

Luis Eduardo Primero Rivas

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN ÉTICA I

El pensamiento ético en el joven Marx



**PUBLICAR
AL SUR**
EDITORIAL
UN PROYECTO COPIS

Primera edición en Publicar al Sur,
segunda corregida y aumentada
del libro original (2002)



Luis Eduardo Primero Rivas es licenciado, maestro y doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México; es profesor fundador de la Universidad Pedagógica Nacional de México y en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores de México tiene el reconocimiento del Nivel 2. Es miembro activo de la Asociación Filosófica de México desde el año de 1984.

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA
RAZÓN ÉTICA 1

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA
DE LA RAZÓN ÉTICA 1

EL PENSAMIENTO EN EL JOVEN
MARX

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

PUBLICAR AL SUR
2025



CONSEJO EDITORIAL

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
México

DR. SIXTO CASTRO SANTILLÁN

Universidad de Valencia, España

DR. RAFAEL ROBERTO CÚNSULO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán,
Argentina

MTRA. BARBARA ESMENIA PACHECO DA SILVA

Red Magdalenas Internacional - Teatro de las Oprimidas,
São Paulo, Brasil

DRA. PATRICIA GANEM ALARCÓN

Secretaría de Educación Pública y Grupo “Loga Escuelas
en Red”, México

DR. JEAN GRONDIN

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y
Humanidades (CIICH), México

DRA. CLAUDIA PONTÓN RAMOS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la
Educación, México

DR. LUIS PORTER GALETAR

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma
Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México

DR. ALBERTO SANEN LUNA

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro, México

Primero Rivas, Luis eduardo

Contribución a la crítica de la razón ética 1 / Luis Eduardo Primero Rivas. – México : Publicar al Sur 2025.

452 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-26897-6-3

1. Teoría marxista. Filosofía marxista

DDC: 335.4 LC: HX39.5

Luis Eduardo Primero Rivas

Contribución a la crítica de la razón ética

Segunda edición en Publicar al Sur: diciembre del 2025; segunda corregida y aumentada de la inicial en 2002

© Derechos reservados por el autor

D. R. © 2025 Sello Editorial Publicar al Sur®

Publicar al Sur, Calle Xaxalco Mz5 lt4 San Miguel Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es www.publicaralsur.com

Usuario del registro nacional de editores:
Pis200305196

Este libro se publica luego de un dictamen por el sistema de doble enmascaramiento (“doble ciego”), según los criterios vigentes en la política editorial actual.

Diseño y cubierta: Equipo editorial de Publicar al Sur

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Prefacio	11
Presentación	35
Introducción	43
Capítulo 1: la formación originaria de Marx	69
Capítulo 2: la primera acción adulta	171
Capítulo 3: los primeros textos de 1844	265
Capítulo 4: los textos económico-filosóficos de 1844	385
Conclusiones	425
Bibliografía	435

POR QUÉ DE NUEVO MARX (A MANERA DE PREFACIO)

§^{1*} La publicación del primer volumen de la serie *Contribución a la crítica de la razón ética* me produce una especial felicidad. El acto de publicar un libro como el que tiene a su atención es en sí expresión de fe y confianza en la razón, es decir, en la capacidad de prever, controlar y hacer buena la acción; y el hecho de ser un libro especializado en investigación filosófica contribuye a mi alegría en tanto creo que *sin la filosofía es imposible llegar* a realizar cualquier actividad productiva en el ámbito de lo humane.²

^{1*}Este símbolo [§] busca identificar *parágrafos* numerados sucesivamente al interior del texto útiles para ubicar y facilitar referencias. Tomo la idea de las ediciones de la filosofía clásica alemana. En libros como la *Crítica de la razón pura* o la *Filosofía del derecho de Hegel* e incluso *La filosofía del futuro* de Feuerbach, encontramos este tipo de identificación interna que hoy, en las ediciones electrónicas y/o difundidas por medio de la Internet, cobran un nuevo valor pues facilitan ubicar textos y citarlos propiamente.

²Acaba de leer el término “humane” asociado al uso del lenguaje incluyente, adoptado en los tiempos actuales, dada la creciente presencia del feminismo y la condena al lenguaje patriarcal. De desear conocer más sobre este asunto, revítese el capítulo 2 de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Publicar al Sur, 2020.

También hay otro motivo de mi contento. En los tiempos actuales me produce felicidad ir a contracorriente.

En esta época, *donde corremos al engaño entre ecuaciones infalibles y máquinas de conformismo*³, y donde el filo de la crítica se amella hasta casi desaparecer y en la cual los intelectuales de todo tipo —salvo respetables y contadas excepciones—, se acogen a las formas de vida impuestas por el sistema del gran capital, y sus preocupaciones más agudas estriban en conseguir los *puntos* necesarios para arribar o mantenerse en los sistemas de reconocimiento académico del capital —vergonzosas compensaciones de salarios ridículos—, publicar un libro de crítica al capitalismo y más precisamente afiliado al *marxismo* es un acto que muchos han de considerar una locura extrema y/o una muestra de algún tipo de delirio.

§2 Sin embargo, y a pesar del triunfo generalizado de la educación capitalista —que en siete siglos de existencia ha logrado construir un ser humano a su imagen y semejanza—, este libro está publicado y a pesar de su destino predecible lo pueden aprovechar aquellos y aquellas que todavía deseen un mundo mejor.

Como afirmé líneas atrás la serie aquí iniciada comunica una investigación filosófica especializada, requerida de una lectura atenta e informada,

³Esta es una frase de mi primer maestro —Julio Cortázar— y puede ser leída en su gran obra *Rayuela*, capítulo 73, p. 438 de la edición original de Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1963 (1968, octava edición).

PREFACIO

así como paciente y sistémica, pues la filosofía requiere concentración y tiempo para disfrutarse y aprovecharse, tanto para utilizarla como para investigarla; cosa que sigue requiriendo el pensamiento ético marxiano.

Repito esto para advertir al lector desprevenido que este libro no es de difusión o se encuentra diseñado para el consumo masivo. Se lo ha editado cuidadosamente para ofrecer una presentación adecuada a la lectura solicitada, no obstante, su meta de fondo le pide una concentración que debe tener el entrenamiento pertinente para dar sus frutos.

En los dos primeros volúmenes de la serie pretendo enseñar la constitución del pensamiento ético de Marx para derivar de él una *contribución a la crítica de la razón ética* que facilite el impulso de la revolución histórica de los trabajadores y trabajadoras, es decir: de aquellos y aquellas que con su acción directa, su exclusión y/o su degradación cotidiana, mantienen con vida al capital, conformado hoy —en este comienzo del siglo XXI—, como un sistema planetario, autorreferente y autónomo, que supera incluso a sus cada vez más pocos beneficiarios, los escasos dueños del capital financiero que domina y avasalla las otras formas del capital, existentes a pesar de la hegemonía del monstruo financiero internacional.

El uso de esta metáfora es deliberado, tanto para connotar el lado maligno del capital financiero, como para reflexionar un poco en la aparente paradoja que seguramente identificó. Afirmo —siguiendo el pensamiento marxiano—, que el trabajo

produce al capital el cual se reproduce por la plusvalía, al tiempo que asevera la actual autonomía del capital internacional, llegando así a una aparente incongruencia: ¿cómo un ser autónomo necesita que se lo mantenga con vida?

Es imposible reproducir en este libro la historia del capitalismo en la modernidad, pero en esta reflexión tenemos que suponerla, pues es históricamente cierto que el trabajo crea el capital original el cual comienza a crecer y desarrollarse con el plusvalor crecientemente obtenido del trabajo artesano y posteriormente obrero (así como por el robo directo del oro latinoamericano), cuando los antiguos burgueses logran quintuplicar las fuerzas productivas con las cuales actuaban, gracias a los inventos consecutivos comenzados a hacer desde el Renacimiento, amplificados con los resultados de la Primera Revolución Industrial, aquella transformación técnica que creó la máquina de vapor.

Hoy, el triunfo generalizado de la educación capitalista nos ha hecho olvidar muchas cosas, entre ellas que el gran capital comenzaría a cuestionarse, inestabilizarse y podría comenzar una tendencia a desaparecer si el afán directo y cotidiano de los trabajadores y trabajadoras dejara de darse, en la forma y el modo en que requiere para mantenerse.

§3 Hemos olvidado que existen fábricas, industrias y transnacionales que operan con el esfuerzo diario de obreros y demás asalariados, y que estas personas día a día producen más valor que el regresado por sus patrones, constituyendo un excedente que sirve para mantener a los sistemas capitalistas

PREFACIO

locales, para que éstos a su vez paguen la deuda externa *nacional* y privada, con la cual mantienen vivo el capital internacional, que igualmente requiere de sus servidores de primer nivel para mantenerse en vida.

El triunfo generalizado de la educación capitalista ha construido una forma de entender la realidad cotidiana que oculta su génesis creando explicaciones tergiversadas de la operación del mundo, que por su propia dinámica hace aparecer como verdadero lo falso, como auténtico la baratija, y como bueno lo intrínsecamente malo, gracias a la fetichización de la realidad y al predominio del ídolo sobre las construcciones auténticamente humanas.

No obstante, algunos recordamos que el capital requiere del trabajo vivo de los asalariados y asalariadas para mantenerse y que por ello existen los Estados, las alianzas militares internacionales y la demás parafernalia del Poder hoy concentrada en el dominio ideológico de la población mundial, pues la hegemonía capitalista ha llegado a ser tanta que ése dominio les basta, sin tener que pasar a otras formas de control directo —como puede ser el policiaco y/o militar—, formas del poder que cuando son usadas se realizan discreta y *quirúrgicamente*, sin grandes despliegues militares, pues son suficientes para mantener el sistema geo-político mundial.

Hay sin duda un triunfo generalizado de la educación capitalista, sin embargo, dentro de esta hegemonía hay huecos, intersticios, zonas de deslave, contradicciones y *tierras de nadie* que podemos aprovechar como el agua que busca la vida y sigue

adelante exigiendo su camino a pesar de las barreras que pretenden impedir un paso imparabile en el largo plazo.

Este libro ofrece una *contribución a la crítica de la razón ética* y pretende brindar elementos para impulsar la revolución mundial de los productores y productoras asociados, la cual, a su vez, busca crear un mundo al servicio de la vida humana lejano a la fetichización y el dominio del capital.

§4 Como tema central expresa el pensamiento ético en el joven Marx y lo hace con un método expositivo que reconstruye la vida de Karl Marx desde su nacimiento hasta los veintiséis años, en cuanto la interpretación realizada sobre la vida y obra de este filósofo alemán concluye cuando nuestro autor cierra la redacción de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

La forma expositiva adoptada realiza la tesis marxiana de *que es la vida la que determina la conciencia y no ésta a aquella*, y ejecuta una teoría de la personalidad afiliada a las mismas tesis marxianas, que permite ir ubicando sus escritos y acciones desde sus orígenes, para facilitar un conocimiento cuidadoso de su obra y actividad, pues —entre otras cosas—, el triunfo generalizado de la educación capitalista ha creado una cortina de humo, una distorsión gigantesca sobre la vida y obra del autor estudiado con la cual se consiguió que Marx hoy sea un gran desconocido, una figura tan deformada y oculta como Jesús de Nazaret, el último gran iniciado.

Además de esta aplicación de la filosofía marxiana para analizar su obra, hay en este libro otros

de sus desarrollos filosóficos en plena actuación: desde su teoría del movimiento —la dialéctica de lo concreto—, hasta su concepción ontológica —la definición por la producción y el uso—, pasando por su gnoseología; mas la especificidad de nuestro objeto de exposición nos impide explicitarlos en este *prefacio*, exigiendo concentrarnos en una dilucidación necesaria: aquella que presenta la:

DEFINICIÓN Y SINGULARIDAD DE LA ÉTICA EN MARX

§5 Al distinguir rigurosamente entre ética y moral en el contexto de la filosofía marxiana se debe sostener que Marx entiende a la ética como *socialidad* y con ella identifica la capacidad antropológica que relaciona humanamente a las personas, y por tanto la concibe como el vínculo indispensable para el ejercicio de la economía y el nexo articulador de la sociedad.

Esta tesis conduce a postular que el *tipo de formación discursiva* del cual se habla cuando *se formula ese significado llamado «ética»*, se identifica con la antropología filosófica y más concretamente con una onto-antropología, una definición de la constitución misma de la entidad humana.

Marx llegó a esta conceptualización desde muy joven (veinticinco años) y lo hizo en el contexto de la polémica que desarrollaba contra Hegel y sus jóvenes seguidores, quienes postulaban a la ética como un significado de la Razón y por tanto como una determinación interna al ser humano y formal del concepto que —particularmente en Hegel—, se concretaba en *la idea* del Estado. La ética, en la filo-

sofía hegeliana, es el ejercicio del reconocimiento y aceptación por parte de la persona del significado del Estado, que se conforma como realización de la idea Moral, y conlleva a la vivencia y realización de la eticidad, y por tanto al Bien, lo Justo y lo histórico.

