freiheit], un bien positivo, mientras que la censura es una forma de la falta de libertad, de su negación, la polémica de la concepción del mundo [Weltanschauung] de la apariencia contra la concepción del mundo de la esencia, una naturaleza puramente negativa» (EJ; 193)

Existe, pues, una identificación entre la libertad con el bien, como Marx subraya. La prensa censurada es mala aunque de buenos frutos, mientras la prensa libre es buena aunque de productos malos. Libertad, autodeterminación y bien se identifican plenamente.

«La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad [...] Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros» (EJ; 194)

Esta actitud de defensa radical del hombre libre y autodeterminado en contra de un represivo estado policiaco prusiano lo condujo –hacia el final del período con la “Gaceta renana”–, hacia el socialismo puesto que, luego de la experiencia en la lucha contra la censura, se hizo evidente para Marx que el Estado prusiano tenía un carácter irracional, y que la burocracia era mezquina y limitada. Por eso Marx escribió (en carta a Ruge de enero/1843, dos meses antes de la prohibición de “Gaceta renana”) que ya estaba cansado de todas las concesiones realizadas para que el periódico siga circulando.

«Seguramente sabe usted ya que la *Gac[eta] Ren[ana]* ha sido prohibida, ha terminado, ha sido condenada a muerte [...] Para mí, esto de ahora, no es más que una consecuencia lógica; veo en la prohibición de la *Gaceta Renana* un *avance* de la conciencia política, y ello es lo que me mueve a dimitir. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso a favor de la libertad y luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estaba ya harto de tanta hipocresía,

de tanta necesidad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espino, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiera devuelto la libertad [...] En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí se adultera uno» (EJ; 690-691)

Marx quedó profundamente desilusionado de la burguesía liberal renana, no sólo por su falta de apoyo frente a la prohibición de la “Gaceta renana”, sino también por la actitud conciliadora de los accionistas del periódico con el Estado prusiano. Por eso renunció a la dirección antes de la ejecución de su prohibición. La burguesía alemana le había demostrado que no estaba a la altura de un papel revolucionario, como sí lo había estado la burguesía francesa. ¿Quién podía, entonces, emancipar a Alemania? Para Bauer, la crítica; para Ruge, nadie; Marx se aferraba a un Estado ético que la monarquía parecía olvidar y los liberales no sabían conquistar.

En estos años, Marx seguía creyendo que la teoría era la mejor práctica y, como Hegel, sus reflexiones giraban en torno a la libertad y la racionalidad. Estaba lejos de ser un socialista, pero sí era un crítico radical del Estado prusiano. Pensaba que el Estado ético llegaría como resultado del florecimiento del Espíritu humano racional y universal en la historia a través de la Filosofía, es decir, a través de la “crítica teórica” que era “práctica” en tanto criticaba la situación real de los asuntos sociales, es decir, en tanto exponía sus supuestos teóricos y desnudaba sus contradicciones internas. Mediante la exposición de las discrepancias (y contradicciones) entre lo efectivamente real (Wirklichkeit) –lo racional– y el estado de cosas existente (Realität), esa Filosofía habría de transformar la sociedad. De esto se deduce que para Marx los agentes para esta transformación eran las clases medias filosóficamente educadas y no las pobres e ignorantes desde el punto de vista teórico.

Sin embargo, la experiencia en la “Gaceta renana” le llevó a descubrir otros aliados posibles en la lucha contra el Estado prusiano existente. Sólo después que la ola de censura y supresiones lo despojara de su empleo (y lo expulsara a Francia) Marx avizoró la imposibilidad práctica de seguir “criticando eficazmente” al gobierno, y volvió su atención hacia otros sectores de la sociedad civil que pudieran estar interesados en la instalación de un Estado ético. Recordemos que, por aquellos años, el proletariado era prácticamente inexistente en Alemania.

* * *

Entre marzo y setiembre de 1843, Marx intercambió una serie de cartas, que fueron publicadas en París en los “Anales Franco-alemanes” (febrero/1844). Ruge era pesimista ante la mediocridad del pueblo alemán. Ante el optimismo de Marx le responde: «¿Qué llegaremos a vivir una revolución política? ¿Nosotros, los contemporáneos de estos alemanes? Amigo mío, convierte usted sus deseos en creencias» (EJ; 442). Entiéndase aquí revolución “política” como revolución de la burguesía. Y claro que –luego del paso por la “Gaceta”– ninguno tenía ya esperanzas en los liberales alemanes. Para Ruge «hace ya mucho tiempo que [los alemanes] están históricamente liquidados» (EJ; 443). Concuerta Marx en que los burgueses filisteos sólo quieren «vivir y multiplicarse [como] lo quiere también la bestia» (EJ; 446). Sin embargo, percibe una salida.

«Para ser hombres, [los filisteos] tendrían que ser antes espirituales, hombres libres republicanos [...] Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento [...] puede volver a convertir la sociedad en una comunidad de hombre proyectados hacia fines más altos, en un Estado democrático» (EJ; 446)

La filosofía puede dejar de buscar sus aliados en la burguesía filisteas para hallarlos en «todos los hombres que piensan y padecen», en la «humanidad doliente que piensa» y en la «humanidad pensante que sufre». Marx no está haciendo un mero juego de palabras: comienza a dirigir su mirada hacia los desposeídos²² y si bien indica como fin el «Estado democrático», entenderá por “democracia” no una conquista política (el gobierno) sino un cambio en los fundamentos mismos de la sociedad civil y su relación con el Estado.

«Sólo quiero llamar, la atención de usted hacia el hecho de que los enemigos del filisteísmo, es decir, todos los hombres que piensan y padecen, han llegado a una inteligencia, para lo que antes carecían totalmente de medios, y que incluso el sistema pasivo de la procreación de los viejos súbditos suministra todos los días nuevos reclutas al servicio de la nueva humanidad. Y el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar, sencillamente porque este sistema no

²² Estos enemigos del filisteísmo, son vagamente identificados como los que “piensan y padecen”. No hay una definición explícita de una “clase”. La referencia al lucro, al comercio, a la propiedad y a la explotación –características de ciertos sectores de la sociedad civil– podría inducirnos a creer que Marx identifica a los enemigos del filisteísmo con la clase “industrial-fabril” (para decirlo en términos hegelianos), es decir, con los obreros asalariados. Creemos que es muy temprano aún para establecer una identificación entre tales enemigos y lo que luego se entenderá por “proletarios”. Sin embargo, lo que sí se puede distinguir con claridad es una permanencia en los esquemas hegelianos puesto que se identifica lo “no pensante” con lo “pasivo” (y por lo tanto al lado “pensante” con lo “activo”).

cura ni crea nada, sino que se limita a existir y a disfrutar. Pero la existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que sufre y vive oprimida acabará siendo indisfrutable e indigerible para el pasivo mundo animal del filisteo, que disfruta sin pensar» (EJ; 449-450)

* * *

Al poco tiempo, comenzó a redactar su primera crítica a Hegel: un estudio que permaneció inédito, iniciado a mediados de 1843. Se trató de la “Crítica del derecho del estado de Hegel”, análisis pormenorizado de los parágrafos 261-313 de la “Filosofía del derecho”, un abundante comentario crítico al tema del Estado, en especial al “Derecho político interno”.

Marx busca demostrar que no es el Estado quien debe estar por encima de la sociedad civil, sino que la sociedad civil es la coronación del Estado. Dicho en otros términos feuerbachianos: no es que la sociedad civil sea el predicado y el Estado el sujeto. Por el contrario: la sociedad civil es el sujeto y el Estado el predicado. Esto rompe el esquema hegeliano del orden por el cual el Estado está por encima de la sociedad civil, y por encima del Estado sólo está la Historia, como paso necesario en la reconciliación del Espíritu.

Siguiendo a Feuerbach, lo que hace Marx es mostrar la mistificación que hace Hegel del Estado frente a la sociedad civil. Lo hace porque intenta responder la pregunta sobre la causa de la falla de la burguesía alemana. La respuesta indica que han fallado los cimientos sobre los que se eleva esa sociedad civil: la propiedad privada. Toda la serie de momentos (familia, sociedad civil, Estado) con las que Hegel intentaba demostrar el paso de lo universal indiferenciado a lo particular y luego al universal reconciliado, parecían no funcionar puesto que los particulares (la sociedad civil) no se veían a sí mismos representados ni reconciliados en el poder del Estado (universal). Esto pone en evidencia que, por un lado, la burguesía no tiene una relación real con el Estado y, por otro lado, que ha preferido su bien particular (su propiedad) a tener que emprender una superación dialéctica de su situación. Se concluye que el creador (la sociedad civil) se ha visto dominado por su criatura (el Estado)²³.

²³ Tanto Hegel como Marx (sea desde posiciones hegelianas como feuerbachianas) se simplificaron su visión en este aspecto. No había una línea única entre familia/sociedad civil/Estado. Desde el punto de vista del feudalismo realmente existente en Prusia, el Estado (monárquico) era anterior (lógicamente) a la

Pero que exista un abismo entre la sociedad civil y el Estado no era totalmente negativo. Visto dialécticamente era señal de contradicción y, por lo tanto, de futura superación (*Aufhebung*). Pero la burguesía no va a promover una revolución total, una revolución que rompa esta contradicción sembrada por lo particular. Entonces nadie podría hacerlo en Alemania, salvo que se considere a aquellos que no están involucrados con la sociedad civil, es decir, aquellos que no tienen propiedades.

Los trabajadores desposeídos, los que no tienen propiedad y por ende no tienen el lastre de tener que cuidar sus intereses particulares, pueden dar el salto e intentar derrocar al poder universal del Estado. Los que no tienen intereses particulares son los únicos que pueden ser llamados a convertirse en portadores de los intereses universales de la sociedad. Pero ¿puede conformarse un Estado burgués mediante personas que no tienen intereses burgueses?

«La única característica es que la *carencia de propiedad* y el *estamento del trabajo directo*, del trabajo concreto, no son tanto un estamento de la sociedad civil como el terreno sobre el cual descansan y en el que se mueven los círculos de esta sociedad» (EJ; 392)

Esto equivale a afirmar que no es la propiedad la base de la sociedad civil sino el trabajo, pero no el trabajo de todos sino el de los desposeídos. ¿Es que los poseedores no trabajan, no aportan a la sociedad civil?

Se desprenden dos grandes consecuencias para el marxismo. Primero, que hay en efecto

sociedad civil (burguesa), pero no era su coronación (ontológica) porque no partían de los mismos principios ni defendían los mismos intereses. La sociedad civil (es decir, la burguesía) se había formado de modo posterior y paralelo al mundo feudal, por lo que el Estado que le correspondería (el propiamente burgués y que, en efecto, sería su “predicado”) aún estaba por conformarse. Hegel simplificó su visión de la realidad al considerar que había un solo tipo de Estado y que podía subsumir esta aparición paralela de la burguesía en los mismos ámbitos del feudalismo. Con ello lograba crear la ilusión de una sola Historia. Pero el Estado feudal prusiano no podía ser considerado la coronación de la sociedad civil burguesa y a su vez de la sociedad feudal. Debió haber afirmado lo siguiente: al ser anterior, el Estado (feudal) era “sujeto” de la sociedad (civil, burguesa), pero era “predicado” (era creación o fruto) de la sociedad feudal. Marx, por su parte, también confundió estas realidades paralelas, y lo hizo de dos maneras distintas. En primer lugar, siguiendo a Hegel, al considerar que se podía hablar de un solo Estado, cuando en Alemania lo que había era un Estado (feudal) pero dos sociedades: la civil (burguesa) y la feudal. En segundo lugar, siguiendo a Feuerbach, al reclamar que Hegel había invertido la relación y que, por lo tanto, la sociedad civil era el “sujeto” y el Estado el “predicado”. Hegel no había invertido la relación: la había simplificado de manera incorrecta. La sociedad civil (burguesa) era “predicado” del Estado (feudal), pero era “sujeto” del Estado (burgués). Entonces, si Marx parte del único Estado existente (el feudal), entonces su crítica no tendría sentido porque desde el punto de vista del Estado (feudal) la sociedad civil (burguesa) es su “predicado”, y desde el punto del vista de la sociedad (feudal) el Estado (feudal) es su “predicado”, con lo cual no habría ninguna inversión ni mistificación.

quien pueda emprender una revolución total. Segundo, que los trabajadores desposeídos no constituyen una clase de la sociedad civil sino, por el contrario, su base. Con esto Marx intenta dar un giro a las premisas hegelianas: los trabajadores desposeídos escapan de la sociedad civil, de sus intereses particulares, no pertenecen al “sistema de las necesidades”, a la esfera de los intereses privados. Los desposeídos dejan de ser un asunto particular y pasan a ser un asunto general y, por ende, son capaces de enfrentarse al otro “general”, es decir, al Estado, al despotismo de la monarquía.

* * *

Antes de viajar a Francia, Marx escribió una última carta a Ruge (publicada también en los “Anales Franco-alemanes”). Allí hace una renuncia explícita al dogmatismo: no irá a París con la verdad en la mano. Recordemos que no “anticipar el mundo” era justamente la tarea que Hegel había asignado a la filosofía.

«[...] volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa [...]» (EJ; 458)

Resuena el eco de la lectura de las “Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía” (1842) de Feuerbach²⁴. De ahí el llamado de Marx a la crítica “implacable” del presente.

«Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo; me refiero a *la crítica implacable de todo lo existente*; implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados como en el de que no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes» (EJ; 458)

«No soy, por lo tanto, partidario de que plantemos una bandera dogmática; por el contrario. Debemos ayudar a los dogmáticos a ver claro en sus tesis» (EJ; 458)

«Nada nos impide, pues, enlazar nuestra crítica a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas *reales*, e identificarla con ellas. No compareceremos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he ahí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera» (EJ; 459)

²⁴ «La Filosofía es el conocimiento de *lo que es*. La ley suprema de la Filosofía, su más alta misión, consiste en pensar y conocer las cosas y seres (Wesen) *tales como ellos son*» (Feuerbach, 1969; 37)

«La reforma de la conciencia solo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de explicarle sus propias acciones. Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser [...], otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consciente de sí misma» (EJ; 459)

«Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política. Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya desde largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente» (EJ; 459-460)

Marx se niega, por lo tanto, a la construcción de un sistema acabado que se oponga a las luchas reales. Aunque esto pueda ser visto como una crítica a Hegel, se mantiene en el mismo plano de la búsqueda de la racionalidad en lo real mismo, es decir, del sentido inmanente de la Historia y su desenvolvimiento: «Estoy convencido de que nuestro plan vendría a resolver una necesidad real, y las necesidades reales no pueden quedar insatisfechas» (EJ; 457). Marx fue a París con la convicción que su labor como filósofo crítico era «una labor por el mundo y para nosotros» que sólo podía «ser el resultado de una unión de fuerzas» (EJ; 460).

* * *

Marx se hizo socialista en las postrimerías de 1843 y se unió a Ruge y Bakunin en la publicación de los “Anales Franco-alemanes” en 1844. Los pasos definitivos hacia el comunismo se aprecian en los artículos que trabajó en París.

En el artículo “Sobre la cuestión judía”, Marx analiza y discute un par de artículos de Bruno Bauer sobre la emancipación de los judíos. A diferencia de la posición antisemita de Bauer, Marx descubre que «el cristianismo es la sublimación mental del judaísmo, el judaísmo la vulgarización práctica del cristianismo» (EJ; 489). En el fondo no hay diferencias.

La primera parte del artículo, escrita en Alemania, gira en torno a los temas ya tratados en la “Crítica del derecho del estado de Hegel” (la soberanía imaginaria del ciudadano en el Estado, la alienación del tipo religioso de la vida política, etcétera.) La segunda

parte, escrita en París, gira en torno a nuevos temas²⁵. Así, bajo la forma de una polémica con Bauer, el artículo es una crítica radical de la sociedad civil, del liberalismo, del egoísmo de los “derechos del hombre” (libertad, igualdad, seguridad, propiedad), es decir, de los derechos del hombre egoísta considerado como un átomo aislado, que es miembro de la sociedad civil bajo el único lazo del interés privado, de la conservación de su propiedad y de sus derechos individuales. También es una crítica a las bases económicas de la sociedad civil: el dinero y la propiedad privada.

Pero, esta crítica al egoísmo –base de la sociedad civil– es del mismo tenor que la crítica hegeliana a la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Hegel también rechazaba el liberalismo –para el cual el interés de los individuos era el fin supremo en razón del cual se unen–, ante el cual oponía su visión que el verdadero fin y destino de los individuos era el hacer vida colectiva. De ahí la necesidad del Estado como encarnación del “interés general” por sobre el “interés particular” del individuo.