Si bien esto es lo significado por la filosofía de Hegel, también podemos denotarlo desde otro referente conceptual y vital, como es la primera percepción de Marx sobre este tópico concebida al revisar en detalle *La filosofía del derecho del Estado de Hegel*, que nos lleva a conclusiones diferentes y necesariamente críticas.

Así la idea ética de Hegel es planteada como la máxima enajenación de la persona y la completa pérdida de su libertad, capacidad humana alienada en una construcción de este ser humane, quien se diluye indebida e innecesariamente en una abstracción ignorante de su especificidad genérica; la cual había sido descubierta por el joven Marx gracias a los aportes de Feuerbach, quien igualmente criticaba a Hegel.

De aquí que Marx le oponga al conceptuismo hegeliano la antropología feuerbachiana con lo cual recupera a la ética como queda dicho ubicándola en lo concreto de la persona —en tanto realización— de la humanidad, y oponiéndole a la enajenación hegeliana la conciencia liberada, el ejercicio pleno de la personalidad, que con ella se sabe diferente del Estado y se hace distinta, alterna a él, con lo cual se identifica como un poder social autoconsciente.

De esta forma Marx descubre que el fundamento de la ética es necesariamente el mismo ser humane —pues, además, para una conciencia liberada no puede ser de otra forma—, que al ser ético en sí mismo, posee la capacidad de relacionarse humanamente con los demás congéneres lo cual establece la diferencia frente al relacionarse políticamente (como deseaba Hegel) o mercantilmente, como Marx encuentra que lo hacemos, gracias a su descubrimiento de la economía política.

Encontramos pues una idea de alteridad en la formulación original de la ética marxiana que en su especificidad significa sencillamente un cambio de la manera de significar frente a la manera de entender dominante (que en su caso era tanto la de Hegel, como la del tipo de sociedad por la que él abogaba), que lo lleva a una posición vital y conceptual *más allá de la dominante* y se convierte en reconocimiento de la socialidad y su ejercicio.

§6 Como manera de explicar el descubrimiento marxiano digamos metafóricamente que el joven Marx dice *dejemos de hacer Estado, dejemos de ejecutar al capital*, y pongámonos a servir al mismo ser humane, especialmente al más desamparado, explotado y excluido de la sociedad dominante.

Este punto de arranque de la ética en Marx, nos lleva a preguntarnos por su singularidad, para responder sintéticamente que la propiedad de la eticidad marxiana es ser escatológica (alterna y alterativa al sistema ético dominante en la historia de la propiedad privada), anti-estatista (y por tanto emparentada con el mejor pensamiento anarquista),

libertaria, promotora del enriquecimiento permanente e ilimitado del ser humano, y consecuentemente consciente lo que la diferencia de las éticas de la enajenación y fetichización. Por su filiación antropológica es necesariamente social lo que significa que se realiza comunitariamente, en tanto su persona y agente es el mismo ser humano, siendo social en su definición más íntima.

También es necesariamente esperanzadora, pues supone y busca la creación de un Reino de la Libertad y finalmente negativa y crítica, en cuanto cuestiona los mecanismos de la eticidad capitalista, que aparecen disfrazados por medio de las figuras de la economía política: dinero, cambio, distribución, etcétera.

Esta apretada síntesis corresponde a una detenida hermenéutica de los textos marxianos hasta 1858 (época en la cual concluirá el segundo volumen de esta *Contribución a la crítica de la razón ética*); expresa lo central de su pensamiento moral y permite ir sacando conclusiones, siendo la más relevante aquella que —partiendo de lo dicho, la definición onto-antropológica de la ética—, la significa como la fuerza que motiva y realiza la vinculación interpersonal con finalidades humanas y que en cuanto tal facilita las relaciones entre las personas, en tanto en el *cara a cara* ellas pueden identificar que su vínculo se realiza por medio de una ética y con finalidades humanas, y no a través de una —por ejemplo—, *economía* que significaría un interés mercantil, o una *política*, que connotaría la realización de un interés particular, articulaciones que necesariamente po-

nen en guardia a los actores del intercambio, pues si se descuidan pueden perder.

En este sentido podemos asegurar que la ética es sana, pues permite una vinculación sin trampas entre las personas; por oposición a las articulaciones económicas, políticas y/o instrumentales en general, que enfermas —dado el predominio del interés particular sobre el colectivo e incluso genérico—, contaminan las relaciones interpersonales.

Teniendo una relación ética, en el vínculo interpersonal predomina la confianza, la bondad, la solidaridad y quizá otras de sus formas positivas que en este momento se nos escapan, generándose amistad, colaboración y respeto, pues puestos todos en pie de igualdad ética, se excluye la dominación y la violencia, creándose buenos ambientes de intercambio humano y/o trabajo.

§7 Sobre esta base material —en tanto cotidiana, vital y empírica—, se desarrolla una buena coordinación entre las personas; sin embargo, su desarrollo desigual y combinado —tanto en edades, circunstancias y posibilidades físicas, intelectuales y sensibles— puede generar desavenencias —en cualquiera de sus formas de aparición, comenzando desde las más simples: diferencias, enojos y desacuerdos—, que deben ser normadas para evitar que crezcan y se transformen en enfrentamientos dolorosos e incluso trágicos. La norma para controlar los conflictos interpersonales bien puede denominarse *moral*, y podemos afirmar que en el contexto de la filosofía marxiana así puede pensarse desde una interpretación analógica de sus textos y el senti-

do histórico de su filosofía, que propuso el continuo enriquecimiento moral del ser humano, para pasar a cuotas cada vez más altas de desarrollo social.

De acuerdo con este argumento encontramos que la ética brinda un primer nivel de coordinación y control para las relaciones interpersonales, que eventualmente puede requerir un segundo, quizá innecesario, si el vínculo ético es lo suficientemente fuerte como para solventar los conflictos en su propio ámbito. No obstante, este sentido deontológico que encontramos en la ética marxiana es negado e inestabilizado por la realidad sociohistórica dominante en la vida de Marx y recrudescida en el tiempo presente, donde el vínculo ético es muy débil pues predomina un fuerte y determinante vínculo comercial y político, en tanto los individuos están luchando en solitario por su sobrevivencia particular, en cuanto el sistema sociohistórico así lo determina e impone, en especial por la política del neoliberalismo.

De esta situación social negativa y perturbante es que Marx deriva su ética como alterativa, crítica y revolucionaria, fundándola sobre la conciencia, en tanto entendimiento discernido y/o analítico y/o científico de la realidad considerada, que permite elegir lo conveniente para la vida humana, rechazando las enajenaciones y fetichizaciones surgidas en la historia de la propiedad privada, que necesariamente le restan al ser humano concreto —la persona— libertad, y esta falta de la capacidad de producir, es el máximo rechazo moral de Marx, quien se crió con esta orientación moral en su horizonte ético, y lo defendió toda su vida.

PREFACIO

Así aconteció en la vida de Marx y quizá falló en sus operaciones para impulsar la revolución mundial de los productores y productoras asociados; no obstante, conserva el mérito histórico de haber formulado una ética para la revolución contra la historia de la propiedad privada que fue diluyéndose y ocultándose con el surgimiento del *marxismo* y los desarrollos de sus seguidores, que desde el mismo Engels, comenzaron a alejarse del pensamiento marxiano y llegaron a constituir nuevos Estados opresivos, represivos y finalmente al servicio del capital, como fue el Estado del socialismo realmente existente.

El mérito histórico de Marx es mucho más que el habitualmente reconocido y esta serie de publicaciones pretende hacer evidente que es el creador de una gran ética que, si bien requiere ser investigada, formalizada y difundida, está presente en sus textos y va emergiendo con la indagación que sobre ella se hace y las aplicaciones que pueda tener, como esta que nos presenta:

LA PRINCIPAL CONSECUENCIA MORAL DEL CAPITALISMO GLOBALIZADO

AYER Y HOY

§8 Encontramos diferencias abismales comparando los tiempos de gloria de la burguesía con el actual desarrollo del capitalismo, aquella época cuando los burgueses conformaban una clase social que transformaba revolucionariamente el modo de producción y apropiación medieval, con los tiempos que vivimos comenzando del siglo XXI.

Los grandes episodios históricos de la burguesía son las referencias históricas a tomar en cuenta en esta reflexión, iniciando con sus enormes revoluciones⁴, productos de férreas creencias en el mundo que construían por ser sus realizaciones verdaderas; materializaciones de una manera de significar novedosa, fundada en una desconocida sabiduría, un renovado creer en las potencias del ser humane, y en una fe en el progreso, que en ese momento significaba *posibilidad del cambio histórico* contra el *oscurantismo* medieval.

Esta época inicial de la burguesía puede extenderse hasta mediados del siglo XIX cuando concluye la instauración de su dominio sobre la sociedad y están en marcha los procesos históricos de conformación del capitalismo triunfante, que llegará rápidamente a su etapa imperial. Forma de desarrollo que tendrá como sus momentos más notorios las guerras *mundiales* del siglo XX, la subsiguiente transnacionalización del capital y su correlativa globalización, nombre con el cual se identifica al imperialismo triunfante a escala mundial.

El período histórico tomado en cuenta del desarrollo inicial del capitalismo bien puede ser denominado *época burguesa*, pues contaba con un agente que hacía la historia ciudadana; al contrario del momento que le contraponemos: un desarrollo sin personas, donde impera la lógica del capitalismo, que debemos entender como una fuerza histórica autónoma funcionando según su endogamia, despersonalizada e inmoral.

⁴Básicamente la religiosa (la Reforma), la política (la inglesa de 1659 y la clásica francesa, 1789), la económica (la Industrial) y la cultural (la Ilustración).

PREFACIO

Esta realidad del capitalismo no debe hacernos olvidar los tiempos de gloria de la burguesía y en especial el carácter moral de esa época, donde hubo una ética que produjo las grandes revoluciones mencionadas y donde primó una fe, una creencia positiva en los significados que orientaban la acción de la época, que incluso llegó a permear a los revolucionarios post-burgueses. Aquellos que quisieron mejorar a la sociedad más allá de los significados de los antiguos *siervos de la gleba*, y llegaron a soñar una sociedad comunalista.

La época de la burguesía fue de fe, de creencias, saberes reconocidos asociados necesariamente a las diversas formas del respeto. Al contrario de la época del capitalismo global donde prima un nihilismo creciente coligado con el desvanecimiento de cualquier forma del acatamiento social, salvo el propio del Poder, la única manera de contener la integración social con la cual se mantiene el mundo actual.

FUERZA E INTEGRACIÓN

§9 Téngase presente que *el Poder* referido se ha dado fundamentalmente por el triunfo generalizado de la educación capitalista y no necesariamente por la *fuerza bruta* de los golpes, las policías, ejércitos y/o *fuerzas militares especiales*, que efectivamente son usadas por los agentes del capital cuando así les conviene. Esta hegemonía es integral y completa sobre el mundo actual y se integra por diversos niveles de operación (entre otros: el comunicativo, el político, el legal), parámetros de conformación del actual

Estado capitalista hoy transnacionalizado y al margen de las naciones que alguna vez representaron y completado en un poder imperial, ejercido a través del presidencialismo estadounidense la *cabeza de playa* del poder transnacional.

El ejercicio de la dominación capitalista se realiza en primer lugar por la realización del poder educativo que hoy usufructúa el capital; hegemonía que supone la aceptación cotidiana que la gente hace de los significados directivos del capital, situación que lleva a una ignorancia instituida en las grandes masas integradoras de los Estados nacionales, concreta en el predominio de una ideología a favor del capitalismo, una pobre capacidad de análisis, una superficialidad en los criterios, juicios y acciones, que alimenta el peor signo del capitalismo global: el nihilismo actuante en la mayoría de la gente, quienes creen particularmente solo en aquello que les permita obtener logros individuales, vía lo que hoy se denomina crecientemente como *neo-individualismo*⁵.

La peor consecuencia moral del capitalismo global es el nihilismo. No solamente entendido como descrédito de los significados directivos de la modernidad, sino como su negación explícita, tanto

⁵Véase al respecto, entre otros muchos autores a Enrique Guinsberg tanto en su libro *La salud mental en el neoliberalismo* (Plaza y Valdéz, México, 2001; por ejemplo, ps. 122 y ss.) como en su ensayo “La lucha por la conquista de la mente humana”, publicado en http://www.elsigma.com/secciones/colab.jsp?id_colab=1795 También: “El neo-individualismo una ética indolora para unos, dolorosa para los más”, de Adela Cortina Orts, en la Revista *Dialogo filosófico*, ISSN 0213-1196, N° 27, 1993, págs. 343-352.

en forma discursiva —cuando se argumenta contra ellos—, como por su negación pragmática, cuando en la acción diaria se los nulifica irrespetándolos en los acontecimientos. Esta circunstancia explica ampliamente la creciente corrupción de la sociedad capitalista.