Por lo tanto, Marx aún se mueve dentro de los esquemas hegelianos. Admite la visión crítica de Hegel sobre la sociedad civil, pero niega que el Estado (la monarquía prusiana) sea la encarnación de la razón y del “interés general”, siendo más bien una proyección imaginaria de la misma sociedad civil, lo que ocasiona a su vez un proceso de situación de enajenación de la sociedad ante su producto: el Estado²⁶. Lo que sí es nuevo en Marx es la incorporación de temas económicos. Discute sobre el dinero, para el cual ensaya también una explicación en términos de producto del hombre, pero que se convierte en entidad extraña (esencia del hombre, separada del hombre) que domina al hombre alienado. La adoración del hombre por el dinero es señal de esta alienación. La economía le puede ayudar a entender los resortes de las motivaciones burguesas así como de las proletarias.

Un tema también presente en este artículo es el de la emancipación “política”, la

²⁵ La cercanía de Marx al comunismo filosófico de Moses Hess le acerca a nuevos problemas. Incorpora inmediatamente temas como el dinero y la crítica de la enajenación monetaria del egoísmo de los “derechos del hombre” frente a los “derechos del ciudadano”.

²⁶ Sin embargo, hemos visto cómo esta aplicación feuerbachiana es un error puesto que parte de considerar que hay un solo Estado que articula tanto a la sociedad feudal como a la civil (burguesa). La sociedad civil no se puede enajenar en un Estado que no es el suyo. Esta es una contradicción que vivían los alemanes al tener una sociedad civil que, a diferencia de la francesa, no había podido derrotar al Estado feudal. La sociedad civil era como un sujeto sin predicado (pues el Estado feudal no era “su” predicado). Por lo tanto no se podía alienar en algo que no era su creación.

emancipación de la sociedad civil frente al Estado. Considera que, como parte de la alienación, de la sociedad civil ha colocado al Estado por encima de ella. Con esto la conclusión ya delineada se repite: la sociedad civil –mejor dicho, la burguesía alemana– no será capaz de emprender una revolución “política”, mucho menos de emprender una «emancipación humana general». En consecuencia, Marx (que como pensador es la “cabeza” –según el símil feuerbachiano– o el lado “activo” –según el símil hegeliano–), sigue sin encontrar su “corazón” (su cuerpo, su base material, su lado “pasivo”). Sin embargo, una nueva crítica a Hegel será ocasión para avanzar un paso más en la búsqueda del nuevo sujeto histórico.

* * *

El artículo “En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, escrito entre fines de 1843 y enero de 1844, fue una dura crítica a Hegel y marcó la primera aparición del “proletariado” como portador de una misión política y social.

«La crítica de la religión desemboca en [la doctrina] de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable» (EJ; 497) (SF; 10)

Estando claro que la revolución radical se debía hacer en Alemania (por necesidad dialéctica), al enfocar el tema desde el punto de vista de la esencia humana Marx podía demostrar que la revolución tenía un carácter universal.

«El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución *meramente* política? Sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*»²⁷ (EJ; 499) (SF; 12)

Así como antes había planteado que sólo habían dos partidos (liberal o positivo, del concepto o del no-concepto), ahora Marx sostiene sólo hay dos tipos de revoluciones: la

²⁷ Nicht die *radicale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt. Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt.

[Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 21. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 561 (vgl. MEW Bd. 1, S. 388)]

radical (como había sido la burguesa en Francia de 1789) y la parcial o política (que era al menos la que Marx aspiraba para Alemania). Esta dualidad también la encuentra Marx cuando vislumbra que la Revolución francesa partió del hecho de existir dos clases enfrentadas.

«Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad civil coincida, para que una clase *valga* para toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación de los obstáculos generales; se necesita que una determinada esfera social sea considerada como *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. Para que una clase sea la clase de la liberación por excelencia, es necesario que otra sea el estado de sujeción. La significación negativa general de la nobleza y el clero francés condicionaba la significación primariamente delimitadora y contrapuesta del *tercer estado* [de la burguesía]» (EJ; 500) (SF; 12-13)

Esta búsqueda parece más propia de un liberal que busca sacudirse el yugo monárquico. En adelante buscará reproducir la situación previa a la Revolución francesa, considerando que el enfrentamiento entre dos clases es imprescindible para hacer surgir una revolución, restando importancia a los estamentos o actores intermedios.

Marx opinaba que ni siquiera era posible la revolución parcial o política en Alemania: nadie se atrevía a hacer algo, sumidos en la «filistea mediocridad de todas las demás clases». Pero, a pesar de estar decepcionado de la burguesía, no abandonaba sus esperanzas liberales. Si la burguesía no iba a realizar la tan ansiada revolución, la haría alguien más: el proletariado (a pesar de ser una clase casi inexistente en su Alemania). Auspiciando la acción revolucionaria del proletariado encontró la forma de destruir al Estado feudal y a las demás clases (burócratas, nobles, burgueses).

«[...] en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como de práctico tiene la vida espiritual, ninguna clase de la sociedad civil siente la necesidad ni posee la capacidad de la emancipación general hasta que la obliga a ello su situación *inmediata*, la necesidad *material*, el peso de las *mismas cadenas*» (EJ; 501)

Esto nos remite al análisis hegeliano de las clases (sustancial, industrial, universal). Si «ninguna clase de la sociedad civil» se atreve a realizar la revolución, entonces, no quedaría más que buscar fuera de la sociedad civil a ese agente revolucionario. Pero ¿era eso posible?, ¿hay alguna clase que no pertenezca a la sociedad civil? Para Hegel la respuesta era negativa. Por lo tanto ¿a qué clase se refería Marx?, ¿a la industrial-fabril? Recordemos que para Hegel, los únicos hombres que de alguna manera salen de la

sociedad civil son aquellos que caen en la pobreza, es decir, los que pierden su trabajo, o bien los pobres que se degradan al nivel de plebe. Marx lanzó una respuesta a esta incógnita: esa clase es el proletariado.

«¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase atada por *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que ya no es clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente el título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no pueda emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*» (EJ; 501-502)

Por lo tanto, Marx no se estaba refiriendo a la clase industrial-fabril, sino a los pobres, a la plebe, a los marginados de la sociedad civil (los “outsider”, los desplazados del sistema). Un proletario no es un obrero industrial-fabril sino es un pobre, un miembro de la plebe. Esto significaría que los pobres deben retomar el control de la sociedad civil, recuperar aquello de lo cual fueron despojados por la avidez de aquellos pocos que han acumulado desmesuradamente la riqueza. ¿Se trata entonces de resarcir a los pobres de sus «sufrimientos universales» o se trata de quitar la riqueza acumulada por los ricos y entregársela a los pobres? Lo cierto es que estos proletarios no son los miembros de la clase industrial-fabril reducidos a la pobreza, como lo podría plantear Hegel, ni son los pobres “naturales”. ¿Quiénes son entonces?

«El proletariado en Alemania, comienza apenas a nacer en el movimiento *industrial* que alborea, pues la pobreza de que se nutre el proletariado no es la pobreza que *hace naturalmente*, sino la que *se produce artificialmente*, no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque poco a poco, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a la masa proletaria la pobreza natural y los siervos cristianos de la gleba» (EJ; 502)

No se trata de la clase industrial (en cursiva por Marx, y en clara referencia a b definido por Hegel), tampoco la fabril («mecánicamente agobiada»). Tampoco se trata de la pobreza “natural” sino de la producida «artificialmente». Se trata de la clase formada por la «disolución de la clase media», es decir, de las clases medias instruidas pero

arruinadas²⁸. Por eso que su petición acabará siendo la eliminación de la propiedad privada, precisamente, del primer momento del derecho abstracto hegeliano.

«Allí donde el proletario proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal» (EJ; 502)

«Cuando el proletario reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad» (EJ; 502)

Este descubrimiento lleva a Marx a pensar que ha encontrado la pauta del futuro desenvolvimiento histórico, así como al nuevo sujeto de la Historia: el proletario.

«El proletariado se halla asistido, así, ante el mundo que nace, de la misma razón que asiste al *monarca alemán* ante el mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo» (EJ; 502)

«Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes* como *hombres* será una realidad» (EJ; 502)

«La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación en el terreo *de la* teoría, que ve en el hombre la esencia suprema del hombre» (EJ; 502)

«En Alemania, no es posible abatir *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *toda* servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede hacer la revolución sin revolucionar *desde el fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*» (EJ; 502)

«La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición [Aufhebung] del proletariado, el cual no podrá abolirse [aufheben] sin la realización de la filosofía»²⁹ (EJ; 502)

Estas referencias a la cabeza (el filósofo) y al corazón (el proletario) de la emancipación alemana son directa influencia de Feuerbach³⁰. Precisamente era parte de lo que ocurría

²⁸ ¿Sería Marx un ejemplo de este tipo peculiar de proletario, un miembro de la clase media que es llevado a la miseria pero que posee suficiente conocimiento e instrucción?

²⁹ Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.

[Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, S. 28. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 568 (vgl. MEW Bd. 1, S. 391)]

³⁰ «El filósofo tiene que acoger en el texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, lo que antes bien está en contra la filosofía y se opone al pensar abstracto [...] Sólo así llegará a ser la filosofía una fuerza universal, sin oposición, irrefutable e irresistible. Por eso la filosofía no tiene que comenzar consigo misma sino con su antítesis, con la no-Filosofía» (Feuerbach, 1969; 41)

en la vida de Marx: la cabeza alemana marchaba a Francia en búsqueda de su corazón revolucionario.

Por otro lado, es particularmente interesante el uso de los términos “abolición” (Aufhebung), “abolirse” (aufheben). Definitivamente no se trata de abolir en el sentido de suprimir, eliminar o hacer desaparecer. No se trata de eliminar el trabajo industrial. Marx, al igual que Hegel, es muy cuidadoso en el uso de los términos “Aufhebung”, “aufheben”, los cuales quieren decir, “suprimir, conservar y elevar” o “anular conservando”, es decir, “superar”. El mismo cuidado se observa en el uso de “realizarse” (verwirklichen), “realización” (Verwirklichung), en los cuales se distingue claramente su conexión con lo realidad efectiva (Wirklichkeit). Por lo tanto el texto anterior dice: «La Filosofía sólo llegará a realizarse efectivamente mediante la superación del proletariado, el cual no podrá superarse sin la realización efectiva de la Filosofía». No se trata, por lo tanto, de la supresión de una clase sino de su superación dialéctica.

Pero también estaba el tema de ser la “cabeza”. A favor de Marx, diremos que él no permaneció solamente en esta actitud de crítico filosófico que piensa por encima de las masas. Esta atribución de ser el lado “activo” por el hecho de pensar, mientras que al proletariado le correspondía el lado “pasivo” por el hecho de actuar, no se podía sostener mucho tiempo más puesto que, si bien al inicio de su arribo a París Marx podía considerarse como “activo” por cuanto pensador, se ponía en evidencia que la acción de los proletarios franceses no era solamente una “práctica pasiva”, como había afirmado Feuerbach, sino que era la auténtica práctica, es decir, la “praxis”.

Sin embargo, observemos lo siguiente: el tema de la revolución radical era un tema

«Los instrumentos esenciales, órganos de la filosofía son: la *cabeza*, fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica, y el *corazón*, fuente del padecer, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo; en términos teóricos: *pensar e intuición*, pues el *pensar* es la *necesidad* de la cabeza; y la *intuición*, el *sentido*, la *necesidad* del *corazón*» (Feuerbach, 1969; 41-42)

«A tal filosofía, tal filósofo, y, a la inversa: las propiedades del filósofo, las *condiciones subjetivas* y los *elementos de la Filosofía* son también *condiciones y elementos objetivos* de la filosofía. El filósofo verdadero, el filósofo idéntico a la vida y al hombre, debe ser de estirpe *galo-germánica* [...] deberíamos hacer francesa a la madre y alemán al padre. El *corazón* –el principio femenino, el *sentido* para lo finito, la sede del materialismo– *es característica francesa*; la *cabeza* –el principio masculino, la sede del idealismo– *característica alemana*. El corazón revoluciona; la cabeza reforma; la cabeza pone a las cosas en *situación*, el corazón las pone en *movimiento*» (Feuerbach, 1969; 42-43)

meramente ligado a la atrasada situación política en Alemania, lo cual significa que el recurso de Marx hacia una clase que no era miembro de la sociedad civil –y que, por ende, estaría interesada en una revolución radical–, era sólo una particularidad de la situación alemana, que no podía ser exportada a Francia, en donde la sociedad civil (burguesa) tenía como correlato a su propio Estado (burgués), y no a un Estado feudal como en Alemania. Es decir, en Francia el Estado burgués sí era coronación de su sociedad civil, y la alienación de la sociedad civil en el Estado no se daba, pues había concordancia entre ambas instancias.

Esta necesidad de encontrar al agente de la revolución radical (en Alemania) no podía dar ocasión a plantear la hipótesis que ese agente tenía una presencia “universal”. Si bien la existencia de desposeídos se podía comprobar en diversas sociedades liberales, ello no significaba que su presencia fuera universal, ni tampoco significaba que tales desposeídos quisieran hacer revoluciones radicales. El afán de Marx de derrocar a la monarquía (prusiana), no tenía sentido ni aplicación en aquellos países en los que la burguesía ya había tomado el poder político efectivamente, sea a través de monarquías constitucionales (Inglaterra) o de repúblicas (Francia). Por lo tanto, la búsqueda de una clase revolucionaria era una consecuencia directa (y de aplicación exclusiva) para el caso alemán. Esto restaba sentido a buscar tal clase radical en otras realidades para acabar con un Estado feudal que ya había sido derrotado por la burguesía. Esto era un obstáculo para expandir el rol radical del proletario alemán. Lo que quisieran tales proletarios no tenía que coincidir necesariamente con los deseos y aspiraciones de los propietarios de otros países. Sin embargo, Marx insiste en otorgarle un papel universal a los proletarios bajo el argumento que los desposeídos están en todos los países. Por lo tanto se les imponía una misión universal: derrotar completamente a toda la sociedad civil. De esta manera podía ampliar (universalizar) la dialéctica propia de Alemania hacia todas y cada unas de las sociedades civiles existentes, y darle sentido histórico a todo el movimiento revolucionario.

2.3. Descubrimiento del comunismo (1844-1847)

Durante 1844 y comienzos de 1845 Marx realizó una gran cantidad de lecturas que sobre temas económicos: Smith, Ricardo, Say, Buret, Engels, List, Mac Culloch, J. Mill, entre otros. Estando en París escribió –al parecer entre los meses de abril y agosto de

1844– los denominados “Manuscritos de París” o “Manuscritos económico-filosóficos”. Se conservaron inéditos tres de estos manuscritos. El “cuarto manuscrito” fue una adición cosida por Marx al tercero, y era de un resumen del capítulo final (“El saber absoluto”) de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel.

Marx encontró en París que los movimientos comunistas se desarrollaban en base al reclutamiento de “proletarios”. Las sociedades secretas buscaban a los elementos más bajos de la clase popular puesto que, aducían, tenían la ventaja de “no perder nada” en una revolución. Por estos años los proletarios, más que obreros fabriles, eran artesanos.

Estas sociedades estaban influidas por dos grandes corrientes: el neobabouvismo divulgado por Buonarroti, y comunismo “materialista” de Dézamy, Pilot, Gay³¹. También existían sociedades alemanas, como la “Liga de los Justos” (Bund der Gerechten), con las cuales Marx estableció contacto alrededor de abril de 1844.

También se dedicó a la lectura de la historia del movimiento socialista y comunista en Francia, a la vez que frecuentaba estas sociedades comunistas³². En setiembre comenzó la redacción de “La Sagrada familia”, en colaboración con Engels³³. Desde agosto colaboró con el periódico “¡Adelante!” (Vorwärts!), publicado en París desde enero a diciembre/1844. Ahí sostuvo una posición muy crítica frente a Ruge (quien había escrito un artículo sobre la actitud del rey prusiano frente a la rebelión de los tejedores de Silesia), pero en especial contra el gobierno alemán. La reacción prusiana no se hizo esperar: exigió al gabinete de Guizot que lo expulsara de Francia.

³¹ En “La Sagrada Familia” Marx recordaba que: «Los comunistas franceses más científicos, Dézamy, Gay y otros, desarrollan, al igual que Owen, la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humorismo real* y la base *lógica* del *comunismo*» (SF; 198)

³² Así se lo contó a Feuerbach (carta del 11 de agosto). Ahí no sólo expresaba su admiración por obreros comunistas franceses sino que también manifestaba su distanciamiento de Bruno Bauer y anunciaba la redacción de un nuevo libro (que sería “La Sagrada familia o crítica de la ‘Crítica crítica’”. Contra Bruno Bauer y consortes”).

³³ Engels, por negocios familiares, trabajaba en Inglaterra. Conocía de cerca la situación de la “clase obrera”, así como la historia del cartismo y la de sus dirigentes. Creía que los trabajadores y los capitalista constituían clases absolutamente irreconciliables, así como que los proletarios formaban una clase aparte con intereses, principios y visión del mundo separada y opuesta a la de los poseedores. Opinaba que el cartismo y el socialismo se iban a integrar indefectiblemente, y criticaba al socialismo de Owen por su filantropismo y pacifismo. Los análisis de Engels acerca del proletariado inglés completaron los estudios y el acercamiento de Marx al proletariado francés, y reforzó el la idea que el movimiento comunista debería ser considerado como una expresión autónoma de las propias masas obreras, y no de pensadores originarios de la burguesía.