El nihilismo así se torna en una fuerza disolvente de grande impacto en la eticidad en el capitalismo global, que corroe la integración social y deja libre al señorío del capital, erigido como el Gran Poder de la actualidad; y se encuentra lejos, muy lejos de ser una fuerza positiva para la transformación revolucionaria de la sociedad, pues ya no significa descrédito alternativo de los significados capitalistas —como lo concibieron las más lúcidas mentes revolucionarias—, sino lo dicho: demérito desesperanzado, inmovilista y re-individualizador sobre todo aquello que orientó la acción en la modernidad burguesa.

Hoy se ha dejado de creer —hablando *socialmente*, en el marco del conjunto colectivo— en la palabra, en la buena fe, en el honor, en el compromiso personal, en la dignidad, en las religiones tradicionales, en las instituciones de coordinación social y hasta en *el otro* —nuestro prójimo—, que incluso en la cercanía familiar es nuestro potencial enemigo⁶.

⁶Esta contundente afirmación amerita una nota aclaratoria. Sostengo que la situación presentada es una tendencia dominante de la realidad estructural u orgánica de nuestras sociedades aun cuando todavía haya personas que particularmente respeten los valores resaltados. Habitualmente estos humanos rebasan los cincuenta años y fueron formados en otra época, vinculada a los tiempos gloriosos de la burguesía.

FRANKENSTEIN Y LOS DEMENTORES

§10 Por esta circunstancia en las vidas cotidianas de múltiples poblaciones prima el neo-individualismo, conformado como una fuerza de sobrevivencia de las personas ante la hegemonía del capital, que como un *dementor*⁷ chupa las condiciones vitales de las personas dejándolas expuestas al cumplimiento de sus intereses particulares, necesariamente contrapuestos a las personas de su entorno. Asociados al nihilismo surgen sus primos hermanos: la desvergüenza y la falta de escrúpulos.

Entendemos estos argumentos, sin embargo, ilustrándolos con situaciones de la vida cotidiana pueden hacerse más palpables.

El primer ejemplo, recuperado en la circunstancia al momento de actualizar este “Prefacio” — noviembre del 2025— se puede presentar con la destrucción realizada por la armada de Estados Unidos de embarcaciones en el Caribe y el océano Pacífico bajo el supuesto de que transportan narcóticos hacia su territorio. Perceptiblemente es un acto ilegal y un asesinato de personas que en todo caso, debieron ser detenidas para ser procesadas judicialmente.

En el orden analítico destacado en la presente reflexión importa entender que los genocidas norteamericanos se *saltaron* las legislaciones inter-

⁷El término “Dementor” se lo debemos a una mujer (J. K. Rowling creadora de la *saga* de *Harry Potter*), quien como otra mujer (Mary Wollstonecraft Shelley que en 1817 crea a *Frankenstein*), prefigura a un ser que deja *pálido* al segundo: un *dementor* vive de la felicidad, bienestar y bondad de los seres de su entorno, y en casos extremos puede “chuparles el alma” dejándoles vivos, pero sin personalidad.

nacionales aun formalmente vigentes para declarar ataques militares en aguas internacionales y con manipuleos políticos de sus fuerzas militares efectúan la agresión, irrespetando valores vigentes en otros tiempos, descreyendo en ellos, en sus contextos de referencia y en las tradiciones asociadas, imponiendo una conducta internacional belicista, ilegal, peligrosa y novedosa, aun cuando ya ensayada parcialmente en diversas ocasiones.

El nihilismo destacado se hace presente en este tipo de actividades y viene a alimentar el descrédito de las instituciones tradicionales de la antigua burguesía incluidos los partidos políticos.

¿EN QUIÉN O EN QUÉ CREEMOS?

§11 Las organizaciones creadas por el capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial hoy están rebasadas tanto por los ciudadanos críticos como por los grupos del capitalismo global, que con sus grandes y brillantes estrategias los llegan a cooptar en grandes operaciones de largo plazo, como podemos apreciar en las elecciones presidenciales en Estados Unidos que llevaron a su segunda presidencia a D. Trump.

Un análisis de este proceso enseña que los estrategias internacionales que apoyaron la elección de Trump descreyeron en las instituciones estadounidenses, en los valores políticos de su historia, en su misma legislación, creyendo desvergonzadamente en el poder del capital y la tecnología mediática, logrando crear sin escrúpulos una realidad política que rebasó al conjunto del sistema político estadou-

nidense, al partido que se prestó a apoyarlos y al elenco de ciudadanos que incauta e irresponsablemente avalaron la elección de Trump.

El nihilismo se hizo presente en estos acontecimientos aun cuando muchos desearon el “cambio” basados en una esperanza gratuita e ilusoria, hoy convertida en desesperanza y descrédito ampliado: dejar de creer no solamente en Trump, sino en las mismas instituciones políticas y en la endeble legalidad que ha permitido las manipulaciones realizadas, sumiendo a los Estados Unidos en un lamentable período de su historia.

En la vida privada de nuestra cotidianidad también podemos encontrar ejemplos del tema examinado. La privacidad de las paredes de los hogares enseña mucho. Este espacio seguramente puede ofrecer ejemplos múltiples de negación de las creencias modernas expresados en diversas tipificaciones y consecuencias; sin embargo, limitémonos a destacar una sola línea de esta multiplicidad: la moral sexual de muchas familias, que acogen a las parejas de sus hijos e hijas, para tener relaciones íntimas cuando el hogar está habitado.

En los tiempos de gloria de la burguesía las relaciones sexuales de los jóvenes se tenían fuera del hogar familiar y en esta dinámica se instituyeron las *casas de citas*, los prostíbulos y a fines del siglo XX se popularizan los *moteles* y/o *hoteles de paso*. Hoy, en la época del capitalismo global puede registrarse que “novios” y “novias” visitan a sus colaterales en sus respectivas casas familiares con la anuencia de padres y madres, que realizan en la práctica un nihilismo que crea nuevas realidades.

Este nihilismo existe y expresa el irrespeto de significados directivos —valores— tradicionales y ha de ser examinado cuidadosamente pues, en el último caso señalado ¿la permisión moral de padres y madres involucradas significa un desarrollo moral? ¿hay en ellos una posición ética deliberada que funda su acción y/o es un comportamiento de la pobreza económica que les impide usar otros espacios para su intimidad?

Independientemente de las respuestas a estas interrogantes, lo importante en esta reflexión es destacar que la principal consecuencia moral del capitalismo global —el nihilismo— está determinada y condicionada por sus circunstancias estructurales u orgánicas, en tanto genera el neo-individualismo y éste el descrédito nombrado. Íntimamente asociado al cinismo, entendido como negación desvergonzada de lo establecido y asociado con la perversidad.

¿Está reconocido, aceptado y validado moralmente el guerrerismo del Gran Poder Imperial que masacra a miles y nulifica todo tipo de legislación internacional?

¿Goza de los mismos privilegios el poder transnacional que supera las legislaciones nacionales y las tradiciones políticas de los países para imponer a sus empleados con nuevas ingenierías electorales de largo plazo y sofisticado financiamiento?

¿Los jóvenes y jovencitas que usan sus hogares como hoteles de paso, incluso con novios y novias *de banqueteta* están respetando significados vigentes y reconocidos realizando un comportamiento legítimo?

Evidentemente hay una perversidad en marcha, avalada por un cinismo creciente que aumenta la soledad de las personas, concentradas básicamente en la satisfacción de sus intereses individuales, pues así se los impone el actual desarrollo capitalista orientado por el neoliberalismo.

MÁQUINAS Y HUESOS TRITURADOS

§12 Es importante reflexionar sobre la situación moral presentada si llegamos a concebir y desear un mundo favorable a la vida humana centrado en condiciones mínimas de vida —coexistencia pacífica, alimentación, seguridad y protección para todos— pues de desear lo contrario —voluntaria o indeliberadamente— seguramente el panorama con el que tendremos que coexistir estará expresado con el mundo dibujado en las películas *Terminator* cuando las máquinas dominan la Tierra como *alter egos* del Gran Poder Capitalista, y la vida humana se ha visto reducida a condiciones de sobrevivencia extrema y precaria.

Afortunadamente hay fuerzas que siguen luchando contra el imperialismo, hay una incipiente conciencia contra el poder transnacional que impone a sus empleados en los países estratégicos para la geopolítica mundial y algunos seguimos pensando que las nuevas prácticas sexuales de los jóvenes y jovencitas deben tener una normatividad diferente, pues la vieja norma kantiana, recontextuada en el dicho juarista —el respeto al derecho ajeno es la paz— sigue vigente: No hagas a otro lo que no te gustaría que te hicieran a ti.

OTRO CONTEXTO NECESARIO

§13 Concluycamos este *Prefacio* ubicando la génesis de esta exposición. El noventa por ciento de su contenido pertenece a la tesis académica que presenté en el año de 1984 para obtener el grado de Maestro en Filosofía, material registrado en éste mismo año en la antigua Dirección General de Derechos de Autor de la Secretaría de Educación Pública. Su actual versión ha cambiado exclusivamente en alguna actualización de datos, en la redacción de este *Prefacio* y en correcciones de estilo y redacción.

En todos estos largos años fue imposible la publicación de este libro, ahora en una segunda edición. Aun cuando lo promoví con diversas editoriales y por aquel entonces todavía existía el *mundo socialista* y el muro de Berlín se mantenía en pie, el tema abordado era poco comercial e indigno de ser publicado, incluso por editoriales universitarias por aquel entonces afiliadas a la izquierda.

Después del fin del *socialismo realmente existente* y la subsiguiente desbandada de los marxistas rápidamente convertidos en tráfugas y *posmodernos*, la publicación de un libro como este se hizo más imposible; y solo hasta ahora, cuando el fantasma de Marx camina de nuevo, es viable difundirlo esperando que usted pueda aprovecharlo en todo su valor.

Le invito a leerlo cuidadosa y pacientemente, con la certeza que si lo hace encontrará un Marx diferente que el producido por el capitalismo y sus acólitos.

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

México D. F., junio del 2002, prefación de la primera edición. Su actualización la realizo en noviembre del 2025

PRESENTACIÓN

§ 14 El filósofo aquí estudiado nació el 5 de mayo de 1818 siendo el tercer hijo de la familia Marx. Fue llamado Carlos Enrique para asimilar su apelativo al paterno, *Heinrich*, Enrique Marx.

Este nacimiento involucró al recién nacido en las prácticas históricas del mundo que le tocó en suerte concretas en su familia, su barrio, su clase social, su región geográfica, su país, su área geo-política, su momento histórico y finalmente su modo de producción y apropiación, esto es, en la forma de vida dominante en la práctica concreta donde se desenvolvía.

En los días del nacimiento de Carlos Marx este modo de producción se definía como de transición pues en la región renana de la formación social prusiana, las fuerzas históricas de las relaciones de producción burguesas impugnaban con creciente ímpetu las formas de vida de los aristócratas, que desde el triunfo contra los ejércitos napoleónicos en 1812-1814 venían restaurando su poder político en la Europa continental. En efecto, se vivía políticamente en la época de la Restauración, momento histórico donde las fuerzas sociales estaban en gran movimiento; en América se realizaban las guerras independentistas contra los colonialistas españoles y en Europa se daba la consolidación del modo de

producción de los burgueses que necesariamente implicaba el surgimiento de los trabajadores como una clase social emergente.

Estas líneas de fuerza se concretaban en las prácticas realizadas y sus razones explicativas, es decir, en el substrato simbólico y sensible que las expresaban para darles su forma intelectual. De esta conjunción de fuerzas se desprendía el conjunto de la praxis que operaba en la época del nacimiento de Marx y concretaba el modo de producción evocado. En efecto, si Carlos Marx hubiese nacido en una familia campesina, en una clase social diversa a la que en verdad nació, en una región diferente y en un período histórico distinto con seguridad no habría significado la praxis que conoció, esto es, el conjunto de los sentidos prácticos, sensibles y racionales de la pequeña burguesía intelectual renana del primer tercio del siglo XIX; pero, en verdad sucedió así, y fue el tercer hijo del abogado Heinrich Marx, intelectual renano que había aprendido los valores del liberalismo europeo, introducidos en la Renania por la fuerza histórica del siglo XVIII y por la influencia de la expansión francesa, que mediante los ejércitos napoleónicos ocupa la región renana de 1794 a 1814.