Expulsado de París (febrero/1845), se trasladó a Bruselas. Apareció también su libro “La Sagrada Familia”, escrito con Engels, con quien volvió a reunirse para trabajar “La Ideología alemana”, completada en mayo del mismo año pero que no fue publicado. Luego de pocos meses, ambos fueron a Inglaterra para un viaje de estudio de seis semanas. Allí hicieron contacto con los dirigentes de la izquierda cartista. Luego de este viaje las referencias al partido inglés estuvieron siempre presentes en sus escritos.

En febrero de 1846 comenzaron su participación en varios partidos comunistas, como el “Comité comunista de correspondencia” de Bruselas. En junio Engels viajó a Londres para participar en el Primer Congreso de la “Liga de los Comunistas”. Al mes siguiente apareció el libro de Marx “Miseria de la Filosofía”, aguda crítica a Proudhon. Luego del citado Congreso, Engels regresó para reunirse nuevamente con Marx.

La llegada a Francia y el contacto con proletarios reales tenía que obligar a Marx a hacer algunas reconsideraciones en su estrategia de búsqueda de la clase desposeída. Seguramente para la mayoría de estos proletarios resultaba irrelevante que algún foráneo viniera a querer instruirlos, mucho menos si se trataba de un filósofo alemán, un periodista de clase media, expulsado de Prusia no por comunista sino por ser un liberal radical. Por lo tanto, esa confianza (feuerbachiana, por cierto, de ser una cabeza en busca de su cuerpo, de su corazón revolucionario) con la que Marx llegó a Francia se estrellaba contra una realidad proletaria que no necesitaba de él, y que, por cuestión de autonomía, se negaba a aceptar aquello que no surgiera de ellos mismos. Es que, para esta época, las corrientes comunistas francesas ya tenían definida su estrategia³⁴.

Por su lado, la “Liga de los Justos”, compuesta en su mayoría por artesanos alemanes proletarizados, había encontrado en los escritos del sastre Weitling (como: “La

³⁴ Los babouvistas definían así su accionar revolucionario: toma del poder por conspiración de las sociedades secretas; dictadura revolucionaria del tipo jacobino (es decir, La necesidad de una dictadura se explicaba por que partían de la premisa materialista por la cual la educación forma el carácter y la opinión, con la consecuencia política que las masas no se encontraban aptas para dirigir directamente) luego de la victoria de la insurrección; revolución igualitaria (supresión de la propiedad privada para poner fin a la existencia de los ricos).

La corriente de Dézamy intentaba mejorar esta estrategia conspiradora, a la vez que se oponía al pacifismo de Cabet, que propugnaba la conciliación de las clases por la conversión de los ricos al comunismo. Por el contrario, se definían así: pensamiento y acción autónoma del proletariado (sin ningún tipo de alianzas con la burguesía); confianza ilimitada en la propaganda y en la educación igualitaria; condena al personalismo revolucionario o “culto de los individuos” (mito del salvador, promovido por Cabet).

humanidad tal cual es y tal cual debería ser” de 1838, y “Garantías de la armonía y de la libertad” de 1842) su expresión ideológica³⁵. Sin embargo, Weitling fluctuaba entre el mesianismo del socialismo utópico (tipo Fourier o Cabet) y el realismo revolucionario (tipo babouvismo o Dézamy). Sin embargo sus propuestas eran claras: lo existente lleva en sí mismo las causas de su destrucción revolucionaria; el progreso sólo era posible a través de la revolución; la revolución debería ser “social”, es decir, fundada en los intereses de las masas, y no “política” (es decir, comenzar con la destrucción de la monarquía como forma de gobierno para luego reemplazarla por la república liberal); además la revolución social sería de género mixto: utilizaría la violencia física pero también la violencia espiritual, y sería la “última revolución” en Europa.

También los cartistas ingleses ya tenían consolidada su estrategia política. Definitivamente la situación que se vivía en ese país era distinta a la francesa, y mucho más a la alemana. Los enormes cambios producidos por la Revolución industrial eran examinados por los cartistas a la luz de los profundos trastornos causados a las relaciones sociales: para ellos, la Inglaterra industrial mostraba las diferencias entre capitalistas y trabajadores asalariados, y con eso demostraban la separación, el aislamiento, la enemistad, la hostilidad entre burgueses y proletarios, las mismas que estallaba –según su doctrina– a la menor oportunidad y con violencia incrementada. Con los cartistas aparecía la crítica a las nuevas relaciones sociales engendradas por la industria como crítica al mecanismo económico ciego, especie de máquina que se alimenta de los hombres³⁶.

* * *

Los “Manuscritos económico-filosóficos” (redactados entre abril y agosto/1844) expresaban la adhesión de Marx al comunismo. Sus lecturas sobre historia y economía, así como el choque contra los proletarios reales (franceses e ingleses) desmontaron las creencias con las que había llegado a París, pero no destruyeron la preocupación con la

³⁵ La admiración de Marx por los escritos de Weitling se percibe en los “Manuscritos económico-filosóficos” y en un artículo redactado para la revista “¡Adelante!”.

³⁶ Otra revolucionaria influenciada por el cartismo fue Flora Tristán. Su “Unión obrera” (París, 1843) contenía dos temas principales: unificación del proletariado, eliminando las sociedades particulares; autoemancipación del proletariado (si en 1789 la burguesía había usado a su favor al proletariado como “brazos”, ahora era necesario que los proletarios sean la cabeza y los brazos; y en cuanto al gobierno: no esperar que haga algo para mejorar la situación de los trabajadores).

que había salido de Prusia: la identificación de esa clase de desposeídos que pudieran reemplazar a la burguesía liberal en su lucha contra la monarquía. Sí en las sociedades burguesas ya no tenía sentido hablar de reivindicaciones liberales, lo que quedaba era hablar de reivindicaciones comunistas (las de los proletarios contra los capitalistas burgueses). Pero este cambio en la situación revolucionaria, esta nueva contradicción, ¿cómo afectaba la interpretación del fin y el sentido de la Historia? Teniendo a la vista la realidad burguesa francesa e inglesa las preocupaciones alemanas parecían estar fuera de la Historia. ¿Se habría desplazado el Espíritu hacia un nuevo momento histórico?, ¿las contradicciones en las burguesas Francia e Inglaterra eran más importantes que las contradicciones en la feudal Alemania?

La lectura de Smith y Ricardo pudo haber enseñado a Marx que Hegel no era precisamente el ideólogo de la burguesía, y que el “Estado ético” estaba bastante distante del Estado liberal. Marx opta por considerar que la dialéctica histórica está en las sociedades burguesas y no más en Alemania. Para hacer esta distinción tiene que considerar el grado de autodeterminación presente en cada sociedad. Definitivamente hay más libertad (y, por lo tanto, racionalidad) en Francia e Inglaterra que en Alemania. Por lo tanto, son las sociedades burguesas las que están indicando ahora el curso de la Historia. Entonces hay que prestar atención a las contradicciones dialécticas que se produzcan en su seno. La dialéctica de la historia, en su camino de alcanzar más y mayor racionalidad, en su camino de conciliación futura entre lo racional y lo real, entre lo real y lo racional, estaba marcando un nuevo rumbo con la sociedad burguesa y si en ella la fuente del conflicto (el momento de la contradicción) eran los comunistas, entonces era posible suponer que la reconciliación futura tendría cualidades comunistas. Marx no hizo más que intentar mantenerse en los predios de la dialéctica hegeliana de la Historia.

En el prólogo a los “Manuscritos”, Marx advertía «al lector familiarizado con la economía política» que los resultados habían sido «obtenidos mediante un análisis totalmente empírico, basado en el concienzudo estudio crítico de la economía» (EJ; 557). Indicaba, además, que se había tenido a la vista a los socialistas franceses e ingleses, pero también a los alemanes (Weitling, Hess, Engels) pero, sobre todo, a Feuerbach, cuya «crítica *positiva* humanista y naturalista» contiene «una verdadera revolución teórica», capaz de barrer a toda la «crítica teológica [que no es otra cosa que]

la culminación y la consecuencia, *teológicamente caricaturizadas* del viejo *trascendentalismo filosófico*, sobre todo del *hegeliano*» (EJ; 559). En consecuencia, eran «los descubrimientos de *Feuerbach* sobre la esencia de la Filosofía» la carta de presentación que podía (y quería) mostrar Marx ante los revolucionarios franceses³⁷.

El primer manuscrito trata sobre el salario, la ganancia del capital, la renta de la tierra y el trabajo enajenado. Su análisis económico de la condición proletaria sigue siendo muy feuerbachiano puesto que es la aplicación del esquema de la alienación religiosa a la vida económica: la crítica a Dios se reemplaza por la crítica de la propiedad privada, y en vez del ateísmo se colocaba al comunismo (planteado de modo abstracto, como la superación de la enajenación). Así Marx encontraba algo que enseñar a los proletarios franceses, aunque sea mínimo, pero válido para poder seguir considerándose parte pensante de los revolucionarios.

El análisis económico de Marx sobre la situación de los trabajadores frente a los productos de su trabajo era muy parecido al realizado por Hegel, otro atento lector de Smith y de Ricardo. Ambos pensadores alemanes concluyen que el aumento de la producción crea desempleo y, por ende, pobreza. Así, «cuando la sociedad decae, miseria progresiva del obrero, cuando progresa, miseria complicada, y cuando llega a su apogeo, miseria estacionaria» (EJ; 563). Esto genera un conflicto entre los intereses de la sociedad burguesa y de los trabajadores. Esto lo sostiene Marx en contra de la opinión de los economistas liberales, que aducían no había tal conflicto y que el acrecentamiento de la riqueza traía la felicidad para la mayoría de los miembros de la sociedad.

En cuanto a la ganancia del capital, el enfoque que va a mantener Marx es el de los trabajadores. La ganancia será considerada como robo³⁸. Y así lo reiteró pues, para hacer más efectivos sus argumentos en contra del capital, apeló al propio Smith, quien admitía que los intereses de la clase capitalista no se hallan vinculados con “el interés general de la sociedad”. Por otro lado, en la parte final de este primer manuscrito, Marx

³⁷ Lo narrado a Feuerbach (en la carta mencionada) es prueba de ello: «Los artesanos alemanes que trabajan aquí, es decir, los comunistas, varios cientos de ellos, han escuchado este verano, dos veces a la semana, conferencias sobre su *Esencia del cristianismo*, dada por sus instructores secretos y se han mostrado notablemente sensibles a estas enseñanzas» (EJ; 681).

³⁸ En ningún momento pondrá en consideración que la inversión del capital constituye un riesgo enorme para quien lo pone en juego. Esto indica que para Marx sólo era relevante un aspecto de la relación económica, como si los trabajadores fueran los únicos que pudieran perder, mientras que a los capitalistas no les quedara más que ganar, y con poco esfuerzo.

expuso su crítica de la alienación.

«Nosotros partimos de un hecho económico, actual.

El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se *desvaloriza* el mundo de los hombres» (EJ; 596)

«La *enajenación* del trabajador en su producto no significa solamente que su trabajo se traduce en un objeto, en una existencia *externa*, sino que ésta existe *fuera de él*, independiente de él, como algo ajeno y que adquiere frente a él un poder propio y sustantivo; es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil³⁹ (EJ; 596-597)»

La esencia del fenómeno que coloca en una posición paradójica al productor frente a los productos de su trabajo era el proceso de enajenación del trabajo. Pero aquí lo que está haciendo Marx es aplicar la crítica de la enajenación religiosa de Feuerbach, y así lo dice casi explícitamente: «Lo mismo ocurre en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene para sí mismo. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora, su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto» (EJ; 596). Por lo tanto sería lógico pensar que la propiedad privada (Dios en este paralelo) no es la causa sino la consecuencia de la enajenación.

Con esto Marx creía haber demostrado que, primero, los capitalistas no eran una clase guiada en el “interés general” y, segundo, que el conjunto de las relaciones sociales se podía simplificar a sólo dos clases antagónicas.

En lo que concierne al comunismo ya existente, tenemos la polémica del tercer manuscrito. Se critica a tres tipos de comunismo: el vulgar o tosco, el idealista o filosófico, y el utópico. El primero es representado por el babouvismo (que más que eliminar la propiedad privada lo que busca es generalizarla y perfeccionarla, con lo cual se mantendría la enajenación). El segundo es el comunismo «de naturaleza todavía política» o «con desaparición del Estado [pero] afectado aún por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre».

³⁹ Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, freid von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und freid gegenübertritt.

[Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 89-90. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 658-659 (vgl. MEW Bd. 40, S. 512)]

«En ambas formas se sabe ya el comunismo como reintegración del hombre o retorno del hombre a sí mismo, como superación [Aufhebung] de la autoenajenación humana, pero en cuanto que no ha captado aún la esencia positiva de la propiedad privada, y menos aún comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, se ve captada y afectada por ella. Ha captado, ciertamente, su concepto, pero no ha captado aún su esencia»⁴⁰ (EJ; 617)

El tercer tipo de comunismo que es criticado tiene nombre propio: Cabet y su búsqueda de algún tipo de justificación histórica, de «legitimidad histórica», a la propiedad privada. Por el contrario, la posición de Marx era que el comunismo tiene base en las contradicciones del régimen de la propiedad privada, contradicciones que no pueden ocultar ni justificar, sino enfrentar con espíritu dialéctico.

«Es fácil comprender la necesidad de que sea precisamente la economía la que ve en todo movimiento revolucionario de la *propiedad privada* tanto su base empírica como su fundamento teórico» (EJ; 618)

Pero el propio Hegel había advertido sobre la formación de la plebe como consecuencia del egoísmo de los propietarios de la sociedad civil. Lo que estaba añadiendo Marx era la visión de Feuerbach sobre la enajenación. Por otro lado, mientras para Hegel el trabajo era la base, la entrada y la posibilidad de permanencia dentro de la sociedad civil, Marx le opone el argumento que el trabajo no hace digno al hombre y que además lo separa de su propia esencia (humana).

«La mediación que prepara y obtiene para las necesidades *particularizadas* medios adecuados igualmente *particularizados* es el *trabajo*, que por medio de los más diversos procesos especifica para esos múltiples fines el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza. Esta colaboración da a los medios su valor y su utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones *humanas* y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos» (FD; 272)

Por eso, cuando planteó su propia definición del comunismo, usó términos como “recuperación de la esencia humana”, “retorno del hombre a sí mismo”, demostrando un acercamiento a Feuerbach que lo enemistaba con Hegel, pero que igualmente lo mantenía en terrenos metafísicos al tener que hablar de “esencia” humana.

«El comunismo como *superación* [Aufhebung] *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto

⁴⁰ In beiden Formen weiß sich der Kommunismus schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die *menschliche* Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Er hat zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen.

[Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 135. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 704 (vgl. MEW Bd. 40, S. 536)]

autoenajenación humana y, por tanto, como real *apropiación* de la *esencia humana* por y para el hombre; por consiguiente, como retorno total del hombre a sí mismo, como hombre *social*, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior»⁴¹ (EJ; 617)

«Este comunismo es [...] la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la Historia y que se sabe como esta solución»⁴² (EJ; 617)

Con esto llegamos a la conclusión que aún estando bajo la influencia de Feuerbach, Marx seguía guiándose por los principios hegelianos, pues afirmar que es posible la «verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia» es equivalente a afirmar la ya mencionada reconciliación entre lo real y lo racional, sólo que en vez de hablar de reconciliación Marx habla de comunismo. Las categorías serán distintas, pero el contenido y la aspiración son los mismos: la superación (*Aufhebung*) del conflicto entre libertad y necesidad.

Por otro lado, continuando con el paralelo entre alienación religiosa y económica, Marx estableció que al proceso de desenajenación religiosa (es decir, el ateísmo) le correspondía un proceso de desenajenación del trabajo (es decir, el comunismo). Incluso suponía una continuidad histórica entre estos dos procesos de desenajenación.

«El comunismo comienza inmediatamente (*Owen*) con el ateísmo, pero el ateísmo dista todavía mucho, por el momento, de ser *comunismo*, ya que aquel ateísmo es más bien una abstracción. De ahí que la filantropía del ateísmo sólo sea, en primer lugar, una filantropía *filosófica* abstracta, mientras que la del comunismo es inmediatamente *real* y se proyecta directamente hacia el *efecto*» (EJ; 618)

Si el resultado de la anulación de la religión por el ateísmo es el humanismo de Feuerbach entonces el resultado de la anulación de la propiedad por el comunismo es una forma superior de humanismo.