La influencia histórica concreta en la familia Marx transmitió a Carlos los valores —los significados vitales— que su padre catalizaba de su entorno social y lo educó en las preferencias vitales de la pequeña burguesía intelectual; clase social subsidiaria de la burguesía europea que transformaba al mundo con las prácticas que hacía hegemónicas.

El niño Marx nacerá en este ambiente histórico y toda su personalidad comenzará a organizarse sobre los valores que le transmitía la práctica de clase de su familia, acción cotidiana y efectiva apoyada en una racionalidad concreta, que en su caso específico se definía por la filosofía de Emmanuel Kant.

§15 Heinrich Marx había nacido a finales del siglo XVIII en Sarrelouis, Renania, región limítrofe con Francia, en una familia judía. Pronto supera la herencia judaica influido por los significados burgueses que aprendía de su momento histórico y se independiza de sus mayores, dedicándose a la abogacía, una de las profesiones triunfantes de entonces, correspondiente con una de las prácticas liberales de la época. Esta acción lo inserta en el clima social de la pequeña burguesía intelectual y en sus prácticas de clase, guiadas moralmente —en lo fundamental—, por el racionalismo kantiano, que en nombre de la Razón Pura había ofrecido la filosofía más universal conocida por Heinrich Marx.

Carlos Marx aprende de su padre las preferencias racionales de la filosofía kantiana como estudiaremos en el primer apartado del primer capítulo; los expresa en su examen de bachiller en alemán, las *Reflexiones de un joven al elegir profesión* —el primer texto que revisaremos—, para mostrar cómo su palabra expresaba los valores de clase que había catalizado en su vida cotidiana.

El joven Marx se separa en septiembre de 1835 de su vida cotidiana original a propósito de sus estudios universitarios y este alejamiento físico produce

paulatina pero firmemente la transformación de las elecciones intelectuales de su primera formación. Inmediatamente después de su titulación como bachiller se inscribe en la Universidad de Bonn en la cual pasa un año y a la que abandona por insistencia de su padre, quien quería estudiara en la de Berlín.

Llega a esta ciudad el 22 de octubre de 1836 para inscribirse en su Universidad e involucrarse en una nueva praxis, que transformará radicalmente los valores racionales de su primera formación. Por sus estudios académicos y la vida práctica que lleva conoce al *hegelianismo*, y aprende de él la filosofía del autor de la *Fenomenología del Espíritu* y los desarrollos teóricos de sus seguidores, en concreto las tesis de los jóvenes hegelianos.

Este desplazamiento práctico ocasiona el movimiento intelectual mencionado, un proceso especificado como abandono del racionalismo kantiano y adopción del hegeliano y por tanto un desplazamiento desde la razón pura a la razón dialéctica. Este desarrollo conceptual es básico para comprender el pensamiento ético del joven Marx pues sus primeros veintiséis años de vida (período considerado en este libro), nos muestran el desplazamiento intelectual mencionado y su desarrollo intelectual, movimiento que será trascendente históricamente pues el joven Marx concreta el momento de transición entre el racionalismo kantiano y el racionalismo histórico. Esto es, expresa el *punte* entre los extremos de la filosofía clásica alemana: Kant y Marx. Obviamente este proceso intelectual contó con mediaciones contenidas en las filosofías de Hegel y los

jóvenes hegelianos, específicamente en el pensamiento de Bruno Bauer, Carlos von Cieszkowski y L. Feuerbach.

§16 El desplazamiento intelectual convocado —el tránsito de Marx desde el racionalismo puro de Kant y el histórico que concibe— es el argumento filosófico fundamental de este libro, razonamiento organizado a su vez sobre la tesis de que, en la formación de la filosofía de Carlos Marx la crítica de la razón ética es previa a la crítica de la razón económica.

En efecto, al joven Marx se le planteó, dadas las condiciones concretas en que nació, la alternativa histórico-moral de los tiempos modernos siendo esta la elección entre el sendero de la burguesía o el camino de los trabajadores, esto es, el tránsito histórico de reproducción del proceso de la propiedad privada o la revolución de esta praxis. Es conocida la elección del joven Marx, pero normalmente se prescinde de saber la génesis de su camino. En este libro se afirma que la impugnación que Carlos Marx hace de la práctica económica burguesa se funda sobre una posición ética de juventud que surgió como producto de su elección entre la razón pura de Kant, la razón dialéctica de Hegel y la razón histórica que le atribuye a los trabajadores, quienes en su época se perfilaban como el motor y la razón de la transformación social.

Explicar estos movimientos y fundamentar a la ética marxista son las dos metas básicas de esta exposición, finalidades que buscan realizarse sobre el conjunto de tesis filosóficas y políticas explícitas

a lo largo del libro, argumentos que afirman el tránsito simbólico y sensible de Marx por los polos intelectuales evocados y la realización de este desplazamiento en una nueva práctica histórica que funda la praxis revolucionaria comunista y la crítica de la razón ética.

Esta praxis revolucionaria surgió como un desenvolvimiento pragmático de las tesis políticas liberales y plantea la subversión de los valores de la historia de la propiedad privada y el rescate del ser humano de las condiciones enajenantes de esta historia. Esta tesis se opone a la fetichización que reduce la filosofía de Marx a una cualquiera de sus partes, disminuyéndola a un cienticismo, a un economicismo, o a un politicismo, contrariando el carácter integrador y monista de su filosofía pensamiento que planteó y exigió la transformación revolucionaria del mundo de la propiedad privada, en nombre de los valores de la vida, las preferencias vitales enfrentadas radical y prácticamente a los significados dinámicos del capital, con una oposición completa y cotidiana.

Por esta tesis explícito que en este libro se prescinde de reducir el pensamiento de Marx a una cualquiera de sus partes y se ofrecen algunos materiales para la *contribución a la crítica de la razón ética* contra la praxis capitalista deseando sean útiles para la praxis revolucionaria. Esto es: para la práctica, la sensibilidad y la racionalidad de las personas que se encuentran comprometidas en la lucha contra la historia de la propiedad privada y su transformación radical a favor de los productores y productoras asociadas.

PRESENTACIÓN

Por tanto, el planteamiento práctico de esta publicación se aleja de afirmar a la revolución como una simple transformación moral de la sociedad y por el contrario supone una revolución completa y por tanto histórica de todos los niveles de la praxis burguesa, es decir, de su práctica (su moral, su economía y educación), su sensibilidad (su sensación, su percepción y su afectividad) y su racionalidad que en el caso particular de su ética, promueve el interés particular (el individualismo burgués), antes que el social, el interés propio de la vida humana, del movimiento social y cotidiano de la sociedad en la historia.

Teniendo identificadas las líneas de fuerza con las cuales se organiza esta exposición, adentrémonos en la “Introducción”.

INTRODUCCIÓN

§ 17 Esta exposición presenta la génesis, la transformación y la dinámica lógica del pensamiento ético en el joven Marx para con la estructuración conceptual obtenida, buscar una tesis para fundar la ética marxista.

Este proyecto supone el aprovechamiento de unas categorías filosóficas y epistemológicas precisas para abarcar la meta investigativa propuesta que de otra forma resultará inabarcable. Desde este modo de concebir inicialmente hay que especificar la tesis antropofilosófica que define la concepción de ser humano con la cual se trabaja; la concepción metodológica implementada, y la definición de ética con que se actúa.

En consecuencia, se asume, que el ser humano es un ser de praxis que concreta su acción por la relación entre la persona y la sociedad. Este vínculo es el que permite precisar la definición de una persona, según la inserción práctica que efectúe en la realidad de su tiempo, esto es, en la praxis social que en la vida le corresponde.

Persona y sociedad, praxis y movimiento, serán pues las cuatro categorías iniciales que estructuran en este primer argumento, las tesis filosóficas que subtienden la metodología asumida. Esta busca reproducir por la vía del pensamiento lo concreto

de la praxis marxiana y para ello examina las condiciones sociales en las que Marx se involucra, al suponer que estas se especifican en una exterioridad —empírica o facticidad— y en una interioridad dadas, susceptibles de un acercamiento intelectual que las reproduzca para su intelección en una práctica investigativa.

Así, esta formulación supone una ampliación de la tesis antropofilosófica asumida, que define al ser de praxis por su concreción histórica y social en una exterioridad e interioridad dadas (usando términos antiguos: una objetividad y subjetividad), en las cuales se inserta el individuo —la persona—, según la conocida tesis marxiana de que “es la vida la que determina la conciencia, y no ésta la que condiciona a aquella”¹.

¹Marx analiza por primera vez esta tesis en *La ideología alemana*, en el apartado “II. A La ideología en general y la ideología alemana en particular”, refiriéndose a ella varias veces, hasta acuñar casi un aforismo: “No es la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia”. Véase en la edición de Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, las ps. 16, 17, 18, 19, 25 y 26. Luego de esta obra de juventud, en el importante “Prólogo” de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* referirá la tesis que rastreamos: “No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, si no, por el contrario, es la existencia social la que determina su ser”. Véase en la edición de Siglo XXI, Biblioteca del Pensamiento Socialista, México, 1980, la p. 5. En *El Capital* volvemos a encontrar la referida argumentación; véase al respecto el apartado del Tomo I denominado “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, en el capítulo V de la Sección Tercera. En la edición de Siglo XXI el capítulo comienza en la 215, y en la del Fondo de Cultura Económica, desde la 130.

INTRODUCCIÓN

Por tanto, se afirma que la concreción del ser humano es la conjunción de la interioridad y la exterioridad social vigentes en una específica época histórica, y que su particularización es la persona que se inserta en la dinámica de su tiempo, el movimiento de la vida social en la que nace.

§18 Es sabido que Marx construye la tesis que acabamos de esbozar contra Hegel quien asumía que el ser humano era un ser de conciencia, de razón, cuando Marx comienza a pensar que es *un ser de praxis*, un ser que es y conoce por la práctica. Es al asumir esta posición marxiana que se elige una antropología filosófica concreta que pide particularizar la definición del ser humano de que se trate, en lo concreto de la actividad, del nexo práctico que conjuga la exterioridad y interioridad de una época, para conocer con ella el mundo interno de la persona que se forma y en esta su reflexión consciente, su teorización sobre la realidad.

Con este modo de concebir se le da a las estructuras exteriores e interiores de la realidad la importancia que tienen en la formación de la persona pues estas, preexistentes al nacimiento del individuo, son las instancias de la praxis en las cuales se inserta la persona.

Según la tesis marxiana asumida para contribuir al examen del pensamiento ético del joven Marx, es la vida la que determina la conciencia, es decir, que “la totalidad de las relaciones de producción” que constituyen “el modo de producción de la vida material”, es la que “determina (*bedingen*) el proceso social, político e intelectual de la vida en

general”², en otras palabras, que la realidad socialmente existente determina el mundo simbólico y sensible al uso.

§19 Por esta formulación, el conocimiento de una persona se tiene que recobrar por la reconstrucción conceptual de las instancias de mediación con las cuales se ha involucrado en el modo de producción y apropiación donde nació y esto a su vez implica el conocimiento más preciso posible de esas instancias, por cuanto con ellas se busca lo específico de la dialéctica analógica establecida entre la persona y la sociedad, pues para el individuo, son las determinaciones de su momento histórico, la realidad que vive³.

Considerando que el individuo reproduce en su personalidad las condiciones de la praxis interiorizada, es teóricamente posible acercarse a una reconstrucción de ellas cuando han sido expresadas, realizadas, en una práctica y en una teoría.

²Véase el “Prólogo” citado a la *Contribución a la crítica de la Economía política*, ed. cit., ps. 4-5.

³Esta argumentación puede ser mejor entendida si se recuerda el siguiente texto de Mario Dal Pra en su obra *La dialéctica en Marx*, Ediciones Martínez Roca (Colección Novocurso 27), Barcelona, 1971, p. 104: “La objetivación del individuo se presenta como desarrollo de las diversas determinaciones de su esencia; y lo que Marx llama la «lógica específica del objeto específico» no es más que la comprensión del desarrollo de las determinaciones concretas del individuo, con el único proceso del cual es soporte el propio individuo, siendo las determinaciones de sus momentos”. En el momento en que se prepara esta segunda edición, habrá que plantear una dialéctica analógica, tal como se desprende la obra de Mauricio Beuchot. Véase especialmente *Dialéctica analógica*, Editorial CAPUB, México, 2019.

INTRODUCCIÓN

Me he propuesto hacer una lectura del pensamiento ético del joven Marx, a partir de la consideración de su praxis, es decir, de las realizaciones efectivas de su personalidad, para precisar con qué código moral actuaba en la vida. Esta práctica que el joven Marx realizó es por sí social y en esos términos es posible entender su dinámica pragmática e intelectual, a partir de las tesis de la filosofía de la praxis.