Obsérvese, sin embargo, que en la siguiente definición del comunismo aparece un

⁴¹ *Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen.*
[Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 135. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 704 (vgl. MEW Bd. 40, S. 536)]

⁴² *Dieser Kommunismus ist [...] die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.*
[Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 135-136. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 704-705 (vgl. MEW Bd. 40, S. 536)]

detalle muy singular. Marx vuelve a utilizar un término empleado antes en su “Tesis doctoral”. Nos referimos al término “principio energético” (enersersiche/s Prinzip).

«El comunismo es la posición de negación de la negación y, por tanto, el momento *real*, necesario de la emancipación y la recuperación humanas. *El comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, aunque no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana»⁴³ (EJ; 626)

Si la sociedad civil se ha “negado” en el Estado, corresponde, siguiendo a Feuerbach, hacer una “negación de la negación”, pero que sea “real” (no “ideal” como Feuerbach criticaba a Hegel). Aunque intente expresarse como Feuerbach, Marx se revela como dependiente respecto a la visión histórica de Hegel puesto que define al comunismo como la «forma necesaria» y el «principio energético», con lo que se está afirmando que el comunismo era la forma del futuro sobre el cual reposaría el Espíritu. Aunque se encuentre revestido por un lenguaje materialista, se está hablando sobre el Espíritu que busca concretizarse, cobrar contenido en la Historia, es decir, en el comunismo.

Pero no sólo mantiene la vinculación con la interpretación histórica de Hegel, también mantiene los principios de la dialéctica. De ahí la espectacular conclusión a la que arriba: el propio comunismo puede ser superado. Lamentablemente esta conclusión fue luego silenciada completamente por Marx.

«Si caracterizamos el comunismo por sí mismo –por cuanto es la negación de la negación–, como la asimilación de la esencia humana, que sirve de mediadora de sí misma a través de la negación de la propiedad privada y, por tanto, no todavía como la verdadera posición, la que arranca de sí misma, sino como la que arranca más bien de la propiedad privada [...] esa superación sólo podrá operarse poniendo en práctica el comunismo. Para superar la *idea* de la propiedad privada basta la idea del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada real, hace falta la acción real del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que *idealmente* nos presentamos ya como autosuperación tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo» (EJ; 632)

De aquí se desprende que concebir en el pensamiento la idea del comunismo era anticipar ya su realización en la Historia, argumento típicamente hegeliano.

⁴³ Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. *Der Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung - die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.
[Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 155. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 724 (vgl. MEW Bd. 40, S. 546)]

«Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la conciencia tanto de la limitación como de la meta de este movimiento histórico, y una conciencia, además que se eleva por encima de él» (EJ; 632)

El comunismo sería, por lo tanto, una etapa. Adicionalmente a esta admisión de la superación del comunismo Marx nos indica cómo concebía el futuro del comunismo, o cómo se expresaría esa conciencia de lo que vendría luego del comunismo. Esta visión del futuro la encontró en las asociaciones de los obreros socialistas franceses.

«El fumar, el comer, el beber, etc., no son ya, aquí, los medios que mantienen en pie la agrupación, los nexos sociales. Les bastan la sociedad, la asociación, la conversación, cuyo fin es, a su vez, la sociedad; la confraternidad entre los hombres no es, para ellos, una frase, sino una verdad [...]» (EJ; 633)

En la sociedad comunista (y en la posterior a ella) primaría la libre asociación (tal cual fue repetido luego en el “Manifiesto del Partido Comunista”⁴⁴). Según Marx, superados los problemas relativos a la supervivencia (comer, beber, etc.), lo que mantendrá unidos a los hombres no serán los intereses egoístas de la sociedad civil burguesa –el sistema de las necesidades, según Hegel–, sino la amistad, la conversación, el placer de estar juntos, libremente asociados con hombres igualmente libres. Esta confraternidad coincide con lo que decía Hegel acerca de la asociación, de la vida colectiva: el verdadero contenido y el verdadero fin, y el destino de los individuos.

* * *

Una rebelión popular ocurrida en junio de 1844, es decir mientras redactaba los “Manuscritos”, motivó un artículo de Ruge, al cual respondió Marx con unas “Glosas críticas”. Como Ruge no guardaba esperanzas sobre una revolución en Alemania, su artículo continuaba mostrando su desprecio ante la posibilidad de una “emancipación política” alemana: si no la habían propiciado los burgueses, mucho menos unos cuantos obreros. Marx contestó con indignación y sobredimensionando lo sucedido. Argumentó que la canción de protesta de los tejedores era indicio de la conciencia adquirida sobre quiénes eran sus enemigos, y que su accionar destructor (en especial de los libros “contables” y los títulos de propiedad) revelaban que iban más allá del simple sabotaje o de lucha contra el patrón como enemigo visible, con lo cual se colocaban por encima de

⁴⁴ «Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos» (BM; 96)

los obreros ingleses: «[...] *ni una sola* de las revueltas obreras de Francia e Inglaterra nunca tuvo un carácter tan *teórico* y tan *consciente* como la de los tejedores silesianos» (EJ; 516). Ante la minimización que hacía Ruge de la revuelta, contestó que su afirmación era inaudita pues si era cierto que unos cuantos batallones habían sofocado la revuelta ¿acaso la monarquía había tenido necesidad de usar las tropas contra la burguesía para acallar sus reivindicaciones? No. Por lo tanto, la revuelta no había sido insignificante. Además criticó que Ruge no se diera cuenta que en Alemania ya no bastaba con esperar una revolución liberal, dado el avance y crecimiento de los movimientos obreros.

Marx se convenció que el proletariado si existía en Alemania, y que teóricamente estaba más avanzado que sus pares franceses e ingleses, y que mientras la burguesía se limitaba a su impotencia política, el proletariado alemán se encontraba comprometido con una revolución radical, social, lo cual indicaba que ya no representaban a un sector de la sociedad, sino a la sociedad en general, y que por lo tanto habían cobrado un carácter humano y universal. Sin embargo, a diferencia de la conclusión perfilada en “Sobre la cuestión judía”, Marx cambia su posición en lo siguiente: la clase obrera alemana no requería de una cabeza pensante y no era una clase pasiva, como sí lo era la burguesía. Esto lo empujaba a romper con Feuerbach y su visión de pensador-activo y de proletario-pasivo. Los proletarios de Silesia habían mostrado una actividad de dimensión social, con lo cual se reforzaba la creencia marxista en la misión histórica del proletariado.

«Debemos reconocer que el proletariado alemán es el *teórico* del proletariado europeo, como el proletariado inglés es su *economista* y el francés su *político*. Hay que decir que Alemania revela tanta vocación *clásica* por la revolución *social*, como incapacidad para la revolución *política*. Pues así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, la capacidad del proletariado alemán –aún prescindiendo de la teoría alemana- es la capacidad social de Alemania» (EJ; 517)

Pero los proletarios alemanes, según Marx, no sólo habían logrado encabezar un movimiento social, sino también romper la separación que existía entre pensadores (filósofos) y desposeídos (proletarios): solamente en la «praxis» se construye un «pueblo filosófico» como síntesis superior.

«Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica [Praxis] adecuada y, por tanto, solamente en el proletariado puede encontrar el elemento activo de su

liberación»⁴⁵(EJ; 517)

Por lo tanto, ese socialismo había nacido como una praxis del proletariado (y no de la cabeza de un filósofo), y ellos eran auténticos elementos activos de la revolución. La “praxis” permitía superar la identificación de Feuerbach entre pensamiento y acción (intelectual) puesto que era pensamiento y acción a la vez, pero no una acción intelectual, sino una acción revolucionaria. Pero esto nos remonta nuevamente al problema sobre cómo universalizar las características encontradas. ¿Existe en el proletario una tendencia hacia el socialismo?

«Y, por lo que se refiere al nivel de cultura o a la capacidad de instrucción de los obreros alemanes en general, baste recordar los geniales escritos de Weitling [...] ¿Dónde podría la burguesía –incluyendo a sus filósofos y eruditos en el campo de las letras– presentarse en lo tocante a la emancipación de la burguesía –a su emancipación *política*– una obra comparable [...]. Si comparamos la apagada y pusilánime mediocridad de la literatura política alemana con este formidable y brillante inicio literario de los obreros alemanes [...] no tenemos más remedio que pronosticar a la *Cenicienta alemana una talla atlética*» (EJ; 516-517)

De existir tal tendencia se confirmaría que el movimiento proletario revolucionario no necesita de dirigentes como cabezas de la revolución. Con mucho riesgo Marx se expresa como si pudiera describir a la totalidad de los proletarios o de los socialistas y comunistas. ¿Es herencia de Feuerbach esta forma de hablar acerca de la esencia de lo humano?, ¿o Marx se refería a “todos” en la seguridad de haber descubierto el rol que le tocaba desempeñar al proletariado en el futuro? Al asignar un papel liberador al proletario lo está incluyendo dentro de la visión hegeliana de la Historia (de superación, avance y de necesidad de momentos superiores de mayor racionalidad). Si se afirmaba que el proletariado era el llamado a llevar a la humanidad hacia una nueva etapa de mayor libertad, entonces está suponiendo un futuro de mayor racionalidad como punto de llegada.

* * *

Justo luego de la crítica a Ruge se inició la colaboración entre Marx y Engels Ambos redactaron “La Sagrada Familia” (iniciada en setiembre/1844). El pretexto fue la crítica a los hermanos Bauer (Bruno y Edgar) y al conjunto de escritores que en torno a ellos

⁴⁵ Erst in dem Sozialismus kann ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also ers. Im *Proletariat* das tätige Element seiner Befreiung finden.
[Marx: Kritische Randglossen, S. 27. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 10092 (vgl. MEW Bd. 1, S. 405)]

consideraban que su papel fundamental era el de la “Crítica crítica”, literatura revestida de lenguaje hegeliano, con aspiraciones metafísicas que los conducía a alejarse, con mucha soberbia, del mundo, actitud que se traslucía en su desprecio a las masas y al socialismo.

«La Crítica absoluta ha declarado a la “masa” como *el verdadero enemigo del espíritu*. Y desarrolla esto más en detalle, del modo siguiente: “El espíritu sabe ahora dónde tiene que *buscar su único adversario*: en las ilusiones y en la falta de meollo de la masa”» (SF; 149)

«De una parte, está la masa, como el elemento *material* de la Historia, pasivo, carente de Espíritu y ahistórico; de otra parte, está *el Espíritu, la Crítica* [...] como el elemento activo, del que parte toda acción *histórica*. El acto de transformación de la sociedad se reduce a la *actividad cerebral* de la Crítica crítica» (SF; 152)

Esta crítica también dirigida contra antiguos hegelianos se extendió también hacia el propio Hegel.

«La concepción *hegeliana* de la Historia presupone un *espíritu abstracto o absoluto*, el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una *masa* que, inconsciente o conscientemente, le sirve de soporte. Por eso hace que, dentro de la Historia *empírica*, exotérica, discorra una Historia *especulativa*, esotérica. La Historia de la humanidad se convierte en la Historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que queda, por tanto, más allá del hombre real» (SF; 151)

«Ya en Hegel vemos que el *espíritu absoluto* de la Historia tiene en la *masa* su material y su expresión adecuada solamente en la *filosofía*. Sin embargo *el* filósofo sólo aparece como el órgano en el que cobra conciencia *posteriormente*, después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto, que hace la Historia. A esta conciencia aposteriorística del filósofo se reduce su participación en la Historia, pues el espíritu absoluto ejecuta el movimiento real *inconscientemente*. El filósofo viene, pues, *post festum*» (SF; 151-152)

La visión de la sociedad civil compuesta por átomos también es criticada. Aparentemente es un ataque a Hegel, pero recordemos que él también reprochó esta visión y expresó que si bien había un comportamiento átomos egoístas, existía un «sistema de dependencia multilateral» subyacente, un «estado exterior», un orden, que encamina lo particular hacia una nueva y superior reconciliación.

«En rigor y hablando en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad [civil] no son *átomos*. La *cualidad característica* del átomo consiste en no tener ningunas *cualidades* y, por tanto, ninguna clase de relaciones con otros entes fuera de él, condicionadas por su propia *necesidad natural*. El átomo *carece de necesidades, se basta a sí mismo*; el mundo fuera de él es el *vacío absoluto* [...] El individuo egoísta de la sociedad [civil] puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en *átomo* [...] carente de relaciones y necesidades, que se basta a sí mismo [...] Pero la desdichada *realidad sensible* hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su estómago *profano* le recuerda diariamente que el mundo *fuera* de él no es un mundo *vacío*, sino lo que en rigor tiene que *llenarlos*» (SF; 187)

Pero lo que no acepta Marx es la reconciliación de la sociedad civil en el Estado, papel que Hegel había asignado al Estado: mantener en cohesión los átomos egoístas sueltos.

«Solamente la *superstición política* puede imaginar todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa» (SF; 187)

Tanto Marx como Hegel interpretaron que un único Estado podía explicar las dos sociedades realmente existentes: la feudal y la emergente civil-burguesa. La sociedad civil (la burguesía alemana) no podía guardar una relación con el Estado feudal porque se había formado de modo paralelo al mundo feudal. Consecuentemente ese Estado feudal no podía ser “su” Estado. Hegel pretendió que el Estado existente (el feudal, monárquico) podía agrupar a dos sociedades tan distintas. Marx pretendió que ese Estado se comportara como un Estado burgués, cuando no lo era ni lo podía ser. El Estado feudal no podía cobijar las relaciones de los átomos egoístas de la nueva sociedad civil. Simplemente no había sido diseñado con ese fin.

Ahora bien, el distanciamiento aparente con Hegel tenía que ser compensado con el acercamiento a otra filosofía, de ahí la larga exposición dedicada al surgimiento del materialismo francés como antecedente teórico del socialismo y del comunismo, del cual intentaba rescatar nuevos elementos para fortalecer su visión feuerbachiana de la enajenación del proletario, y de la necesidad de recuperar el mundo realmente humano.

«Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente» (SF; 197)

«Si el hombre es social por naturaleza, desarrollará su verdadera naturaleza en el seno de la sociedad y solamente allí, razón por la cual debemos medir el poder de la naturaleza no por el poder del individuo concreto, sino por el poder de la sociedad» (SF; 197)

Sería, pues, una aspiración humana la que conduciría a los movimientos comunistas: la recuperación de la propia humanidad perdida en la relación enajenante del trabajo.

«Proletariado y riqueza son términos antagónicos. Forman, en cuanto tales, un todo. Ambos son modalidades del mundo de la propiedad privada. De lo que se trata es de la posición determinada que una y otra ocupan en la antítesis. No basta con decir que se tratan de los dos lados de un

todo»⁴⁶ (SF; 100)

Sin embargo, la explicación dada a la relación entre proletario y propiedad privada es netamente dialéctica, se ciñe al movimiento dialéctico de unidad, oposición y reunificación. Marx intenta realizar una modificación en el esquema hegeliano “familia/sociedad civil/Estado” y coloca al proletariado en la posición de antítesis de la sociedad civil, es decir, implanta otro segundo momento dialéctico –de contradicción– en el esquema hegeliano.

Esquema hegeliano	{	Unidad		Oposición		Reunificación
		Familia		Sociedad civil		Estado

Esquema marxista	{	Unidad		Oposición		Reunificación
		Sociedad civil		Proletariado		Comunismo

Ese conjunto de personas por las cuales Hegel expresaba su preocupación por ser elementos que no se incorporaban a la sociedad civil (los pobres, la plebe, los proletarios según Marx), son ahora considerados como la nueva antítesis social y, por ende, como nuevos eslabones a través del cual discurrirá la Historia, conclusión a la que se llega teniendo en cuenta la propia dialéctica: el momento de la contradicción confiere movimiento y dialéctica al concepto al instalar en él la necesidad (Notwendigkeit) de una superación (Aufhebung) y, en consecuencia, el traspaso a una nueva y más concreta unidad del mismo. En resumen, Marx está aseverando que la antítesis introducida por el proletariado en la sociedad civil es la que orientará el nuevo rumbo de la Historia.

«La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener *su propia existencia*, y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es éste el lado *positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma. Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse [superarse, aufzuheben] a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta a que se disuelve»⁴⁷ (SF; 100)

⁴⁶ Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie *für* zwei Seiten eines Ganzen zu erklären. [Marx/Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, S. 57. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 891 (vgl. MEW Bd. 2, S. 37)]

⁴⁷ Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, sich *selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum. Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.

Pero ¿por qué está obligado el proletariado a superarse a sí mismo? Por la contradicción entre su esencia y su existencia, porque a pesar que la enajenación afecta a propietarios y proletarios, éstos ven reducida su existencia a una condición indigna que siembra una contradicción entre «naturaleza humana» y «situación de vida».

«La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma» (SF; 101)

Este proceso de sublevación no lo hace el proletariado por interés propio, sino por tratarse de una misión histórica. Se indica, además, que la sociedad civil va por sí misma en camino a su disolución, pero que este sería un movimiento inconsciente.