Esta filosofía ayuda a situar nuestro referente investigativo en las dimensiones de la praxis del tiempo de Marx y obliga a intentar reconstruir por la vía del pensamiento esa historia realizada para acercarnos a lo concreto acaecido.

Para lograr alcanzar la meta propuesta implementé una red de categorías que buscan precisar la idea de ser humano que subtiende la concepción metodológica asumida, y a su vez su organización sobre las tesis de la filosofía de la praxis, que especifica las instancias que median la relación entre la persona y la sociedad, paralelamente a definir la ética como la reflexión sobre la moral, su teoría, el ámbito real donde se norma el comportamiento moral.

Reconstruyendo el nexo de la persona con la sociedad desde lo más simple, hemos de particularizar nueve instancias básicas de la relación especificadas con estas analogías:

1. La estructura de personalidad del individuo considerado.
2. El núcleo familiar de la socialización primaria del infante.

3. La condición de la clase social hegemónica en el barrio, el asentamiento humano donde se realiza la crianza.

4. El momento de desarrollo de la clase social en la que se inserta.

5. La situación de las relaciones de producción en la región donde se realizan los anteriores procesos.

6. La situación histórica de la formación social que políticamente organiza los procesos convocados.

7. El momento histórico de la correlación de las fuerzas vigentes en la realidad considerada.

8. La praxis del modo de producción, la dinámica cotidiana que efectivamente realiza la persona analizada.

9. El modo de producción y apropiación en cuanto tal, y su concreción histórica en el desarrollo de su dinámica.

§20 Estas instancias, consideradas desde la más simple, manifiestan la formación de una persona según la inserción efectuada en el modo de producción, el lugar que en él va ocupando, pero no lo explican en cuanto tal. La estructura social tiene que ser explicada por otra conceptualización (mediante una filosofía de la historia), y tiene que aparecer en el presente estudio como un supuesto fundamental, pues por la metodología asumida, el momento histórico de la juventud de Marx, se elige como un segmento de la dinámica general de la historia, para explicar cómo se forma y opera su personalidad según la integri-

INTRODUCCIÓN

dad de su praxis personal, expresión de la praxis social en la que se introduce, que también opera como un todo orgánico.

Hemos pues de considerar las instancias de la praxis a la cual arriba con su nacimiento Carlos Enrique Marx especificando la formación de su personalidad, conforme a las condiciones prácticas de la familia judeo-cristiana donde nace; las propias del barrio de Tréveris, en el cual crece y se desarrolla en su infancia y adolescencia; las características de la clase pequeñoburguesa, donde se sitúa el sector de los profesionistas liberales de entonces; la región cuasi-burguesa de la Renania prusiana, limítrofe con Francia, y ocupada por el régimen napoleónico de 1794 a 1814; la formación social de la antigua Prusia de Guillermo Federico III, que busca equilibrar el dominio feudal, con la creciente producción burguesa; el área geo-política de la Europa central, cruzada por la lucha de clase de la época de la Restauración; el momento de la transición de esta Europa central, y de Alemania en particular, del feudalismo al desarrollo burgués, al nivel de la producción capitalista de Inglaterra y Francia, y que posibilita que estos movimientos infraestructurales se expresen como filosofía clásica alemana, socialismo utópico francés y economía política inglesa.

Estas tres últimas teorías europeas serán las que finalmente integren el pensamiento de Marx, cuando la dinámica de su praxis lo involucre en la práctica del ala izquierda de los hegelianos, en la teoría y la práctica del movimiento socialista francés, y en la teoría de los economistas ingleses, todo

esto con un movimiento de síntesis intelectual, presente en el ambiente europeo de la época⁴.

La inserción inicial de Marx en la praxis de su tiempo se realiza por su socialización primaria, esto es, con su desarrollo en el seno familiar. Esta práctica conforma una interioridad en Marx organizada por la integridad de los valores que adquiere aquellos que su familia sintetiza de la praxis social en la que a su vez se involucra⁵. Introyecta ideológicamente los valores humanistas, ilustrados y liberales de Heinrich Marx, su padre, y seguramente la

⁴Por la carta de Marx a Feuerbach del 3 de octubre de 1843, sabemos que los intelectuales alemanes progresistas de la época, con Feuerbach a la cabeza, hablan de “una alianza científica franco-alemana” y que Marx se encuentra entre ellos, al punto de impulsar con Arnold Ruge los *Anales Franco-alemanes*, y expresar esta idea en su “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, cuando al final de su comunicación hable de que “el gallo anunciará el día de la resurrección alemana”. El momento intelectual de la época convocaba los movimientos teóricos más avanzados, y pedía una síntesis de estas teorías, cosa que logra Marx con el conocimiento de la ciencia económica inglesa, teorización que le sirve para afianzar filosóficamente las tesis dialécticas, antropológicas, humanísticas y éticas alemanas con las aspiraciones sociales francesas. La carta de Marx a Feuerbach se puede consultar en el “Apéndice” de los *Escritos de Juventud* de Marx, Fondo de Cultura Económica (Colección Marx-Engels Obras Fundamentales # 1), México, 1982, p. 682. La cita de la “Introducción...”, puede consultarse en la p. 502 de esta misma edición, que de ahora en adelante se citará por la referencia *Escritos de Juventud*.

⁵En la bibliografía al uso sobre la categoría de praxis, se refiere habitualmente la relación de unidad entre la teoría y la práctica, que aquí se expresa como la integridad de la acción con su substrato simbólico, la *teoría* que la fundamenta.

pragmaticidad con que éste tenía que actuar en el ambiente político y profesional que por entonces se desenvolvía en Renania.

Los primeros doce años de su vida los pasa el niño Marx en su proceso de socialización primaria⁶, apropiación que recibe un complemento para su integración cuando en 1830 comienza formalmente a estudiar en el Liceo Superior de Tréveris, regentado por Hugo Wyttenbach e integrado por un colegio de profesores de profesionales del mismo sector de clase de su familia, intelectuales liberales de la pequeña burguesía alemana⁷. Esta personalidad inicial del niño Carlos Marx se puede apreciar en la primera expresión que de su escritura conservamos: la comunicación de 1835 construida para su examen recepcional de bachiller⁸.

Sabemos que inmediatamente después de este grado comienza sus estudios universitarios. Esta era una obligada consecuencia de la ideología

⁶Véase al respecto a David McLellan, *Karl Marx-Su vida y sus ideas*, Crítica-Grupo Editorial Grijalbo (Estudios y ensayos # 13), Barcelona, 1977, p. 18. NOTA: En lo sucesivo esta obra de D. McLellan se identificará por el apellido del autor y el término *Biografía*.

⁷Véase McLellan *Biografía*, ps. 18 y 19, donde ofrece la información que sintetizo, apoyándome en las referencias al tema que hace A. Cornu, *Carlos Marx-Federico Engels*, Ed. de Ciencias Sociales (Col. de filosofía), La Habana, 1975, Tomo I, ps. 93 a la 96. NOTA: Esta obra de Auguste Cornu será referida de aquí en adelante por el apellido del autor, seguida del Tomo citado, la página, y en su caso la nota.

⁸Véase el texto de esta comunicación en *Escritos de Juventud*, ps. 1 a la 4, donde aparece con el título de “Reflexiones de un joven al elegir profesión”.

educativa del sector de clase de su padre, que veía en la educación académica, un arma para la dura “lucha por la vida”, aptitud comenzada a establecerse con la consolidación del modo de producción de los capitalistas y que por sí se constituye como una norma ética de conducta: realizar bien el trabajo.

Marx empieza sus estudios universitarios en septiembre de 1835, en la Universidad de Bonn donde pasa un año, y comienza a conocer una praxis más completa que la percibida en Tréveris. Mas no será en esta ciudad donde encuentre la dinámica cotidiana que comenzará a transformar su personalidad; será en Berlín donde las condiciones de la práctica social establecida comiencen a cambiar radicalmente su sensibilidad y pensamiento.

En Berlín conocerá la filosofía hegeliana; se relacionará con los representantes de esta Escuela y será su ala izquierda la que modificará su forma de sentir y concebir. Como testimonio de este proceso tenemos la carta a su padre del 10 de noviembre de 1837⁹, los *Cuadernos preparatorios a su tesis doctoral*, y la Tesis misma¹⁰, que cierra el período berlinés de su primera juventud.

§21 Como apreciaremos en el estudio por exponer de su trabajo de bachiller, las tesis éticas que su personalidad porta por su primera formación son las codificaciones morales de la Ilustración francesa, el humanismo del siglo XVIII, abstracto e indiferenciado y el liberalismo burgués, ideología política propia de la lucha burguesa contra la aristocracia.

⁹Igual, ps. 5 a la 13.

¹⁰Igual, ps. 16 a la 143.

Esta panoplia de categorías éticas se centra en la exigencia moral del humanismo abstracto¹¹, que, indiferenciando a las personas de la sociedad, procura el bien de todos con un racionalismo pre-hegeliano, dogmático antes que dialéctico, y que empaña la real comprensión de la dinámica social que impone la práctica burguesa.

Como veremos por el estudio de los *Cuadernos preparatorios a la Tesis doctoral*, y de la *Tesis* misma, será la praxis filosófica berlinesa (con sus significados hegelianos y su ejecución en la lucha contra los residuos ideológicos feudales) la que comience a cambiar las tesis éticas iniciales de la personalidad de Marx y lo pertreche con las categorías de la filosofía dialéctica, y los valores revolucionarios de los jóvenes hegelianos, portavoces de las reivindicaciones ideológicas de la incipiente burguesía alemana.

¹¹Tomo esta caracterización del humanismo del libro del Doctor Adolfo Sánchez Vázquez *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1982, que en las ps. 37 y 38 plantea la idea de un humanismo “a secas” o humanismo “abstracto”. Entiende por esta categoría, un humanismo sin fundamento teórico, ideológico, definido por oposición al humanismo del joven Marx, que el Doctor Sánchez Vázquez precisa como fundado en las razones antropofilosóficas que Marx toma de Feuerbach, y sus especificaciones en las razones que encuentra Marx en su estudio de la economía política, teoría que le permite concebir un humanismo que postula al ser humano como un fin en sí. Las referencias del Doctor Sánchez Vázquez al asunto del humanismo en esta obra, se encuentran en las páginas siguientes: 37, 38, 128, 134, 136, 138, 230, 236, 238, 240, 242, 243, 245, 248, 249, 250, 257, 268, 269, 270, 271, 278, 282, 283, 285, 286 y 287.

Estas nuevas categorías filosóficas y el valor revolucionario de la lucha contra el feudalismo se concretarán con la experiencia efectiva que vive Marx en sus primeros años de acción adulta como trabajador del periódico burgués del Rin, la *Gaceta Renana*. Esta práctica, realizada durante el año de 1842 en Colonia, cuestionará las tesis filosóficas adoptadas y los valores revolucionarios de los jóvenes hegelianos, obligándolo a revisar su pensamiento, exámen que aparece expresado en su trabajo de marzo-agosto de 1843 titulado la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y que será el parteaguas que lo conducirá al exilio político y a formular las tesis iniciales de su pensamiento filosófico a través de la mediación teórica que representa la filosofía de Ludwig Feuerbach.

Veremos que de entre los jóvenes hegelianos el pensamiento de Feuerbach es el que descuella para Marx, dada su significación teórica en la dirección dinámica de su personalidad causada por el impacto dejado en su pensamiento por su paso en la *Gaceta Renana* en el año de 1842. Feuerbach concreta en su filosofía parte de las insuficiencias que Marx había comenzado a notar en la filosofía hegeliana y posibilita que efectúe en el trascurso del año de 1843 a 1844 una doble crítica: contra Hegel y los jóvenes hegelianos. Esto será lo que examinemos en sus publicaciones de los *Anales Franco-alemanes*, *La cuestión judía*, y la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*.

§22 La estancia de Marx en París, desde octubre de 1843, después de la experiencia de la Ga-

ceta Renana, la influencia de Feuerbach, y la crítica a Hegel y los jóvenes hegelianos, le revela una nueva praxis, que pragmáticamente lo involucró con el movimiento social de los proletarios y artesanos residentes en París¹², y teóricamente con las enseñanzas de los comunistas, socialistas y economistas ingleses.

El conocimiento de estos últimos se realiza por los aportes que logra con el artículo de F. Engels en los *Anales Franco-alemanes*¹³ y será decisivo para concretar las tesis filosóficas que concibe a ese momento. La economía política le permitirá especificar sus categorías antropofilosóficas, éticas, políticas y metodológicas como veremos en los dos últimos textos que examinaremos: los *Cuadernos de Paris* y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

Conforme a esta argumentación, el campo específico que se investiga del pensamiento del joven Marx es el ámbito de la ética. Si la hemos definido como la teorización sobre la moral, es decir, como la reflexión consciente sobre el conjunto de usos, costumbres y hábitos de vinculación interpersonal de una época dada, hemos de leer de la praxis de Marx su acción y sus textos, para precisar en el

¹²Hay una copiosa bibliografía sobre la inserción que Marx efectúa en la práctica de los obreros y artesanos residentes en el París al que arriba en octubre de 1843. Consúltese al respecto la primera parte del tercer capítulo de este libro.

¹³Este artículo de F. Engels puede consultarse en la edición española de los *Anales Franco-alemanes*, Ed Martínez Roca (Colección Novocurso # 12), Barcelona, 1970, ps. 117-147. Las referencias a esta comunicación de F. Engels pueden consultarse en la primera parte del cuarto capítulo.

estudio de su interioridad el espacio de la reflexión consciente sobre la moral.

Por estos límites metodológicos acotados para nuestro estudio se prescindirá de estudiar la personalidad de Marx tratando de precisar los antecedentes conceptuales de sus posiciones éticas, pues se los persigue situar —igual que a las propias formulaciones marxianas—, como expresión de la praxis social que las produce y no como teorías autónomas de un sistema filosófico, es decir, como historia de la *praxis* y no de las *ideas* en cuanto “el método y camino seguido es la reducción de un mundo ideal a su realidad que lo funda, lo provoca y produce”¹⁴.

Argumentamos pues, que un sistema filosófico siempre es o ha sido expresión de una realidad social y que buscando acercarse a ella se obtendrá una aproximación a aquellos. La relativa autonomía de las teorizaciones filosóficas, siempre se tiene que contrastar con su correlato social, para valorar su significado en las relaciones de producción y apropiación y partir de aquí para entenderlas en el marco general de la correlación de fuerzas de la lucha social, la confrontación de clases, hoy de humanidades, como sostengo en el libro *Lucha de humanidades*.¹⁵

¹⁴Véase a Gabriel Amengua, *Crítica de la religión y antropológica de Ludwig Feuerbach*, Ed. Laia (Filosofía / papel 451), Barcelona, 1980, p. 10.

¹⁵*Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – RIHE, México, julio del 2011, 244 ps. (ISBN 978-607-7945-25-3).

Se busca, por tanto, precisar las influencias sociales en el pensamiento de Marx antes que la transmisión directa a nivel de la dinámica de las ideas. Este método de investigación se puede ejemplificar con el trabajo que hace el mismo Marx sobre las tesis éticas epicúreas y estoicas, en el período berlinés que corre de 1839 a 1841 cuando presenta su *Tesis* y se titula como filósofo. Marx no trabaja las tesis éticas epicúreas por la significación misma de su contenido ético, sino por el valor libertario que tienen como expresión del período helénico de la filosofía griega, y esto a su vez, estructurado según el modo de concebir de los jóvenes hegelianos que luchaban contra la mítica medieval (el cristianismo) y en especial Bruno Bauer¹⁶. Asimismo también se puede ejemplificar con el estudio efectuado sobre el trabajo de bachiller de Marx; en este texto hay formulaciones propias de la ética kantiana (su eudemonismo por ejemplo), pero esto no significa que hemos de rastrear la génesis eidética de esta presencia, sino que buscaremos precisar su ascendiente en el pensamiento de Marx por la práctica de los intelectuales alemanes pequeñoburgueses de entonces, que acogían las tesis de Kant como parte de la cultura de la época, el momento de la Europa central que concretaba el desarrollo del modo de producción de los burgueses.

§23 Se intenta, así una lectura del pensamiento ético de Marx desde las condiciones de la praxis,

¹⁶Véase a David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca (Colección Novocurso 25), Barcelona, 1971, ps. 84 y ss., el apartado “Influencia de Bauer en la tesis de Marx”.

pues es desde la captación de la realidad humana, que el autor estudiado constituye su modo de concebir, y por tanto se persigue isomorfizar la génesis misma de su pensamiento con la exposición de este trabajo, para mostrar como en su personalidad se realiza un continuo de superaciones y desarrollos que lo conduce hasta la tesis de la filosofía de la praxis, a partir de su concepción inicial ideológica.

Por esta razón es que se estructura la presente exposición sobre el estudio del movimiento de la personalidad de Marx desde su primera formación hasta el año de 1844, comienzo de la configuración de su pensamiento, que ha pasado por la mediación de Hegel y su escuela.

Conforme a esta argumentación se implica que la idea dialéctica que la sustenta rescata el movimiento de los procesos como superación y continuidad, antes que ruptura y negación, tesis correspondiente a la dialéctica analógica referida poco antes.

Esta acotación se hace teniendo en mente el sentido asumido por los estudios sobre el joven Marx, que, concebidos según diversos enfoques e intencionalidades, han generado polémicas de resonancia en este tipo de investigación filosófica. Cabe destacar de entre las más conocidas la generada por la Escuela Francesa de Filosofía que apoyándose en Gastón Bachelard, implementa toda una filosofía del discurso que postula como idea propia de la dialéctica la ruptura, la discontinuidad, antes que la superación que desarrolla concretamente los procesos, aboliendo y conservando los elementos en juego.

INTRODUCCIÓN

Esta obra acerca del pensamiento ético marxiano se organiza sobre las tesis de la filosofía de la praxis, antes que la de la filosofía del discurso, y opta metodológicamente por avanzar en sus logros eludiendo la árida polémica producida por las diversas concepciones sobre el estudio acerca del joven Marx, hoy una pérdida de tiempo.

Se pretende de esta forma construir un acercamiento al significado de las tesis éticas implícitas y explícitas del pensamiento del joven Marx y para ello se argumenta con las tesis filosóficas expuestas. La validez del intento tiene que ser dada por la coherencia con que se reproduzcan las condiciones concretas que constituyen las formulaciones tematizadas y no por su continuidad o ruptura con la dinámica de la historia de las ideas.

§24 Así conviene explicitar el razonamiento filosófico que en última instancia se argumenta: se postula que en Marx la crítica de la razón ética es, metodológica e históricamente, previa a la crítica de la razón económica y que esta viene a especificar a aquella, cuando con sus estudios económico filosóficos descubra una antropología filosófica concreta, que implica un humanismo igualmente concreto, que éticamente exige la desenajenación social e histórica del ser humano¹⁷, y en consecuencia, una

¹⁷Por la cita 11 de esta "Introducción" precisamos el punto de vista del Doctor Sánchez Vázquez sobre el humanismo del joven Marx, concepción que asumimos para postular la desenajenación social e histórica del ser humano como un fin ético por realizar, pues si se considera al ser humano por su valor en sí, esta tesis tiene que implicar una ética de la desenajenación

nueva forma de organización social, fundada en la democracia, esto es en la libertad soberana de los seres humanos que conformen una asociación¹⁸.

Como hemos afirmado, la infancia de Marx introyecta en su personalidad los valores que la práctica le hace conocer. Ideológicamente, estos corresponden a la cultura formada en Europa en general y en Renania en particular en ese momento histórico, y teóricamente organizados con una categorización antropofilosófica idealista, un humanismo abstracto o especulativo, y una ética fundada en estas categorías que, indiferenciando sus tesis, postula una racionalidad universalista que cobija a todos los seres humanos, sin su distinción por clases sociales y, actualmente, en formas de humanidad.

social, como plantea Maximilien Rubel en su *Karl Marx-Ensayo de biografía intelectual*, Paidós (Biblioteca de filosofía), Bs. As., 1970, p. 62, obra que en adelante será citada como *Ensayo....* Sobre este contexto puede consultarse en este libro, la segunda parte del segundo capítulo, que presenta “El balance de cuentas de 1843”, esto es, la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, parteaguas del desenvolvimiento de Marx.

¹⁸En la citada segunda parte del segundo capítulo de este libro estudiaremos la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, donde apreciaremos las tesis marxianas sobre la filosofía del derecho, y en concreto, acerca de la democracia, razonamientos que le hacen afirmar lo siguiente a M. Rubel: “En efecto, la democracia entrevista por Marx no se ha realizado en ninguna de las formas de gobierno existentes, pues todas llevan en sí la separación del hombre consigo mismo, su alienación de sí y del otro”. M. Rubel, “Introduction” a *Karl Marx, Œuvres-économie II*, Ed. Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1968, p. xxiv.

INTRODUCCIÓN

Marx aprende inicialmente esta estructuración general de sus ideas —esta ideología—, y la expresa en su trabajo final de bachiller, como hemos de ver. Este documento sirve para reseñar el primer estado de sus tesis éticas, y en consecuencia permite percibir la diferencia con las que formula en 1844, cuando concibiendo una antropología filosófica concreta se aleja del humanismo indiferenciado de la burguesía y funda un humanismo revolucionario y concreto, que postula la desenajenación social como premisa para la superación de la enajenación de la historia de la propiedad privada, y su agudización con la producción capitalista, organizada con unas nuevas relaciones de producción altamente deshumanizadas y competitivas.

Entre el polo inicial y terminal del proceso considerado para estudiar el desenvolvimiento del joven Marx, es decir, entre el texto de 1835 y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, hay mucho camino teórico recorrido, y en esta exposición se pretende conformar la tesis asumida, para mostrar cómo, el continuo de superaciones de Marx en el proceso considerado, termina produciendo una filosofía integrada, que se expresa en o con distintas y complementarias teorizaciones o teorías *regionales*.

Este carácter orgánico de la diversidad y la unidad es lo que permite comprender la dinámica interna del pensamiento marxiano que estructurado con diversas partes, conserva dialéctica y analógicamente su unidad.

§25 Como se ha argumentado, en la presente exposición se busca el acercamiento a la preci-

sión de una parte de este todo —la ética—, lo cual no implica el desconocimiento de ninguna de sus analogías optando por un eticismo; antes bien, permanentemente supone la concomitancia de sus proporciones, pues la organicidad interna de la filosofía de Marx así lo requiere.

Para decirlo de otra manera: la antropología filosófica marxiana, sustenta su filosofía de la praxis (en cuanto es la realidad que expresa), y ésta implica una explícita concepción filosófica que concibe a su vez un humanismo concreto que exige una ética, teoría moral fundada en la crítica de la realidad histórica de los valores del capital antes que los de la vida, los propios del ser humano.

Esta polarización de los valores de la producción humana es la meta central de la crítica ética del joven Marx, por cuanto la dinámica que adquiere la producción de los valores del capital progresivamente se distancia de su primigenia finalidad (servir a la producción y reproducción de la vida social), enajenando las fuerzas sociales, y colocándolas al servicio de la clase social que detenta la propiedad de los medios sociales de producción, en aquel entonces, la burguesía.

Esta polaridad de las fuerzas sociales, esta enajenación social, produce una organización que adquiere la forma del Estado y la economía de los capitalistas, a la vez que genera una realidad que engloba diversas maneras de producir y reproducir la vida, según el lugar que ocupen las clases sociales en la producción y concreta en la escisión del ser humano, en riqueza para la clase detentadora del Poder del Estado y pobreza para los trabajadores.

INTRODUCCIÓN

La posibilidad de concebir esta realidad social sólo podía estar dada por una antropología filosófica concreta, esto es, por una concepción filosófica que definiera al ser humano como un ser de praxis, histórico, social, auto creador, y que paralelamente condenara la situación existente de realidades por inmoral, dada su capacidad de negación de las fuerzas esenciales del ser humano, es decir, por su negación de su potencialidad intrínseca, su capacidad para producir íntegramente su vida, sin la escisión en clases sociales, y por ende sin un Estado de clase.

De las aplicaciones de esta filosofía de la praxis Marx extrae un humanismo concreto, fundado en su idea del ser humano integral, productor y reproductor de su vida, fin en sí mismo, y meta por producir. Es en este sentido que Marx postula un nuevo *imperativo ético* al recuperar la dignidad del trabajo por medio de la revolución histórica y social de sus productores¹⁹. Su concepción de la ética se va constituyendo paulatinamente y su punto de desarrollo más álgido, su parteaguas, se concreta en la

¹⁹Marx va a plantear esta idea de un nuevo *imperativo categórico* en uno de los textos posteriores a la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, la "Introducción" a este tema publicada en los *Anales Franco-alemanes*, aseveración que le permite afirmar a Rubel que "La «Introducción» da una forma definitiva a los principios de esta ética (la marxiana) [que Rubel nombra "proletaria"] e indisolublemente ligada a su nombre" (de Marx). Véase la "Introduction" recién citada, p. li. El texto de Marx acerca de su idea del "imperativo categórico" puede consultarse en la p. 497 de los *Escritos de Juventud* y en esta exposición mucho más avanzado este libro.

Crítica del derecho de Estado de Hegel, cuando concibe su “libertad ante el Estado”, su “haberse liberado del Estado”, y en consecuencia su idea de la desenajenación social por medio de la alteridad²⁰.