«Es cierto que la propiedad privada empuja por sí misma, en su movimiento económico, a su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, inconsciente, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza misma de la cosa; sólo en cuanto engendra al proletariado *como* proletariado, a la miseria consciente de su miseria espiritual y física, consciente de su deshumanización y, por tanto, como deshumanización que se supera a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado» (SF; 101)

La explicación marxista se maneja dentro de la dialéctica hegeliana, a la que se suma la crítica feuerbachiana de la recuperación de la esencia de lo humano, incrementada ahora por el optimismo descubierto en el materialismo francés que fundamenta como digno y obligatorio el reclamo a la experimentación del mundo como lo “verdaderamente humano”, la recuperación del goce de la libertad. Observamos su hegelianismo cuando comprobamos que la recuperación de la esencia de lo humano se limita a un pedido de libertad: recuperar la humanidad significa recuperar la capacidad de gozar la libertad como humanos plenos. Pero tal recuperación de la libertad es muy similar al camino de recuperación del Espíritu de su sí mismo, de su libertad. Lo que plantea Marx es la eliminación de todas las barreras (irracionales) que interrumpen el pleno goce de la libertad para todos. En otras palabras, Marx está reclamando la eliminación de lo irracional en la realidad, para que se imponga lo racional en lo real y la realidad se haga

[Marx/Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, S. 57-58. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 891-892 (vgl. MEW Bd. 2, S. 37)]

racional. El comunismo de Marx es precisamente eso: un reclamo de reconciliación futura entre lo racional y lo real, el advenimiento del reino de la libertad.

«Al vencer el proletariado, no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y, entonces, habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada»⁴⁸ (SF; 101)

La síntesis, la reunificación, eleva a los contrarios a una nueva unidad, de ahí que en la contradicción entre sociedad civil y proletariado ninguno de los dos lados antagónicos permanezca. Sembrada la contradicción –por el proletariado– Marx da por necesario el siguiente momento, el de la reunificación (que, al igual que Hegel, considera que será mejor que los momentos anteriores), con lo cual se confirma una vez más que Marx permanece unido a la visión hegeliana de la Historia. Aunque sus explicaciones apunten cada vez más a encontrar las causas “materiales” de tal sentido de la Historia, el objetivo final (eliminación de lo irracional en lo real como parte de la reconciliación de lo real y lo racional) así como las convicciones básicas –progreso, dialéctica, superación, reconquista de la libertad– seguirán siendo puntos de unión entre ambos pensadores.

«Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, no es, ni mucho menos, como la Crítica crítica pretexto crear, porque consideren a los proletarios como dioses. Antes al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la *apariencia* de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una *penuria* absolutamente imperiosa –la expresión práctica de la *necesidad*–, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas esas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en esta situación» (SF; 101-102)

Marx cree que los proletarios ya están tomando conciencia de su misión histórica. En todo caso, están obligados «históricamente» a hacerlo.

«No se trata de lo que este o aquel proletario, incluso el proletario en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está

⁴⁸ Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur. Indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.
[Marx/Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, S. 59. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 893 (vgl. MEW Bd. 2, S. 37-38)]

obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad [civil] actual» (SF; 102)

Esta toma de conciencia ya estaría en proceso, según Marx lo había comprobado en los movimientos obreros comunistas.

«[...] gran parte del proletariado inglés y francés es ya consciente de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad» (SF; 102)

«[a la] crítica comunista [de los fundamentos reales de la sociedad actual] respondió, prácticamente enseguida, el movimiento de la *gran masa* [...] Sólo quien haya tenido ocasión de conocer el estudio, el afán de saber, la energía moral, el incansable impulso de desarrollo de los obreros franceses e ingleses, puede formarse una idea de la nobleza *humana* de éste movimiento» (SF; 150)

«La nueva literatura [...] que surge de las clases bajas del pueblo en Inglaterra y en Francia [demuestran] que las clases bajas del pueblo saben elevarse espiritualmente sin necesidad de que sobre ellas *se proyecte* directamente el *Espíritu santo* de la *Crítica crítica*» (SF; 201)

Marx salió ampliamente convencido de esta experiencia parisina que: «Las ideas no pueden nunca ejecutar nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica»⁴⁹ (SF; 185). Por lo tanto, ya no era necesario encontrar a esa clase revolucionaria radical, dado que tenía que ser –con necesidad dialéctica– el proletariado.

* * *

En sólo seis u ocho meses ⁵⁰ Marx y Engels dieron un giro espectacular en su posición sobre Feuerbach. Pasaron desde el elogio de su crítica filosófica y religiosa⁵¹ hasta el implacable enjuiciamiento de su humanismo (en las “Tesis sobre Feuerbach”).

⁴⁹ Ideen können überhaupt *nichts ausführen*. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten.
[Marx/Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, S. 238. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1072 (vgl. MEW Bd. 2, S. 126)]

⁵⁰ Contando desde setiembre de 1844 (inicio de redacción de “La Sagrada Familia”) hasta abril de 1845 (inicio de la redacción de “La ideología alemana”, en el curso de la cual se formulaban las “Tesis sobre Feuerbach”).

⁵¹ Aunque la siguiente cita pertenece a Engels, podemos observar que en “La Sagrada Familia” Feuerbach aún era mencionado en términos elogiosos:

«Pero ¿quién ha descubierto el misterio del “sistema” *Feuerbach*. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach*. ¿Quién ha puesto, no ciertamente “*La significación del hombre*” –¡cómo si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!-, sino “*al hombre*” en lugar del viejo baratillo, incluso de la “autoconciencia infinita”? *Feuerbach*, y solamente *Feuerbach*» (SF; 158-159)

Era claro que el alejamiento se ampliaba a medida que Marx realizaba sus estudios sobre los economistas franceses e ingleses, pero seguía combinándolos con el humanismo feuerbachiano y, principalmente, con su teoría de la alienación. No fue sólo una crítica interna la que inició el alejamiento. Hubo un elemento externo adicional: la crítica a la que fue sometido Feuerbach en la obra “El Único y su propiedad” (1844) de Max Stirner. Esta crítica (aparecida justo antes de la redacción de “La Ideología alemana”) se centraba en la propia crítica feuerbachiana a la religión y a la filosofía, pero demostraba que escondía una nueva alineación al suplantarse a Dios por el Hombre.

Para Stirner la propuesta de Feuerbach de invertir la filosofía especulativa (es decir, pasar el atributo al sujeto y, recíprocamente, el objeto al sujeto) era insuficiente para obtener la verdad desnuda e integral. Reemplazar “Dios es amor” por “el amor es divino” no servía de nada puesto que ya sea Dios o el Amor los que reivindicuen el carácter divino, es decir, sagrado, el Yo queda por igual en estado de inferioridad frente a una potencia superior. Para Stirner, Feuerbach perpetuaba la alienación filosófica que se suponía tanto criticaba. Además no reemplazaba la especulación filosófica por la realidad concreta y sensible.

Definitivamente la crítica a Feuerbach era bien merecida y era de esperarse puesto que al hablar de la “esencia” del hombre, no se hacía más que crear una instancia independiente y extraña al hombre mismo. A pesar que Marx mismo empleaba la “esencia humana” en sus escritos recientes (“Manuscritos de París” de 1844 al tratar sobre la “alienación de la esencia del hombre”), no tomó esta crítica como dirigida hacia él. En todo caso, tomó b dicho por Stirner como una crítica válida hacia Feuerbach, e inmediatamente se sumó al grupo de los críticos, no asumiendo sus propios errores sino señalando los de Feuerbach.

La obra de Stirner tuvo, por lo tanto, repercusión en Marx, puesto que si desde 1842 hasta 1845 había estado totalmente imbuido en las ideas de Feuerbach, esto significa que por sí mismo no le había encontrado errores. Este aporte fue algo que luego, ni Marx ni Engels reconocieron abiertamente. Más bien, fueron enemigos de Stirner y de sus herederos: Bakunin y los anarquistas.

* * *

Expulsado de Francia, Marx llegó a Bruselas en febrero de 1845. Si tenemos en cuenta lo que ambos escritores contaron años después⁵², la redacción de “La Ideología alemana” se inició en abril⁵³, es decir, cuando Engels regresó a dicha ciudad.

Con su individualismo extremo, Stirner era el único hegeliano que realmente había roto con Hegel. Marx aprovechó muchísimo de su crítica a Feuerbach, pero no aceptó sus ataques al comunismo. De hecho “La Ideología alemana” es realmente un libro anti-Stirner. Pero además revela que, a diferencia de él, Marx no había podido desprenderse de su hegelianismo. Así como Feuerbach había reemplazado al Absoluto hegeliano por la “humanidad”, Marx había puesto en su lugar a la sociedad comunista.

Si bien la parte dedicada a Feuerbach contenía la denominada “nueva concepción de la Historia”, el tenor general de inédito libro giraba en torno al tema de la autonomía del comunismo proletario. Era necesario distinguir y distanciar, por un lado, lo que decían los teóricos (incluido Marx mismo) acerca del comunismo y, por otro lado, el comunismo tal como estaba siendo planteado y organizado por los proletarios reales.

Para Marx el proletariado es «una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas» (IA; 81) y, al contrario de Hegel –que no consideraba posible que una clase se mantenga fuera de la sociedad civil–, es una clase «que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases». Pero esta clase no es una minoría, por el contrario es «una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical»⁵⁴. Esta conciencia es la «conciencia comunista», la misma que «naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta».

⁵² Marx en 1859, en el Prólogo a su “Contribución a la crítica de la economía política”, y Engels en 1885, en su “Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas”.

⁵³ La lectura del libro de Stirner –que tanto malestar causó entre los feuerbachianos– por parte de Marx puede ubicarse en el rango que va desde la aparición del libro (octubre/1844) hasta abril/1845.

⁵⁴ Eine Klasse, die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet und von der das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution
[Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 105. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1369 (vgl. MEW Bd. 3, 69)]

Pero ¿en base a qué criterios Marx les asignó a los proletarios la condición de excluidos de la sociedad? Por la falta de participación en todo lo humano, es decir, en la esencia de lo humano, como diría Feuerbach. No basta con que los proletarios vivan para trabajar (como lo harían las bestias), pues también tienen derecho al placer y a su libre disfrute.

«El proletario, por ejemplo, que tiene la misión de satisfacer sus necesidades, al igual que cualquier otro hombre, y que ni siquiera puede dar satisfacción a las necesidades que le son comunes con los demás hombres, a quien la necesidad de trabajar catorce horas diarias equipara a una bestia de carga, a quien la competencia degrada al plano de una cosa, de un artículo comercial, que se ve desplazado de su posición de fuerza productiva, la única que se le tolera, por otras fuerzas productivas más eficaces; este proletario recibe ya con ello y por ello su misión real de revolucionar sus condiciones de vida»⁵⁵ (IA; 336)

Esta reducción (a bestia, a cosa, a artículo comercial) en su calidad de vida, le otorga al proletario la «misión real» (*wirkliche Aufgabe*) de hacer una revolución social radical, que elimine las penosas condiciones en las que viven la nueva mayoría de expulsados de la sociedad. Para Marx que una clase domine las condiciones de vida de otra es inaceptable.

«En las condiciones actuales, sobre todo, en que impera siempre una clase, en que las condiciones de vida de un individuo coinciden siempre con las de una clase, en que, por tanto, la misión práctica de toda nueva clase que surge tiene necesariamente que aparecer ante cada individuo de ella como una misión *general* y en que, realmente, ninguna clase puede derrocar a su antecesora más que liberando a los individuos de *todas* las clases de sus cadenas concretas anteriores; en estas circunstancias, sobre todo, era necesario que la misión de los individuos de una clase que aspira a dominar se presentara como la misión general humana»⁵⁶ (IA; 336-337)

La nueva clase tiene una tarea práctica, que es derrocar a la anterior (para dar por concluidas las condiciones de vida que se oponen al desarrollo pleno del hombre). Pero también tiene una tarea general, que es liberar a todos los humanos del momento actual.

⁵⁵ Der Proletarier z.B., der den Beruf hat, seine Bedürfnisse zu befriedigen, wie jeder andre Mensch, und der nicht einmal die ihm mit jedem andern Menschen gemeinsamen Bedürfnisse befriedigen kann, den die Notwendigkeit einer vierzehnstündigen Arbeit zu gleicher Stufe mit dem Lasttier, den die Konkurrenz zu einer Sache, einem Handelsartikel herabdrückt, der aus seiner Stellung als bloße Produktivkraft, der einzigen, die ihm übrig gelassen, durch andre gewaltigere Produktivkräfte verdrängt wird - dieser Proletarier hat schon hierdurch die wirkliche Aufgabe, seine Verhältnisse zu revolutionieren.

[Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 506. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1770 (vgl. MEW Bd. 3, S. 270)]

⁵⁶ Namentlich unter den bisherigen Verhältnissen, wo immer eine Klasse herrschte, wo die Lebensbedingungen eines Individuums stets mit denen einer Klasse zusammenfielen, wo also die praktische Aufgabe jeder neu aufkommenden Klasse jedem Individuum derselben als eine *allgemeine* Aufgabe erscheinen mußte und wo wirklich jede Klasse nur dadurch ihre Vorgängerin stürzen konnte, daß sie die Individuen *aller* Klassen von einzelnen bisherigen Fesseln befreite - namentlich unter diesen Umständen war es notwendig, daß die Aufgabe der Individuen einer zur Herrschaft strebenden Klasse als die allgemein menschliche Aufgabe dargestellt wurde.

[Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 507. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1771 (vgl. MEW Bd. 3, S. 271)]

Si el cambio conlleva una etapa de mayor libertad, expresado como una libertad para todos, entonces encontramos el propio desenvolvimiento que Hegel había visualizado en la Historia, es decir, el paso hacia la mayor y más generalizada libertad (tal como lo ejemplificaba el paso del mundo oriental hasta el mundo germánico, sólo que Hegel había dejado estancada la libertad en los egoístas libres de la sociedad civil protegidos por el Estado). Por lo tanto, Marx sigue aceptando la visión de la Historia hegeliana que es la conquista cada vez mayor de la libertad, sólo que los actores del cambio dialéctico ya no serán los burgueses sino los proletarios. Si la meta de la Historia es la realización de la libertad, entonces la dialéctica coincide con la misión general del proletariado, que es liberar «a los individuos de *todas* las clases», y está dejando de lado a la sociedad civil burguesa como sujeto histórico. Asimismo, si la Historia no tuviera ninguna relación con la libertad, entonces no habría cómo atribuir al proletariado una misión que estuviera vinculada con la liberación de todas las clases. Con esto se demuestra que Marx sigue afincado en la premisa hegeliana por el cual la Historia se mueve en función de la realización de la libertad, la cual será máxima en el momento de la reconciliación de lo racional con lo real, que Hegel denominará recuperación primigenia del Espíritu pero que Marx llamará comunismo. En este punto se reafirma que Marx concibe cuál es el nuevo sentido de la Historia, y lo hace asumiendo las premisas de una Historia que se mueve en dirección a la máxima realización de la libertad, es decir, a la reconciliación de lo racional con lo real (Wirklichkeit).

Ahora bien, la revolución no es sólo un hecho transformador de las relaciones sociales del presente. Marx le reconoce un impacto más profundo. Sin duda está condensando aquí la experiencia con las asociaciones obreras comunistas francesas. Ahí comprobó que su práctica revolucionaria había producido cambios en ellos mismos (como personas): «En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias» (IA; 245).

«[el comunismo] es un movimiento extraordinario práctico, que persigue fines prácticos, con fines prácticos y que, a lo sumo, solamente en Alemania y frente a los filósofos alemanes puede detenerse por un momento en “la esencia”» (IA; 247)

La conclusión es que la actividad modifica la manera de pensar, y también los productos de la manera de pensar. El proletariado se ha vuelto revolucionario no por la guía de

grandes pensadores, sino por su propia praxis revolucionaria. El filósofo bien puede quedar relegado a segundo plano.

«En primer lugar, hay que hacer notar [...] que el comunismo no ha surgido en modo alguno del § 49 de la *Filosofía del derecho* de Hegel y de su “qué y cuánto”»⁵⁷ (IA; 239)

«Tenemos, pues, de una parte, el partido comunista francés, realmente existente, con su literatura, y de otra algunos semi-eruditos alemanes, que tratan de esclarecer filosóficamente las ideas de esa literatura» (IA; 559)

«Por tanto, si los representantes teóricos de los proletarios quieren conseguir algo mediante sus actividades literarias, tienen que esforzarse ante todo en que sean eliminadas todas las frases que atenúen esta antítesis y que brindan, sobre todo, a los burgueses ocasión de acercarse a los comunistas, en aras de su seguridad y llevados de sus quimeras filantrópicas» (IA; 564)

Todo esto devino en una poderosa e insistente crítica contra todos aquellos que no coincidieran con los nuevos planteamientos comunistas de Marx: los “verdaderos socialistas”, los socialistas humanistas, los socialistas filosóficos o utópicos, y los antiguos compañeros de la izquierda hegeliana.

* * *

Las once “Tesis sobre Feuerbach” son una síntesis de los nuevos planteamientos marxistas y el rompimiento con el antiguo maestro de la alienación del hombre, para marcar un nuevo ciclo de retorno a Hegel, de quien, como hemos visto, no se terminó de apartar totalmente.

De alguna manera Marx ya venía criticando la supremacía otorgada por Feuerbach a la actividad teórica, espiritual, de la “cabeza”, en oposición a la práctica egoísta, pasiva, “judía”, del “corazón”. Además había encontrado en los obreros franceses una unidad de teoría y acción, a la que denominó “praxis” (Praxis), para diferenciarla de la

⁵⁷ El citado párrafo está referido a la propiedad. Así afirma Hegel que «en relación con las cosas exteriores, lo *racional* es que posea propiedad; su aspecto *particular* comprende en cambio los fines subjetivos, las necesidades, el arbitrio, el talento, las circunstancias exteriores, etcétera. De ellos depende solamente la posesión en cuanto tal, pero este aspecto particular no ha sido puesto aún en la esfera de la personalidad abstracta como idéntico con la libertad. *Qué y cuánto* poseo es por lo tanto contingente al derecho» (FD; 114), a lo que se agrega una discusión sobre la igualdad: «de acuerdo con ello, todo hombre debería tener propiedad. Si se quiere hablar de igualdad, ésa es la igualdad que debe considerarse. Pero la determinación de la particularidad, la cuestión de cuánto poseo, cae fuera de ella. Es falsa la afirmación de que la justicia exigiría que las propiedades de todos sean iguales, pues lo único que exige es que todos tengan propiedad» (FD; 115). Pero, en la realidad, argumentaría Marx, no todos tienen propiedad.

“práctica” (Praktisch) feuerbachiana⁵⁸. Es recién ahora, en 1845, cuando critica abiertamente a Feuerbach.

La praxis –unión de la teoría y la práctica política–, experimentada en medio de los obreros comunistas (que pensaban y actuaban con independencia de los teóricos comunistas y humanistas), será para Marx el punto de ruptura de la influencia de Feuerbach. La praxis será magnificada como la única actividad capaz de transformar al mundo. Otras teorías fusionadas con otros tipos de prácticas no darían el mismo resultado. Pero si la praxis había surgido entre los obreros comunistas entonces había que dejarlos en libertad de establecer sus estrategias y tácticas de lucha⁵⁹.

La “Primera tesis” indica que el materialismo piensa las cosas como lejanas (Objekt) al sujeto, no como algo cercano (Gegenstand) con lo cual se puede interactuar. De cómo se considere al objeto (como “Objekt” o como “Gegenstand”) dependerá el tipo de teoría que se construya alrededor, así como el tipo de “práctica” que resulte.

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas [Gegenstand], la realidad [Wirklichkeit], la sensoriedad, bajo la forma de objeto [Objekt] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como praxis [Praxis], no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal»⁶⁰ (IA; 665)

Si el objeto (Objekt) es lejano, el sujeto se limita a relacionarse con las cosas de modo

⁵⁸ La “práctica” es un hacer por repetición, sin darse cuenta o sin saber los fundamentos de la acción. La “praxis”, por el contrario, es un saber hacer y hacerlo. Implica tener fundamento en una teoría que respalda esa acción. Se suelen traducir estos términos indistintamente, lo cual es un error puesto que no tienen el mismo significado. Hemos modificado, en este sentido y siguiendo el texto en el idioma original, la traducción empleada de “La Ideología alemana”.

De modo similar, advertimos sobre el empleo de los términos “cosa” ú “objeto”. En el idioma alemán, más aún en la filosofía, se emplean dos términos distintos. “Gegenstand” hace referencia a un objeto cercano, algo sobre el cual se puede interactuar, es decir, algo que se nos ofrece a nuestra actividad. Por el contrario, “Objekt” hace referencia a un objeto lejano, independiente de la acción humana (como una estrella, por ejemplo).

⁵⁹ Pero el riesgo de otorgar tal autodeterminación a los obreros mismos es que bien pronto pueden hacer concesiones al sistema, y canjear “revolución” por mayores beneficios materiales. Marx no se decidió a dejar solos a los obreros comunistas. Alertado como estaba acerca del sentido de la Historia, no terminó de concederles plena libertad. Por el contrario, asumió la tarea de enseñarles cuál era su “misión histórica”.

⁶⁰ Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt.

[Marx: Thesen über Feuerbach, S. 2. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 822 (vgl. MEW Bd. 3, S. 5)]

práctico (Praktisch), judío, interesado, y la teoría que desarrolle será igual de lejana. Por el contrario, una actividad objetiva (gegenständliche) tiene a los objetos cerca, interactúa con ellos, realiza una acción transformadora (Praxis) sustentada en una teoría que respaldará esa acción (teoría que también considera a los objetos como cercanos).

«Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales [Gedankenobjekten], pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva* [gegenständliche]. Por eso, en “La esencia del cristianismo”, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la praxis [Praxis] sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad “revolucionaria”, de la actividad “crítico-práctica” [praktisch-kritischen]»⁶¹ (IA; 665-666)

De ahí que en la “Segunda Tesis” se concluya que «Es en la praxis [Praxis] donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad [Wirklichkeit] y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento» (IA; 666).

Considerando lo visto en “La Ideología alemana” se entiende mejor la preocupación de Marx por resaltar el carácter político de su concepto de praxis (Tercera tesis).

«La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis* [Praxis] *revolucionaria*» (IA; 666)

La praxis tiene, entonces, tres características: es actividad objetiva (transforma a las cosas), es actividad revolucionaria (transforma a la sociedad y al hombre) y es actividad crítico-práctica. Esta última revela múltiples sentidos: es praxis dirigida por una teoría; es teoría dirigida hacia la praxis; es una praxis que critica al presente. Por eso trae Marx a continuación una referencia a la exposición realizada antes en “La Sagrada Familia” sobre el materialismo francés y la importancia otorgada a la educación como formadora de hombres, pero indicando que ocultaba una visión pasiva en la relación del hombre con su entorno (Tercera tesis).

«La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado.

⁶¹ Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faß die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daré im »Wesen des Christentums« nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der »revolutionären«, der »praktisch-kritischen« Tätigkeit.
[Marx: Thesen über Feuerbach, S. 2. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 822 (vgl. MEW Bd. 3, S. 5)]

Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de [la sociedad]» (IA; 666)

La “praxis revolucionaria” será pues, la superación propuesta por Marx a sus dos antiguas convicciones: el cambio dirigido desde el pensamiento (herencia de la izquierda hegeliana y de todas las variantes de pensamiento ilustrado que colocan la cabeza del pensador por encima de las masas), y el cambio desde las circunstancias (herencia del materialismo francés y de todas las variantes pacifistas del socialismo). También sería una respuesta a sus antiguos rivales políticos del socialismo francés: el pacifismo de Cabet y la revolución guiada por personas de elite del babouvismo. En otras palabras, la auto-educación del proletariado era su propia praxis revolucionaria.

También reprocha la propuesta feuerbachiana acerca de la razón como mero accidente del hombre criticando aquello que Feuerbach identificaba como la esencia del hombre y argumentar que la “esencia” del hombre es su propio desenvolvimiento: todo lo que el hombre “es” lo es en su historia (Sexta tesis).

«Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real [wirklichen Wesen], se ve, por tanto, obligado: 1. a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo “genérico”, como una generalidad interna, muda, que une de modo *natural* a los muchos individuos»⁶²(IA; 667)

El hombre, por lo tanto, no es un producto pasivo del contexto, puesto que el hombre actúa sobre su contexto para transformarlo, pero no de forma casual sino en el sentido marcado por la historia determinada en la que se desenvuelve (evolución económica y social). Comprobamos que la praxis es el concepto que le permitió a Marx salir de la influencia de Feuerbach (Octava y Undécima tesis).

«Toda vida social es esencialmente *práctica* [praktisch]. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis [Praxis] humana y en la

⁶² Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstract –*isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. Das Wesen kann daher nur als «Gattung», als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

[Marx: Thesen über Feuerbach, S. 5. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 825 (vgl. MEW Bd. 3, S. 6)]

comprensión de esta praxis [Praxis]»⁶³ (IA; 667)

«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo»⁶⁴ (IA; 668)

* * *

En febrero de 1846 se fundó el “Comité de correspondencia comunista”, cuyo grupo rector era el de Bruselas, dirigido por Marx y Engels. Ambos comenzaron una etapa de dura crítica contra otros comunistas, tanto de París como de Londres, por lo general compatriotas exiliados, a los que imputaban el epíteto de comunistas “filosóficos” o “sentimentales”. La disputa de Engels con el grupo de París (agosto de 1846) nos indica cuáles eran los temas de interés.

«[...] definí los fines de los comunistas de esta manera: 1) promover los intereses del proletariado en oposición a los de la burguesía; 2) hacer esto por medio de la abolición de la propiedad privada y su sustitución por la comunidad de bienes; 3) no reconocer otro medio de lograr estos objetivos que una revolución democrática por la fuerza» (CO; 12)

La abolición de la propiedad privada por medios violentos, es decir, la destrucción de la sociedad civil burguesa, pasó a ser entonces parte de la agenda política real marxista.

2.4. El comunismo de Marx y las revoluciones de 1848-1849

En agosto de 1847, Marx y Engels fundaron en Bruselas la “Liga de los Comunistas”, bajo la dirección de Marx. Al final del mismo mes fundaron la “Asociación de Obreros Alemanes”. En octubre Engels volvió a viajar a París y escribió los “Principios del Comunismo”⁶⁵ por encargo de los miembros parisienses de la “Liga”. Entre el 29 de noviembre hasta el 8 de diciembre Marx y Engels participaron en el Segundo Congreso

⁶³ Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.

[Marx: Thesen über Feuerbach, S. 6. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 826 (vgl. MEW Bd. 3, S. 7)]

⁶⁴ Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.

[Marx: Thesen über Feuerbach, S. 7. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 827 (vgl. MEW Bd. 3, S. 7)]

⁶⁵ En estos “Principios” Engels se extiende acerca de la táctica y las consecuencias de la abolición de la propiedad privada (sobre todo en las preguntas 14, 18 y 20). La conclusión es una clara descripción de una situación ideal: libre asociación, comunidad de bienes, viviendas colectivas, igualdad de derechos, «el dinero estará demás y la producción se desarrollará hasta tal punto y los hombres se transformarán en proporciones tales, que podrán desaparecer hasta las últimas formas de relación de la vieja sociedad» (BM; 428), «el desarrollo universal de las capacidades humanas de todos los miembros de la sociedad» (BM; 432-433), «la participación de todos en los goces creados por todos» (BM; 433).

de la “Liga”, que se celebró en Londres, recibiendo el encargo de elaborar su programa. Concluido el congreso Marx regresó a Bruselas. El 22 de febrero estalló la revolución en Francia. A los pocos días aparece en Londres el “Manifiesto del Partido Comunista”, programa de la “Liga”. En marzo de 1848 fue expulsado de Bélgica, trasladándose nuevamente a París. Ese mismo mes estalló la revolución en Viena así como la lucha de barricadas en Berlín. Engels se traslada nuevamente a París. A inicios de abril, Marx y Engels dejan París rumbo a Alemania, donde empiezan los preparativos para la fundación de la “Nueva Gaceta renana” (de Colonia), que publicó su primer número el 31 de mayo de 1848. Marx era el director general del periódico (finalmente suprimido en junio de 1849).

El año de 1848 fue un tiempo de enormes convulsiones sociales. Marx y Engels abrigaban la convicción que se trataba ya del derrumbe del capitalismo. Era la puesta en práctica de los principios establecidos en el “Manifiesto”. Por esto se apresuraron a regresar a Alemania. En junio se produjo el levantamiento del proletariado en París, seguida de una sangrienta represión de la insurrección. En octubre se produjo el levantamiento revolucionario de Viena, seguida de la victoria de la contrarrevolución en Prusia.

Acusado de participar en los disturbios, en febrero de 1849 se inició el juicio contra Marx como director de la “Nueva Gaceta renana” y miembro del “Comité de demócratas” del distrito del Rin. Tras un año y medio de enfrentamientos con el gobierno prusiano fue nuevamente expulsado. En junio viajó a París, pero en agosto el gobierno francés lo destierra nuevamente, por lo que marcha finalmente a Londres el 26 de agosto de 1849, en donde fija residencia hasta su muerte. Engels –que desde mayo hasta julio de 1849 había realizado actividades militares en contra de las fuerzas prusianas– luego de su arribo a Londres (noviembre) se dedicó, junto con Marx, a la reconstrucción del “Comité comunista de correspondencia” de la “Liga de los comunistas” de Londres.

2.4.1. El “Manifiesto del Partido Comunista”

El “Manifiesto” es el documento central en la elaboración de la doctrina comunista de Marx pues sintetiza sus posiciones sobre el fin de la Historia y el papel del proletariado

como agente del cambio histórico. Su texto está dividido en cuatro secciones: «Burgueses y proletarios», «Proletarios y comunistas», «Literatura socialista y comunista» y «Actitud de los comunistas ante los otros partidos de la oposición». Este texto.

Los argumentos –a nivel estratégico– propuestos por Marx para avalar sus conclusiones siguen la siguiente estructura:

1. Toda la historia de la sociedad humana es una historia de lucha de clases.
2. La evolución histórica es el resultado de una tensión dialéctica entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas.
3. El proletariado es la (única) clase capaz de realizar la revolución social y política.
4. El proletariado es el (único) sujeto histórico llamado a lograr la reconciliación de la humanidad.
5. La conformación del proletariado como sujeto histórico presupone la toma de conciencia de ese sujeto y la posesión de los medios con los que podrá obtener esos fines: una teoría revolucionaria para conquistar el poder político.
6. El acceso al poder del proletariado sólo será posible de modo violento.
7. El objetivo principal de la revolución proletaria será la abolición de la propiedad privada, que quedará centrada en el Estado socialista (como expresión del poder político de la clase obrera).
8. El Estado proletario funcionará tras el derrocamiento de la burguesía pero, como la función del proletariado es autoliquidarse como clase, perderá su carácter de instrumento de dominio de una clase por otra.
9. Finalmente, se materializará la humanidad como «una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos» (BM; 96).

De manera complementaria –a nivel táctico–, el “Manifiesto” desarrolla tres grandes temas:

1. La constitución u organización política de los partidos proletarios (sucesivas coaliciones que partiendo del nivel de lucha local, pasan al nivel de lucha nacional y luego al de lucha de clases).

2. El papel que les corresponde desempeñar a los escritores (teóricos) comunistas (que se debe alejar del utopismo o de las posiciones de “reformador”, sino que debe expresar el conjunto de las luchas existentes)
3. La relación entre el partido comunista y el movimiento proletario (el partido como “vanguardia” dentro –y no fuera– de los movimientos proletarios).

Los dos primeros temas ya habían sido desarrollados por Marx en otros documentos. El tercer tema es tratado en el “Manifiesto” pero, aunque se explica en términos generales, todo indica que se trataba de una referencia específica al caso de la radicalidad comunista de los “Fraternal Democrats” dentro del partido cartista inglés, situación que se daba en la misma época en la que se redactaba el “Manifiesto”. Es que Marx, por más que alabara la praxis de los movimientos proletarios, trataba a tales “radicales” como desviaciones de la única inteligencia revolucionaria: la de la vanguardia del partido, de la cual él formaba parte.

«Los comunistas no se distinguen de los demás partidos proletarios más que en esto: en que destacan y reivindican siempre, en todas y cada una de las acciones nacionales proletarias, los intereses comunes de todo el proletariado, independientes de su nacionalidad, y en que, cualquier que sea la etapa histórica en que se mueva la lucha entre el proletariado y la burguesía, mantienen siempre el interés del movimiento enfocado en su conjunto» (BM; 86)

«Los comunistas son, pues, prácticamente, la parte más decidida, el acicate siempre en tensión de todos los partidos obreros del mundo; teóricamente, llevan la ventaja a las grandes masas del proletariado su clara visión de las condiciones, los derroteros y los resultados generales a que ha de abocar el movimiento proletario» (BM; 86)

Esta clara referencia a la «ventaja» de la vanguardia del partido sobre las «masas» del movimiento proletario concluye con una visión de la Historia: sólo la vanguardia tiene «clara visión de las condiciones, los derroteros y los resultados generales». En otras palabras, la vanguardia conoce los derroteros históricos y el sentido de la dialéctica que se pone en juego con el enfrentamiento de proletarios y burgueses. La afirmación que la vanguardia ya conoce los “derroteros” y los “resultados” no puede sostenerse más que en retornando a las posiciones hegelianas del sentido de la Historia.

* * *

El tema de la libertad ocupa un lugar especial. Si en los “Manuscritos” se hablaba del hombre alienado (en su trabajo y por su trabajo, alienado de la naturaleza, de los demás

y de sí mismo) como un hombre a liberar, las “Tesis sobre Feuerbach” nos indican que esa liberación se logrará por la praxis, es decir, por la transformación del mundo y de sus condiciones materiales de existencia. Ahora bien, la estrategia del “Manifiesto” implica la abolición de la propiedad privada y de las libertades burguesas.