§26 Hegel en la estructuración categorial de su pensamiento le había asignado al Estado el papel supremo de su filosofía ética, como “realización de la idea moral”. Marx imbuido en su interioridad con las tesis ideológicas ya reseñadas para su primera formación, se enfrenta al concluir su niñez con las tesis hegelianas que vienen a consolidar el valor racional introyectado sobre el Estado, como organización social. Asume esta posición hasta que sus primeros años de acción adulta, en 1841 y 1842, le muestran que la racionalidad dialéctica hegeliana es sólo “un capítulo de la lógica de Hegel”²¹, y

²⁰La idea sobre la ética de la desenajenación social surge en la conciencia de Marx cuando en la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* cae en cuenta que es libre “con respecto al Estado” pues es alterno a él, diferente, independiente. Véase esta afirmación en la p. 414 de los *Escritos de Juventud*, cuyo contexto le sirve a Rubel para hablar sobre la “antinomía irreductible” que existe entre la “soberanía del monarca” y la “soberanía del Pueblo”, es decir, de la soberanía de *uno*, frente a la de *todos*, la propiedad privada de *uno* que niega la de *todos*. En el contexto de las consideraciones filosófico-políticas convocadas, se destaca esta negación de la democracia, soberanía de todos en los asuntos públicos, ante la idea de libertad que reseñamos de Marx como “liberación del Estado”, postulado teórico que analizamos en la segunda parte del segundo capítulo de este libro. Véase la consideración de Rubel en la “Introduction” citada, ps. XXII y XXIII.

²¹Véase esta frase de la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, en *Escritos de Juventud* p. 331.

comienza a criticar esta posición. El aporte de los jóvenes hegelianos, en particular de Feuerbach, es decisivo para que Marx conciba la postura ética que hemos evocado, iniciada con su *Crítica del derecho de Estado de Hegel*, que posibilita la intelección de su “liberación del Estado” y que por tanto, se constituye como núcleo central de su concepto de libertad social, que implica la desenajenación, la liberación de las fuerzas esenciales humanas.

Todas estas relaciones serán expuestas en la argumentación siguiente razonamiento que persigue conceptualizar la tesis expuesta; formulación que expresa el pensamiento ético del joven Marx según las categorías asentadas, ya que la investigación concebida con éstas categorías, posibilita comprender que antes de la adhesión científica de Marx a la praxis revolucionaria del movimiento socialista de los trabajadores, su conceptualización social se organizaba con su adhesión ética a la causa de los pobres.

Hemos reseñado los puntos iniciales y terminales de los movimientos de la personalidad de Marx en el período de su niñez y de su juventud, pero falta amplificar la idea expuesta sobre su paso por la *Gaceta Renana* momento previo a su reflexión de Kreuznach, cuando escribe el manuscrito de 1843, que aquí hemos calificado como el parteaguas de su concepción ética.

En el período berlinés de 1837 a 1841 Marx aprehende la organización integral de la praxis de los jóvenes hegelianos y comienza con esa conceptualización la práctica de su primer año de acción adulta al trabajar en la *Gaceta Renana* en 1842. Como

comprenderemos por el estudio sobre los artículos publicados en este periódico renano que Marx cree en este tiempo en la validez ética de las tesis morales de Hegel y busca, con su crítica periodística a la política estatal de Guillermo Federico IV, apoyar la constitución de un Estado racional como Hegel quería.

La práctica profesional de este año de 1842 le muestra a Marx que las condiciones reales que ocurren en Alemania no se corresponden con las tesis filosóficas de Hegel, y en consecuencia comienza a cuestionar su comprensión del mundo en términos hegelianos. Esta comprensión se ve claramente delineada cuando al final de 1842 y principios de 1843, tiene que enfrentar como director de la *Gaceta Renana* la situación de los viñateros del Mosela y el robo de leña de los bosques renanos²². Marx considera la situación nombrada en la serie de artículos citada y por esta práctica social en que se ve envuelto, entra por primera vez a considerar los “intereses materiales” como dirá en 1859, recordando este momento

²²De octubre de 1842 a enero de 1843 corre el período en el cual las circunstancias renanas involucran a Marx en el asunto económico-social, el de los “intereses materiales” como dirá en el “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la Economía política* (ed. cit. p. 3). Tres son las comunicaciones que nos muestran la secuencia de este arribo: 1. El tercer artículo de los “Debates de la VI Dieta renana por un renano”; 2. Las noticias del corresponsal de Bernscastel, P. I. Coblens, sobre los viñateros del Mosela; y 3. Las “Justificaciones al corresponsal del Mosela”. Pueden consultarse las consideraciones efectuadas sobre estos textos, en la primera parte del capítulo segundo de este libro.

de su vida. La consideración teórica de este asunto económico se realizará a partir de sus tesis éticas y sus primeros valores humanistas, y en consecuencia escribirá de “lógica del egoísmo”, y del “derecho consuetudinario”²³. Esta adhesión ética a los intereses del “hombre” que debiera “imponerse al propietario del bosque”²⁴, tiene su fundamento simbólico en las tesis hegelianas y humanístico-especulativas que portaba y como bien señala Maximilien Rubel²⁵, estas tesis se concomitan con su adhesión a las ideas éticas de Feuerbach, que ahora sabemos, están entrelazadas con sus tesis antropológicas y humanísticas.

§27 Este tránsito de Marx por la práctica y la teoría de su primer año de acción adulta nos muestra que su primera condena a la práctica económica del Estado moderno surgió de una crítica ética al despojo que sufren los pobres, los no-propietarios, por medio del robo de que son víctimas, en el conjunto de la organización estatal que se consolida en los tiempos de los burgueses. Con sus estudios económico filosóficos de 1844 Marx encontrará una rigurosa explicación filosófica a la situación social que condena, y se abocará por el resto de su vida a estudiar la dinámica por la cual se reproduce y actúa el capital, a través del ejercicio de los valores que le son propios, significados en continua oposición a los del ser humano, los de la vida.

²³Véase estos conceptos de Marx en el tercer artículo de “los debates de la sexta dieta renana: La ley sobre los robos de leña”; *Escritos de Juventud*, p. 248 y ss.

²⁴*Escritos de Juventud*, p. 282.

²⁵Rubel, *Ensayo...* p. 56.

No es pues irrelevante reconstruir los movimientos de la praxis del joven Marx; es, por el contrario, útil en la comprensión de las raíces éticas de la crítica económica marxiana, que de ninguna manera es un economicismo, sino una filosofía de la praxis, que considera permanentemente la integridad de la acción histórica del ser humano para postular un nuevo humanismo, fundado en el valor ético que en sí tiene el ser humano.

CAPITULO 1: LA FORMACIÓN ORIGINARIA DE MARX

LOS PRIMEROS AÑOS

§28 Carlos Enrique Marx nació el 5 de mayo de 1818 en la calle Brückergasse 664 de la ciudad renana de Tréveris en el seno de la familia del abogado Heinrich Marx, también integrada por su esposa Henriette Presburk y sus hijos Moritz-David y Sofía¹.

¹Los datos biográficos que ofrezco son tomados de la información que reportan las siguientes obras: 1. D. Riazanof, *Marx y Engels*, Editorial Claridad (Colección Claridad-Manuales de cultura marxista), Bs. As. s/f. 2. F. Mehring, *Karl Marx, Historia de su vida*, Ed. Grijalbo (Edibolsillo #5), Barcelona, 1974. 3. Augusto Cornu, *Carlos-Marx-Federico Engels*, Editorial de Ciencias Sociales (Filosofía), La Habana, 1975. 4. Maximilien Rubel, *Karl Marx-Ensayo de biografía intelectual*, Paidós (Biblioteca de Filosofía), Bs. As., 1970. 5. David McLellan, *Karl Marx, su vida y sus ideas* Grupo Editorial Grijalbo, Editorial Crítica (Estudios y ensayos # 13), Barcelona, 1977. 6. Henri Lefebvre, *La pensée de Karl Marx*, Ed. Bordas (Col. Pour Connaitre), Paris, 1956. 7. Jean Bruhat, *Marx-Engels, Biografía crítica*, Ed. Martínez Roca (Colección Novocurso # 42), Barcelona, 1975. 8. V. I. Lenin, *Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo*, en *Obras Escogidas*, ed. en tres tomos, Ed. Progreso, Moscú, s/f. He consultado igualmente los siguientes trabajos sobre la biografía de Marx: 9. E. Stepanova, *Carlos Marx, esbozo biográfico*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956. 10. Isaiah Berlín, *Karl Marx*, Alianza Editorial (El libro de bolsillo # 441), Madrid, 1973. 11. Günter Radczun, *Vida de Carlos Marx*, Ed. de Cultura Popular (Biblioteca marxista), México, 1980. 12. Robert Wilbrandt, *Carlos Marx, ensayo para un juicio*, Juan Pablos Editor

La temprana muerte de su hermano mayor y la moralidad de la época convirtieron a Carlos Marx en el hijo mayor y esto constituyó una muy importante circunstancia en su primera formación. En la exposición que inicio sobre el pensamiento moral de su juventud consideraré en primer lugar las grandes determinaciones socio-históricas nombradas para ofrecer una argumentación coherente sobre su formación.

Al fijar la atención en el año del nacimiento de Marx quiero destacar la situación histórica de ese entonces concreta en especificaciones políticas, económicas, morales, intelectuales, sociales, en fin que por su dinámica definían la producción de la época.

Como realizo esta exposición partiendo de las tesis filosóficas asumidas en la Introducción expresada, recordemos que le asigno especial relevancia a la tesis marxiana sobre la formación de la interioridad humana², de la conciencia según sus términos.

México, 1972. 13. A. Fernando Benayas, *Karl Marx*, Edita Zero (Colección Biblioteca Promoción del Pueblo # 45), Madrid, 1973.

²Utilizo el término *marxiano(a)* para distinguir la argumentación de Marx de la de sus seguidores, *los marxistas*. Prefiero esta especificación siguiendo al mismo Marx que en 1882 a propósito de la práctica política de los “marxistas” franceses declara “yo no soy marxista, por cierto”. Hoy, año 2025 cuando se publica la segunda edición de este libro, luego del fracaso del *socialismo realmente* existente y la consecuente desbandada de *los marxistas*, esta precisión semántica es muy pertinente. Véase al respecto la referencia en la obra de Maximilien Rubel *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu Editores, Bs. As., 1974, Tomo II “Referencias cronológicas”, p. 271.

Precisamos por esa tesis que es la vida la que determina la conciencia y no ésta a aquella, pues la formulación de Marx en el “Prólogo” a la Contribución a la crítica de la economía política permite precisar que es “la totalidad de las relaciones de producción” la que explica el “modo de producción” de “la vida en general” siendo partes de ésta, el “proceso social, político e intelectual” de una época³.

Tenemos pues que Marx explica desde *la totalidad* la constitución de las partes y por ser su explicación dialéctica considera la interacción de cada parte con el todo, y a la vez la reacción que este tiene sobre aquellas, sin olvidar la concomitancia que tienen entre sí por su necesaria y recíproca conjunción que funciona como un *todo orgánico*⁴. Desde estas tesis se puede sostener muy bien una dialéctica analógica, tal como señalé páginas atrás.

Siendo esta la tesis filosófica asumida para entender la relación entre el todo y las partes expongo la concreción de este argumento en el estudio de la totalidad histórica en la que Marx nace, distinguiendo algunas de sus partes para centrar esta exposición en el análisis de las más importantes para este estudio siendo entre ellas de especial relevancia las condiciones políticas, económicas, morales e

³Consúltese la referencia a este texto y su utilización en los §§ 17 y 18 de este libro.

⁴La categoría de *todo orgánico* será central en esta argumentación y la tomo de Marx, tal como la expone en los *Grundrisse*. Véase la referencia en el apartado “El método de la economía política”; en la edición de Siglo XXI, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, véase el Tomo I, p. 21.

intelectuales de la época, que en conjunto determinaba la praxis del momento y consecuentemente la acción de los elementos que comprendía. Para los Marx esta se concretaba (moralmente hablando) en los usos, hábitos y costumbres del sector de clase donde se hallaban situados: la pequeña burguesía intelectual.

§29 Este sector de clase de la burguesía mencionada estaba conformado por los trabajadores intelectuales de entonces, que producían y reproducían su vida mediante el ejercicio de sus profesiones, básicamente médicas, jurídicas, técnicas y administrativas.

La forma de la producción burguesa había avanzado en Europa lo suficiente como para que se generaran estas profesiones denominadas “liberales”. Este desarrollo en Europa del modo de producción y apropiación capitalista había alcanzado el suficiente nivel de integración como para hacer surgir un sector de clase social como la pequeña burguesía.

Podemos precisar que la pequeña burguesía renana de la época concretaba su acción en el ejercicio de las “profesiones liberales”, pero también como pequeños productores de la naciente industria alemana, pequeños comerciantes, vinateros, por ejemplo, y rentistas, poseedores de pequeñas propiedades inmuebles que servían para el alquiler⁵.