«En la sociedad burguesa se reserva al capital toda personalidad e iniciativa; el individuo trabajador carece de iniciativa y personalidad. ¡Y la abolición de estas condiciones llama a la burguesía a la abolición de la personalidad y la libertad! Y sin embargo tienen razón. Aspiramos, en efecto, a ver abolidas la personalidad, la independencia y la libertad burguesas» (BM; 88-89)

Y se debe abolir tales libertades porque por «libertad se entiende, dentro del régimen burgués de la producción, el libre intercambio, la libertad de comprar y vender» (BM; 89). Es que “las libertades” no son “la libertad”, así como no hay verdades eternas, como también le sucedió a la burguesía en su enfrentamiento con la sociedad feudal: «las ideas de libertad de conciencia y de libertad religiosa no hicieron más que proclamar el triunfo de la libre competencia en el mundo ideológico» (BM; 93). Por lo tanto, lo que intenta la burguesía ahora es proclamar la verdad eterna de sus principios.

«Además, se seguirá arguyendo, existen verdades eternas, como la libertad, la justicia, etc., comunes a todas las sociedades y a todas las etapas de progreso de la sociedad. Pues bien, el comunismo –continúa el argumento– viene a destruir esas verdades eternas, la moral, la religión, y no ha sustituirlas por otras nuevas» (BM; 93)

En efecto, argumenta Marx, el comunismo viene «a romper, en su desarrollo, de la manera más radical, con las ideas tradicionales» (BM; 94) como parte de una «acción despótica sobre la propiedad y el régimen burgués de producción».

Es que para Marx la sociedad capitalista no ha hecho más que esconder tras las apariencias realidades oscuras. Se habla de libertad donde no hay más que esclavitud y alienación. Se afirma que los hombres son libres porque ni compradores ni vendedores actúan bajo coacción y que, por el contrario, hacen contratos juntos en su calidad de personas libres y poseedoras de los mismos derechos. Bajo este argumento el trabajador, el proletario también es libre porque es libre de vender su fuerza de trabajo a quien quiera.

Para Marx, por el contrario, ni capitalista ni proletario son en realidad libres sino que se tratan de seres atrapados en relaciones de clase, son producto de relaciones sociales de

producción bien definidas. Lo que compete, entonces, al comunismo es enseñarle al proletario cuáles son las bases del modo de producción capitalista a fin de derrotarlo. En esa lucha organizada irá conquistando una libertad progresiva. Pero ese “reino de la libertad” no es precisamente una independencia absoluta respecto de las leyes naturales y de la sociedad sino, por el contrario, el conocimiento de esas leyes y la acción que las utiliza. Observamos entonces que la libertad era interpretada por Marx en el sentido hegeliano de sumisión consciente y voluntaria a la necesidad (así, mientras más libre es el juicio de un hombre sobre una cuestión determinada, mayor será la necesidad – Notwendigkeit– que determine el contenido de tal juicio). Tanto en el pensamiento de Marx como en el de Hegel, el poder y la moralidad, es decir, la fuerza y el derecho, son una misma cosa, y la diferencia entre lo que es y lo que debería ser está ofuscada por la fe en la identidad de la realidad con la razón, al interpretar la marcha de la Historia como el despliegue de la razón. Por eso que Marx puede afirmar –a pesar de las dificultades que marcan el camino de la libertad– que el comunismo está en camino, por ser lo real mismo en movimiento, aunque este advenimiento requiera la acción de los hombres, requiere de la praxis.

El comunismo será el “reino de la libertad” que sucederá al “reino de las necesidades”. Desde el momento que las condiciones materiales de la vida pasan a estar bajo el control de los hombres, éstos se convierten en dueños reales y conscientes de la naturaleza. Asimismo, la vida en sociedad pasa a convertirse en su propio acto libre. Al tomar en sus manos la producción y la historia, los hombres abandonan la “prehistoria”. El “reino de la libertad” tendrá dos características: el desenvolvimiento de las fuerzas humanas como fin en sí, y el advenimiento de la comunidad. Pero no se trata de una comunidad como la burguesa que en verdad no agrupa individuos como tales sino como pertenecientes a una clase, que a la postre no es una asociación libre sino forzada por los modos de producción y de cambio. En lugar de esas falsas comunidades y de la falsa libertad, el comunismo, gracias a la propiedad colectiva de los medios de producción y al control de la economía dará «a cada cual según sus necesidades» (CG; 24), reemplazará al individuo fragmentado y alienado por un hombre integral, reunificado con la comunidad, que es el único lugar en el cual puede desarrollarse en todos los sentidos y donde únicamente puede ser libre. La comunidad es el ser mismo del hombre, es en ella donde el hombre se une al hombre.

«Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condiciones el libre desarrollo de todos»⁶⁶ (BM; 96)

* * *

Sin embargo, si analizamos los argumentos estratégicos propuestos por Marx encontramos que se caracterizan por una marcada tendencia a generalizar y simplificar los hechos históricos. Se generaliza al pretender hablar desde el punto de vista de “toda” la Historia: «Toda la historia [Geschichte] de la sociedad humana hasta el día, es una historia de luchas de clases» (BM; 72).

También se simplifica la presentación de los actores sociales («libres y esclavos», etc.) lo cual es conducido hacia una gran simplificación («opresores y oprimidos») que traslada la supuesta descripción social al ámbito de la valoración moral (es opresor es “malo”, el oprimido es “bueno”). Para agudizar aún más esta tensión moral y emocional se adiciona la sanción del tiempo, es decir, la perspectiva de una injusticia que viene de mucho tiempo atrás (“siempre” enfrentados, en lucha “ininterrumpida”).

«Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, veladas unas veces, y otras franca y abierta» (BM; 72)

Con esto va creando una supuesta base racional para la explicación del conflicto en la historia: los grupos enfrentados están «[...] en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes»⁶⁷ (BM; 72).

Sin embargo, cuesta creer que la burguesía eliminó a todas las formas de relación anteriores, y que en el presente no hay más que dos grupos antagónicos (propietarios y proletarios). Más difícil resulta creer que se puedan obtener conclusiones válidas para toda la Historia de la humanidad. Sin duda para hacer esto Marx estaba animado por una

⁶⁶ An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist. [Marx/Engels: Manifest der kommunistischen Partei, S. 77. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2655 (vgl. MEW Bd. 4, S. 482)]

⁶⁷ [...] einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der Kämpfenden Klassen. [Marx/Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, S. 40. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2618 (vgl. MEW Bd. 4, S. 462)]

poderosa visión de la Historia, la misma que le permitía visualizar los “derroteros” y “resultados” del desenvolvimiento histórico.

De hecho, en el “Manifiesto” toda la Historia se plantea como un proceso que avanza hacia una revolución mundial, antecedente de una renovación total. Como revolucionario, Marx no sólo quería cumplir metas tácticas: también quería cumplir sus aspiraciones estratégicas. Si quería acelerar la caída de la sociedad civil burguesa era porque quería acelerar la consumación del proceso histórico en general, es decir, la abolición de lo irracional en lo real, la realización de la unidad de la razón y la realidad, de esencia y existencia, el advenimiento del reino de la libertad. Con esto se mantenía fiel a los principios hegelianos⁶⁸.

Por otro lado, el proletariado es visto como el instrumento de la Historia para alcanzar su fin último. Así el proletariado se asemeja mucho a un “pueblo escogido”, y sólo por hallarse excluido de todo privilegio en la sociedad civil burguesa. El proletariado (clase universal, única dueña de una misión universal) tiene, según Marx, una justa reivindicación porque está totalmente enajenada de la existencia humana⁶⁹. Pero siendo una clase fuera de la sociedad civil, es la única clase capaz de sobrevivir a la destrucción de la sociedad existente. Siendo la totalidad de la sociedad igual a la suma de los excluidos (los proletarios) y los incluidos (los burgueses) no se explica cómo es posible que la destrucción de la sociedad sólo afecte a unos de los miembros del conjunto. Marx no explica qué es lo que protege a los proletarios de la desintegración de la sociedad, ni explica por qué no se destruyen ambos. Tampoco se plantea que de esta destrucción pueda surgir una nueva clase, superación dialéctica de ambos extremos. Lo que protegería al proletariado sería el tener una misión universal: al estar fuera de la sociedad civil burguesa, adquiriría la capacidad de redimir todos los defectos pasados, superarlos en una sociedad sin determinaciones particulares, sin clases, es decir,

⁶⁸ Por eso mismo la dictadura del proletariado (sinónimo de la conservación del aparato estatal y, con ello, repetición de la hegeliana repetición del Estado por encima de la sociedad), aparece como el tránsito obligado desde el “reino de la necesidad” hasta el “reino de la libertad”, el paraíso recuperado, libre de todos los antagonismos prehistóricos.

⁶⁹ De ahí también la confianza de Marx que, al final del proceso revolucionario, el proletariado organizado no se convertirá en una clase dirigente como la burguesía, sino que abolirá su propia supremacía como clase, y que en lugar de la vieja sociedad burguesa con su antagonismo de clases, tendremos una *asociación*, en la cual el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos, en otras palabras, la sustitución del “reino de las necesidades” por el “reino de la libertad”.

sociedad universal. Sin embargo, queda sin resolver por qué la negación de una sociedad de clases sería una sociedad sin clases, cuando bien podría surgir una sociedad con otro tipo de clases, completamente nuevas.

Por otro lado, el hecho de admitir la necesidad de una vanguardia comunista, es aceptar que ya se está en posesión de la visión de lo que sucederá en el futuro, y que lo que falta es aliarse con aquella clase que también tiene como característica la universalidad, que encarna a la “astucia de la razón” que manda a destruir todo lo anterior, para superarlo dialécticamente, y a la cual sólo le falta entrar en posesión de su conciencia de clase, previamente definida, avizorada, por la mencionada vanguardia.

* * *

La demostración de los errores en los planteamientos de Marx, se obtuvo ya tempranamente luego de las revoluciones de 1848-1849. En efecto, el fracaso de la revolución fue el fracaso de la teoría revolucionaria de Marx. Sus premisas se vieron derrotadas en la práctica.

1. Antagonismo entre las clases. Se mostró falsa la simplificación que sólo hay dos clases antagónicas, por la presencia de muchos actores (obreros, campesinos, burguesía, Estado) con intereses y acciones divergentes.
2. Oposición económica y revolución. La suposición que tomando como base las reivindicaciones económicas el proletariado enfrentaría a la burguesía y de ahí pasaría directamente a la revolución total mostró su falsedad. Los proletarios se inclinaban más a la conquista de reivindicaciones económicas que a la revolución total, y bien podían hacer acuerdos con la burguesía. A la teoría de Marx se le escapaba la complejidad de la lucha política.
3. Expansión generalizada del capitalismo. Afirmar que la burguesía generaliza el modo de producción capitalista es erróneo. El capitalismo no absorbe por igual a los antiguos modos de producción precapitalistas, los cuales subsisten en muchos casos integrándose en el proceso general de producción e intercambio.
4. Sumisión del Estado a la burguesía. Se desmiente que el Estado tenga solamente un papel tan simple, tan instrumental. El Estado –en muchos casos– no es una mera “junta que administra los negocios comunes de la burguesía”.

Marx tuvo a la vista un doble contraste que negaba su teoría: por el lado de la burguesía⁷⁰ y por el lado del proletariado⁷¹.

5. Incitación a la acción revolucionaria. Creer que la revolución puede sobrevenir por un “esfuerzo de la voluntad”, contradiciendo la propia teoría que otorga la prioridad a las contradicciones entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas.

La derrota de su teoría revolucionaria no condujo a Marx a las rectificaciones deseables sino a confortarse pensando que su nueva misión consistiría en robustecer su teoría política con el análisis de los hechos económicos, de ahí la dedicación puesta durante años en la elaboración de “El Capital”, así como a la convocatoria a la revolución mundial a través de la “Primera Internacional”.

2.4.2. Esbozo de escritos posteriores a 1848

En Londres Marx llevó una vida de penurias y necesidades. A pesar de eso participó en la reorganización de la “Liga de los Comunistas” y publicó artículos en la “Nueva Gaceta renana” (de Londres). Publicó varios trabajos históricos y en 1852 empezó su colaboración con el “New York Daily Tribune”. En 1857 reemprendió sus estudios sobre economía. En 1859 comenzó a publicar los resultados de sus investigaciones económicas y en 1863 empezó la redacción de “El Capital”, del cual llegó a publicar en vida sólo el primer volumen (1867). En 1864 se reavivó su participación en la actividad política con la fundación en Londres de la “Asociación Internacional de Trabajadores” (o “Primera Internacional”) para la cual redactó sus Estatutos y toda una serie de documentos políticos, y que fue el escenario de su lucha contra los anarquistas.

Afortunadamente, desde el año 1869 contó con el apoyo económico de Engels, lo cual le permitió seguir trabajando en la continuación de “El Capital”. Los años de 1871-1872 fueron de gran actividad con la Internacional, sobre todo por su abierto enfrentamiento

⁷⁰ Las tres grandes burguesías que Marx conoció en vida se comportaron de manera distinta frente al poder político. En Inglaterra el Estado se mostraba como servil frente a la economía burguesa. En Francia el Estado se resistía activamente a ser servil, pero era incapaz de dominar a la burguesía. Por el contrario, en Alemania el Estado prusiano se resistió expresamente a la industrialización y, aunque luego se abrió al uso de medios modernos, lo hizo sirviéndose de la burguesía, pero sin entregarle algo de poder político.

⁷¹ La lucha contra la opresión económica por parte de la clase obrera no entraña necesariamente su oposición frontal al sistema político, de lo que se deduce que la lucha revolucionaria no podía triunfar de inmediato.

con los bakuninistas. De 1875 fue su último documento político: la “Crítica al Programa de Gotha” de la socialdemocracia alemana. Finalmente, luego de constantes enfermedades y de la muerte de varios de sus familiares más cercanos, falleció en Londres el 14 de marzo de 1883.

* * *

La presente investigación no se extiende sobre lo ocurrido en la vida y obra de Marx luego de 1848 pues consideramos que lo fundamental de su doctrina se consolidó en el “Manifiesto del Partido Comunista”. Por otro lado, luego de esa fecha, el comunismo de Marx entró en un proceso de ambigüedades teóricas y prácticas.

A pesar que la experiencia de 1848-1849 (años de revolución y contrarrevolución) le dieron a Marx la oportunidad de confrontar la validez de su doctrina, evaluar la capacidad explicativa de su visión de la Historia y de los engranajes de la sociedad capitalista, esta experiencia no condujo a modificaciones. Por el contrario, se percibe que las situaciones y los problemas que la contradecían fueron ocultados. A esto se añade la gama de temas que Marx dejó sin resolver (por ejemplo, el lugar de la libertad individual en el sistema comunista, la defensa de la creatividad individual frente a los patrones sociales de la masa, el tamaño del Estado y su futura extinción, la posibilidad de generalizar la felicidad, el optimismo sobre el hombre-masa, etcétera) y que no se incluyeron en la ideología pues rompería la coherencia de la misma y ya no haría tan evidente la formulación de sus conclusiones. Lo que se aprecia es que Marx prefirió la coherencia lograda que la reevaluación de su ideología a la luz de las evidencias fácticas. Esto se comprueba en las propias investigaciones históricas (emprendidas por él a partir de 1850) que lo condujeron ante hechos que no se ajustaban al diseño de la doctrina.

Así, en el campo de la política, Marx intenta mantener la visión histórica y hasta llega a planificar cómo sería la sociedad comunista dada la cercanía de su arribo (como se percibe en la “Crítica del Programa de Gotha”) e insiste en la necesidad del capitalismo como momento dialéctico, lo cual dejaba muchas interrogantes (como las que provenían de los partidarios rusos) sobre la posibilidad del comunismo en sociedades atrasadas, y que incluso parecían avalar acciones imperialistas (como las conducidas por los ingleses

en Asia, que eran brutales pero beneficiosas) dada la necesidad del desenvolvimiento histórico en una sola dirección.

«De lo que aquí se trata [es decir, apenas establecida la derrota de la burguesía] no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino 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. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad exactamente lo que ha dado [...] La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta» (CG; 21)

«En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!» (CG; 24)

También en el campo de la historia sus trabajos dedicados a Francia (“La lucha de clases en Francia”, “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, “La guerra civil en Francia”) le pudieron haber demostrado que su visión determinista no podía ser admitida de manera tan severa. De alguna manera Marx hizo caso omiso a sus propias investigaciones. Finalmente, en el campo de la economía, el estudio de los ciclos económicos del capitalismo (“Grundrisse”, “Teorías sobre la plusvalía”, “El Capital”, volumen I) le mostraban claramente que su pronóstico –la caída inminente del capitalismo– no era cierto. Sin embargo, se mantuvo agitando al movimiento obrero (a través de la Internacional) para que los proletarios intentaran acelerar la muerte del capitalismo.

Conclusiones parciales

1) Proveniente del ambiente liberal que se vivía en Renania, Marx se compenetró con la filosofía de Hegel, especialmente con el ala crítica de sus seguidores (izquierda o jóvenes hegelianos), los cuales se caracterizaban por su espíritu anti-conservador.

2) La “Tesis doctoral” de Marx está cargada de hegelianismo. Emplea la categoría de realidad en el mismo sentido que Hegel (diferenciando “Realität” de “Wirklichkeit”) y mantiene la diferencia entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft). Así, demuestra que Epicuro era un pensador más acertado que Demócrito pues no se detenía ante las contradicciones, es decir, era dialéctico. También reflexiona sobre la filosofía y la sucesión de un gran filósofo y considera que su grupo de izquierda era el partido del concepto o partido liberal, en cambio sus rivales eran parte de la filosofía positiva o tendencia del no-concepto. Además asume que un filósofo debe «vivir en consonancia con una filosofía total» y considerar a la dialéctica «como la más alta categoría del espíritu consciente de sí mismo».

3) Sin poder dedicarse a la docencia universitaria, Marx ingresa al periodismo. Sus críticas liberales contra la censura y la libertad de prensa ocasionaron su expulsión a Francia. La defensa de la libertad como bien y autodeterminación, así como sus reclamos al Estado (no ético) prusiano, indican la continuación de su filiación hegeliana. Sin embargo, es influido profundamente por “La esencia del cristianismo” de Feuerbach, lo cual se percibe en su preocupación por el tema de la esencia del hombre y la alienación religiosa (la cual fue reconducida al campo de la política).

4) A Marx le preocupaba sobremanera que la sociedad civil burguesa alemana no hiciera lo suficiente para llevar a cabo una revolución “radical”, o que incluso desistiera de una revolución “política” o parcial. Frente a otras realidades la burguesía alemana se mostraba atrasada. Basándose en la dialéctica, entendía que la burguesía tenía el deber de destruir al Estado actual a fin de impulsar la llegada de una realidad más racional. Como reconoce que esto no va a suceder, busca a la clase social que podría hacer una revolución total, que sería inevitable puesto que correspondía un nuevo momento en la

dialéctica de la Historia.

5) La primera crítica de Marx contra Hegel tiene por objetivo esclarecer que el Estado (feudal) alemán ya no es relevante, por lo que debe ser superado. Para esto utiliza argumentos de la enajenación feuerbachiana: el Estado es “predicado” y no “sujeto” de la sociedad civil, relación que Hegel habría invertido erróneamente. Aparentemente Marx no percibe que estaba tratando al Estado feudal como si fuera el correspondiente a la sociedad civil (burguesa). Finalmente, Marx se vuelve hacia la clase de los no propietarios como posibles revolucionarios: los desposeídos (de la sociedad civil) serán los que encarnarán el próximo momento dialéctico en Alemania. A pesar del acercamiento a Feuerbach, se mantiene en el plano de la búsqueda de la racionalidad en lo real mismo, es decir, está convencido del sentido (hegeliano) de la Historia, de ahí que afirme: «Estoy convencido de que nuestro plan vendría a resolver una necesidad real, y las necesidades reales no pueden quedar insatisfechas».

6) Estando en Francia –donde la burguesía había realizado una revolución radical hace más de medio siglo–, Marx descubrió a los proletarios reales: obreros y artesanos reunidos en diversas sociedades secretas alrededor de doctrinas socialistas y comunistas. Comenzó también a descubrir la importancia de la economía para entender las motivaciones sociales (burguesas y proletarias).

7) La segunda crítica a Hegel sustenta que la revolución radical la debe llevar a cabo el proletariado pues le compete recuperar la “esencia” humana destruyendo todas aquellas relaciones en las que el hombre es un «ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Al enfocar el tema desde el punto de vista de la esencia humana, podía demostrar que la revolución total llevada a cabo por los proletarios tenía un carácter universal, además de tratarse de la necesidad de un momento negativo en la Historia, es decir, de la necesidad de la superación de la sociedad civil burguesa. Por eso Marx afirma que no se trata de suprimir al proletariado sino de “superarlo”.

8) En Francia confirma que los discursos liberales no tenían aplicación en sociedades ya plenamente burguesas. Era la burguesía la que marcaba el nuevo rumbo de la Historia, y como todo dialéctico, sabe que lo importante es ahora identificar al momento de la contradicción. Los proletarios son, entonces, el motor del cambio, al constituirse como

contradicción de la burguesía. Los análisis en esta época combinan lo aprendido con los economistas burgueses con los análisis humanistas de Feuerbach. De hecho el comunismo aparece planteado como “recuperación de la esencia humana” o “retorno del hombre a sí mismo”, pero tampoco se olvida la dialéctica, al punto que se considera que el propio comunismo será superado.

9) En “La Sagrada familia” (escrito y editado con Engels), se hace una aparente renuncia a la «Historia *especulativa*, esotérica» de Hegel, a la cual se acusa de tratar a la humanidad como «*masa*» que le sirve de soporte. También se critica que la filosofía se limita a ser un traductor tardío del movimiento del espíritu, el cual sólo existe en la «imaginación especulativa» del filósofo. Se hace claro el acercamiento de Marx a posiciones filosóficas materialistas en busca de nuevos argumentos que acompañen el empeño de recuperar –para el enajenado proletario– el mundo realmente humano. El materialismo también se apreciará en el peso que se otorgará a las “circunstancias” (la educación, entre ellas) para la formación humana. Sin embargo, cuando Marx intenta explicar la razón por la cual el proletariado debería actuar en función a la destrucción del sistema capitalista –y no sólo esperar que el «movimiento económico» empuje su «propia disolución»–, emplea también argumentos hegelianos: la superación dialéctica está presente, avalando que el cambio será siempre en sentido positivo. Asimismo observamos su hegelianismo cuando comprobamos que la recuperación de la esencia de lo humano se limita a un pedido de libertad: recuperar la humanidad significa recuperar la capacidad de gozar la libertad como humanos plenos. Marx reclama la eliminación de lo irracional en la realidad, para que se imponga lo racional en lo real y la realidad se haga racional. Su comunismo es precisamente eso: un reclamo de reconciliación futura entre lo racional y lo real, el advenimiento del reino de la libertad. Y sobre esto deben cobrar consciencia los proletarios: reconocer su misión histórica.

10) La nueva concepción materialista de la Historia aparece como una explicación causal de los fenómenos sociales y políticos. Sin embargo conserva las preocupaciones por el sentido de la Historia, es decir, las explicaciones basadas en la dialéctica hegeliana de una mayor conquista de la libertad, punto final del proceso de reconciliación de lo racional y lo real. Los proletarios tienen el derecho de recuperar su libertad, y para ello deben superar dialécticamente el sistema actual, el cual se sostiene sobre la propiedad privada. Con eso liberan a toda la humanidad y la ayudan a recuperar

su esencia. Pero ese es un tránsito inevitable, y lo es porque inevitablemente la Historia marcha en esa dirección: en el reino de la libertad el Espíritu vuelve a sí, y se reconcilia lo racional y lo real. Pero esa dirección y sentido lo establece el Espíritu. Marx no logra desembarazarse de esta visión. Aunque encuentre razones materiales en las motivaciones de los hombres para “hacer” su Historia, sigue contemplando que la misma está encaminada hacia un destino de libertad. La reconciliación de lo real y lo racional es precisamente eso: que nada irracional se opondrá a la libertad para todos.

11) La “Praxis” –unión de la teoría y la práctica política–, experimentada en medio de los obreros comunistas franceses (que pensaban y actuaban con independencia de los teóricos comunistas y humanistas), será para Marx el punto de ruptura de la influencia de Feuerbach. Esa combinación será magnificada como la única capaz de transformar al mundo. Pero el riesgo de otorgar tal autodeterminación a los obreros mismos, es que bien pueden hacer concesiones al sistema, y canjear “revolución” por mayores beneficios materiales. Marx no se decidió a dejar solos a los obreros comunistas. Por el contrario, asumió la tarea de enseñarles cuál era su “misión histórica”.

12) El advenimiento al “reino de la libertad”, que pasa por la abolición del modo de producción capitalista, se alcanza mediante la praxis revolucionaria, que es una lucha progresiva en la cual se dará una liberación progresiva. Pero esta libertad es el conocimiento de esas leyes (naturales y sociales) y la acción que las utiliza. Observamos entonces que la libertad era interpretada por Marx en el sentido hegeliano de sumisión consciente y voluntaria a la necesidad (Notwendigkeit): mientras más libre es el juicio de un hombre sobre una cuestión determinada, mayor será la necesidad que determine el contenido de tal juicio. El camino de la libertad es difícil pero el comunismo está en camino, por ser lo real mismo en movimiento. Al igual que Hegel, Marx está marcado por la fe en la identidad de la realidad con la razón, al interpretar la marcha de la Historia como el despliegue de la razón.

Conclusiones finales

1) El gran producto teórico y político de Marx –el comunismo– no nació del conocimiento de o de la preocupación por la pobreza y la deshumanización de los proletarios. Esos son hechos en la vida de Marx posteriores a 1847. Por el contrario, hemos podido comprobar que aquello que motivó a Marx a considerar que se debe combatir la injusticia presente en el mundo con la finalidad de alcanzar un mundo de justicia para todos, fue la convicción de la existencia de una falta de unidad entre lo racional y lo real (en su época), y que esa falta de unidad se podrá cerrar final y definitivamente en el futuro, en un porvenir de perfección y reconciliación (de lo real y lo racional).

2) Cuando Marx postula que en el comunismo será el reino de la libertad y estaremos libres de las actuales ataduras humanas, presupone un horizonte de perfección futura. El futuro –en comparación a la Historia que en parte ya conocemos– puede ser contemplado al menos bajo diversas perspectivas (igual, mejor o peor que el presente). Para Marx, ni la primera ni la tercera opción tienen cabida en su pensamiento pues está convencido que han habido cambios en la Historia, y que las generaciones no sólo se han sucedido unas tras otras, sino que han cambiado y avanzado, sea en el plano del conocimiento (por la ciencia y la tecnología) o en el plano político (la mayoría de reyes y emperadores han dejado de existir sustituidos por constituciones políticas burguesas, etc.), es decir, somos cada vez más libres.

3) Para Marx, si hemos cambiado entonces podemos tener suficiente confianza en que seguiremos cambiando en dirección positiva, es decir, seremos cada vez más libres, hasta el punto que la realidad no interfiera con esta libertad. El “reino de la libertad” es precisamente eso: que la realidad no interfiera más con la razón, y que la razón se vea plenamente identificada, reconciliada, con la realidad. Pero en el presente no se da esta reconciliación. Con claridad se observa que la situación social, política y económica sobre la cual se levanta el capitalismo se opone a la libertad de todos, es más, sobrevive como sistema en base a la falta de libertad de algunos. Esta situación es odiosa para la razón que busca ser ella misma, es decir, poder reflejarse nuevamente en el espejo de la

realidad y verse a sí misma.

4) Marx considera que el presente le niega esa reconciliación, le impide ser libre nuevamente. La razón quiere algo que la realidad no le da. Sin embargo eso no es motivo para que ella se detenga: seguirá sobrepujando a la realidad hasta hacerla racional. Cuando lo logre, en ese momento se alcanzará el reino de la libertad. La seguridad que esto se dará así, proviene de la visión hegeliana de la Historia: la reconciliación del Espíritu consigo mismo luego de un amargo derrotero al final del cual, recuperará lo que siempre fue: libre y autodeterminado. Ese es el camino ineludible de la Historia que sigue los pasos del Espíritu. Así, dentro de la Historia podemos contemplar a la propia humanidad, elevándose en la conquista de su propia libertad, la cual se va realizando como se observa en los logros alcanzados en la sucesión de las civilizaciones.

5) Es claro entonces que el comunismo de Marx sigue y se acopla perfectamente con el sentido de la Historia hegeliana (de una ineludible reconciliación de lo real y lo racional). Por eso concluye en postulados de mayor libertad para todos, en un futuro plenamente libre, igualitario y democrático, es decir, un futuro mejor que el actual, un futuro en el cual la realidad sí se encuentre reconciliada con la razón. Por eso mismo Marx considera ineludible al comunismo –futuro mejor que se identifica con la mayor libertad posible–, porque cree que la mayor libertad es el camino ineludible de la Historia y del Espíritu.

Bibliografía

I. FUENTES: Obras de Marx y Engels

- Marx, C., y Engels, F., *La Sagrada Familia*, Barcelona, Grijalbo, 1965. (sigla: SF)
- , *La Ideología alemana*, Barcelona, Pueblos Unidos y Grijalbo, 1974. (sigla: IA)
- , *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1974. (sigla: MP)
- , *Biografía del Manifiesto Comunista*, México, Compañía General de Ediciones 1971. (sigla: BM)
- , *Correspondencia*, Buenos Aires, Cártao, 1973. (sigla: CO)
- , *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1973. (sigla: OE)
- , *Obras fundamentales de Marx y Engels, tomo 5, Las revoluciones de 1848*, México, FCE, 1989. (sigla: 05)
- Marx, K., *Manuscritos: economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1985. (sigla: MA)
- , *Obras fundamentales de Marx y Engels, tomo 1, Escritos de juventud de Carlos Marx*, México, FCE, 1982 (sigla: EJ)
- , *Contribución a la crítica de la Economía política*, México, Siglo XXI, 1987. (sigla: CC)
- , *El Capital. Crítica de la Economía política, Libro primero*, México, Siglo XXI, 1988. (sigla: CI)
- , *Crítica del Programa de Gotha*, Guadalajara, Intergraf, 1971. (sigla: CG)

Clave de citas: (sigla; página).

II. FUENTES: Obras de Hegel

- Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988. (sigla: FD)
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Madrid, Alianza, 1999. (sigla: EN)

- , *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980 (sigla: FH)
- , *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, 3 tomos, México, FCE, 1955. (sigla: HF)
- , *Ciencia y Lógica*, 2 tomos, Buenos Aires, Solar, 1982 (sigla: CL)
- , *Filosofía real*, México, FCE, 1984. (sigla: JS)
- , *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1994. (sigla: FE)
- , *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990. (sigla: DS)

Clave de citas: (sigla; página) o (sigla; tomo [en romanos], página)

III. OTRAS FUENTES: Obras de Marx y Engels en versión electrónica (CD-ROM)

Marx-Engels, *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von Mathias Bertram, Digitale Bibliothek, Band 11, 1998.

Clave de citas: las referencias al texto en alemán aparecerán como notas al pie de página, entre corchetes.

IV. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Bagaturia, G., y Ardaiev, G., *El Capital de Marx y el capitalismo*, México, Grijalbo, 1986.
- Calvez, J-I., *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1962.
- Cormu, A. *Carlos Marx y Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, Platina Stilcograf, 1965.
- Dobb, M. et al., *Estudios sobre El Capital*, México, Siglo XXI, 1987.
- Feuerbach, L., *La Filosofía del futuro*, Buenos Aires, Calden, 1969. (Contiene: “Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía”, “Principios de la Filosofía del futuro”)
- Fischer, E., *Lo que verdaderamente dijo Marx*, México, Aguilar, 1977.
- Flores Olea, V., *Marxismo y democracia socialista*, México, UNAM, 1969.

- Furet, F., *Marx y la Revolución francesa*, México, FCE, 1992.
- Gemkov. H., et al., *Carlos Marx Biografía completa*, Buenos Aires, Cártao, 1975.
- Gemkov. H., *Federico Engels. Biografía completa*, Buenos Aires, Cártao, 1976.
- Glezerman, G. y Smenov, S., *Clases y lucha de clases*, México, Grijalbo, 1968.
- Gouldner, A.W., *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza, 1989.
- Klare, K.E. y Howard D., *Proyecto y contexto histórico del pensamiento de Marx*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- Máiz, R., «Karl Marx: De la superación del Estado a la dictadura del proletariado», en Vallespín, F. (comp.), *Historia de la teoría política, 4. Historia, progreso y emancipación*, Madrid, Alianza, 1992, págs. 103-169.
- Mandel, E., *El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1985.
- Marcuse, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1995.
- Mehring, F., *Carlos Marx. El fundador del socialismo científico. Historia de su vida*, Buenos Aires, Claridad, 1958.
- , *Carlos Marx y los primeros tiempos de la Internacional*, México, Grijalbo, 1968.
- Mondolfo, R., *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, México, FCE, 1986.
- Rojo, L.A. y Pérez Díaz, V., *Marx, economía y moral*, Madrid, Alianza, 1984.
- Sánchez Vásquez, A., *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, México, Grijalbo, 1982.
- Segura, A., *Marx y los neo-hegelianos. De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Barcelona, Luis Miracle, 1976.
- Silva Santisteban, L., *Karl Marx. Ideas fundamentales y ensayos sobre praxis y alienación*, Lima, CIC, 1981.

Clave de citas: (Apellido, fecha de edición; página).