⁵D. McLellan en *Karl Marx, su vida y sus ideas* (que de ahora en adelante será recordada como *Biografía*) cuenta por la página 17 que Heinrich Marx “alquiló dos habitaciones en la planta baja y tres en el primer piso de la casa donde Carlos Marx nació”. Por la carta de H. Marx a Carlos Marx del “3 de febrero de

El caso que registramos nos permite enterarnos de la situación de clase en la Renania donde Marx nació, contexto que nos habla del desarrollo de la producción burguesa, que, si bien en Alemania no estaba consolidada al nivel de la conformación de Francia o Inglaterra, expresaba ya un desenvolvimiento que no se encontraba precisamente en sus inicios.

Si la situación de la pequeña burguesía alemana expresaba el surgimiento de los sectores de clase mencionados, la de la burguesía nos muestra el desarrollo de los banqueros e industriales. Estos no tenían la conformación de sus colegas ingleses que en 1802 habían producido el primer barco de vapor⁶, o de los franceses que se beneficiaban con las producciones del Régimen napoleónico⁷ pero sí

1837, dirigida a Berlín, nos enteramos de que le pregunta por su “casero”, es decir, por su rentista. De la carta de Marx a su padre del 10 de noviembre del mismo año, podemos sacar otro dato sobre este sector de clase de la pequeña burguesía alemana de la época: “... me lancé incluso a una partida de caza con el dueño de la casa en que me alojaba...”. La referencia a la carta de H. Marx a C. Marx puede consultarse en la edición francesa de la correspondencia de Marx y Engels al cuidado de Gilbert Badia y Jean Mortier, *Correspondance*, Editions Sociales, Paris, 1977, Tomo I (1835-1848), p. 17 (NOTA: Esta publicación se citará de aquí en adelante como *Correspondance*). La cita de la carta al padre puede comprobarse en *Escritos de Juventud*, p. 11.

⁶Véase a Augusto Cornu *Carlos Marx-Federico Engels*, ed. cit., Tomo I, p. 32, nota 22. NOTA: De ahora en adelante citaré esta obra de Cornu recordando su apellido indicando el tomo, la página y en su caso la nota referida, apocopada a una “n” minúscula.

⁷Por esta época Europa continental vivía bajo el Régimen de

la suficiente capacidad como para haber industrializado el departamento renano del Ruhr;⁸ puesto doscientos millones de táleros en el comercio renano⁹; fundado entre Maguncia y Rotterdam la primera línea de vapores del Rhin¹⁰; aumentado con la ayuda de la aristocracia la deuda externa prusiana de 54 millones a comienzos de siglo a 217 en 1818¹¹; y de conseguir que de 1816 a 1848 haya en Alemania “un millón de campesinos liberados”¹² y consecuentemente un considerable aumento de los “trabajadores agrícolas” y de la prostitución¹³.

§30 Podemos intuir desde la conceptualización que acabamos de evocar que Renania se encontraba al comienzo del siglo XIX en un momento de crecimiento social capitalista y que al salir de la inmovilidad medieval que aún quedaba muy cerca se encontraba con la integración que reseñamos de las relaciones sociales de producción, expandidas

la Restauración, pero esto no significaba que todo el contexto político europeo fuera adverso a los burgueses. La situación se mantenía en Inglaterra y Francia y aquí la Revolución de Julio de 1830 había consolidado los logros de la política burguesa de Napoleón, y aun cuando era un rey el que gobernaba a Francia, su política era tan “moderna” que incluso un joven estudiante de la época lo podía calificar de “el rey burgués Luis Felipe”. Me refiero al joven Marx que califica de esta manera al rey francés en su novelita “humorística” *Escorpión y Félix*. Véase la edición española de Tusquets Editor (Cuadernos Ínfimos # 20), Barcelona, 1971, p. 31.

⁸Cornu I, 16.

⁹Igual p. 26.

¹⁰Igual p. 27.

¹¹Ibidem p. 24, n. 14.

¹²Ibidem p. 18, n. 4

¹³El dato de la prostitución lo aporta McLellan, *Biografía*, p. 10.

conforme se desarrollaba la economía de los burgueses. Augusto Cornu que es reconocidamente el *biógrafo del joven Marx*, se constituye en una referencia obligada para estos estudios, y de él rescato el siguiente texto que ilustra suficientemente la situación económica referida:

La industria y el comercio se desarrollaban entonces con un ritmo acelerado. La producción de hierro pasa de 134000 toneladas en 1834 a 170000 en 1841; la importación de algodón, de 180000 toneladas en 1836 a 446000 en 1845; y el número de máquinas de vapor, de 419 en 1837 a 1138 en 1848. Los medios de comunicación y de transporte se multiplicaban igualmente; a pesar de su desarrollo, los caminos no responden ya a las necesidades en continuo crecimiento, y a partir de 1845 se emprende la construcción de las vías férreas, que favorecen el ascenso de la industria metalúrgica y facilitan el tráfico de las mercancías, reduciendo en tres cuartas partes el precio del transporte de estas. El conjunto del país se industrializa progresivamente a partir de entonces, y ello engendra la concentración más rápida de la población en las ciudades, en las cuales, poco a poco, las fábricas sustituyen a los antiguos oficios, que mueren por incapacidad de adaptación a las nuevas condiciones de producción¹⁴.

Toda esta situación económica tenía que modificar las demás formas sociales y expresarse en nuevas

¹⁴Cornu I, ps. 31-32.

prácticas morales, es decir, en novedosas relaciones humanas para la reproducción y producción de la vida, del movimiento social.

Estas renovadas formas de la moral se expresaban necesariamente en originales prácticas. Se daba entonces un desarrollo de hábitos, costumbres y usos de nuevo cuyo que diversos a los medievales respondían a las nuevas formas de la producción económica. La velocidad del movimiento social aumentaba y esto era consecuencia del crecimiento económico. Los burgueses comenzaban con su modo de producción a condicionar y determinar la vida social y con ello creaban las organizaciones institucionales necesarias a su modo de vida. Cuentan los biógrafos de Marx que en 1822 se funda la “Sociedad de Investigaciones útiles” y que en 1834 se concreta la “Unión Aduanera” y la “Sociedad Literaria del Casino”¹⁵, además, por el análisis efectuado, puedo aseverar que en esta época también se está consolidando la primera forma del desarrollo de la familia burguesa, que podemos denominar patriarcal, por cuanto todo su desenvolvimiento se efectúa sobre la producción moral y económica del padre, que por su inserción efectiva en la práctica del momento, cataliza las fuerzas sociales en las cuales se encuentra envuelto.

Vemos con esta evocación que las condiciones infraestructurales de la Renania que ve el nacimiento de Marx se modifican frente a las que existían en el siglo XVIII, lo cual no significa que para este territorio alemán la implantación del modo de

¹⁵Igual p. 88 y 182.

producción capitalista se diera de manera rotunda. Muy por el contrario, en Alemania, la formación social que condicionaba políticamente a la región renana se vivía bajo el régimen de Federico Guillermo III, el monarca que en el Congreso de Viena de 1815 había fundado la Santa Alianza con sus colegas de Rusia y Austria.

§31 Se vivía pues en el período de la Restauración, es decir, en la reconstitución política del gobierno de los feudales, que después de la derrota rusa de las tropas napoleónicas habían reconquistado el poder político en la Europa central. Esta situación política entraba en contradicción con la situación infraestructural que hemos reseñado, y producía un clima de tensión social que paulatinamente se iba agravando y que desembocará en la Revolución de 1848.

Como respuesta a los cambios sociales de la transición del feudalismo al capitalismo, Federico Guillermo III había creado en 1823 los Congresos provinciales, intentando con ello una representación mínima para los *estamentos*, las clases sociales que se consolidaban en la formación social alemana. Destaca Cornu¹⁶ que en la “dieta” renana el gobierno de Federico Guillermo III veía serias dificultades al no “contar con la fuerza de la nobleza y el clero”.

Para poder comprender suficientemente el contexto político del congreso estatal renano, no basta con recordar la situación infraestructural evocada, sino que también se hace necesario destacar

¹⁶I, 22, n. 16

las restantes fuerzas históricas que definían el espectro político renano. El ambiente social que reseñamos no solo mostraba el surgimiento alemán del modo de producción capitalista, la Restauración política de los ejércitos feudales, sino que también convocaba las consecuencias del siglo XVIII, concretas en la influencia de la Ilustración y la Revolución Francesa.

Esta había producido la consolidación del poder de los burgueses en Francia, y con ello su expansión con las bayonetas napoleónicas. Estos ejércitos habían penetrado por primera vez en la Renania en 1892¹⁷, y en 1894 entraban de nuevo para incorporarla al imperio napoleónico, anexándola a su régimen político. Este produjo la implantación del *Código de Napoleón*, y el desarrollo de las influencias del liberalismo y la ideología francesa. Al lado de las armas napoleónicas entran la Ilustración francesa y el liberalismo europeo, produciendo un clima social que condicionará la historia que se desenvuelve en la región renana.

A grandes rasgos estos son los componentes históricos que permiten comprender la situación política del congreso renano, "Dieta" que reunía a los representantes de los *estamentos* locales que según la orden de Federico Guillermo III tenía que expresar las divisiones sociales existentes en Alemania: Nobles, Terratenientes, Clérigos y burgueses. Por el proceso histórico que anexa Renania a Francia y el desarrollo burgués de la región, el congreso renano estaba constituido por fuerzas políticas que

¹⁷Véase a J. Bruhat, *ob. cit.*, p. 20

decididamente no favorecían a la nobleza y por tanto el gobierno tenía que recurrir a la represión por cuanto carecía de consenso.

Toda esta panoplia de fuerzas sociales volvía especialmente complicada la situación renana y expresaba la contradicción creada entre la infraestructura de clara tendencia burguesa y la organización estatal que era de transición. Pero el nivel de integración de la situación estaba igualmente determinado por otros factores; la supraestructura social—sus condiciones culturales— también tenía mucho que ver y así era que cobraba importancia la simbolicidad llegada de Francia, que venía a complementar el desenvolvimiento de la Ilustración alemana.

Esta supraestructura expresaba los logros teóricos del Siglo de Luces, y se manifestaba en Renania como racionalismo, humanismo y liberalismo.

El racionalismo era expresión teórica del desarrollo del modo de producción capitalista que con su infraestructura desplazaba la magnificencia divina para valorar al ser humano, creando un humanismo centrado en esta racionalidad. Esta dinámica histórica era la productora de la época de la Ilustración con su *Enciclopedia* y sus grandes desarrollos teóricos, concretos en autores como J. J. Rousseau, Efraín Lessing, o E. Kant.

No era pues fácil para el régimen de Guillermo Federico III controlar la situación política renana que como apreciamos estaba cruzada por los movimientos sociales reseñados. Los burgueses estaban ocupados con el desarrollo de sus industrias y finanzas. Los pequeños burgueses en el cuidado de

sus rentas; los nobles en el disfrute de sus prebendas, lo mismo que los terratenientes que usufructuaban sus posesiones. Los únicos que no tenían nada que cuidar pues nada poseían, eran los trabajadores del campo y de la ciudad que crecían al mismo ritmo que aumentaba la producción burguesa.

Pero no es este el momento de hablar de la situación de la clase popular renana que como vemos crecía al mismo tiempo que las nuevas relaciones sociales de producción y mostraba cómo se constituían sus sectores de clase: campesinos “libres”, trabajadores rurales, obreros y desempleados, ejército industrial de reserva como quien dice. Y no es el momento de hablar de esta clase popular, pues intento aportar elementos para la comprensión de la praxis de clase de la pequeña burguesía renana de las tres primeras décadas del siglo XIX, pues es en esta praxis de clase donde se forma la personalidad de Marx cuando integra por las influencias de su sector de clase la práctica, la sensibilidad y la racionalidad de sus iguales.

Los valores que rigen a cada uno de estos niveles los introyecta el niño Marx de su entorno práctico, es decir, de su realidad inmediata, de su cotidianidad, y es en este proceso de socialización primaria donde se forma su personalidad, de la cual sólo podemos precisar los valores racionales, pues desgraciadamente no poseemos ningún documento de valía para concretar un conocimiento coherente de los valores de su sensibilidad y práctica infantil.

Sobre este particular hay que hacer una precisión importante. Desarrollando un razonamiento

psicológico podría argumentarse que la identidad del niño Marx se forma a partir de la figura de su padre, pero esto podría dar base a un razonamiento difícil de sostener. No sucede lo mismo si en vez de tesis psicológicas se desarrolla la aplicación de las tesis de la filosofía de la praxis, para mostrar la génesis de los valores éticos del niño Marx.

La argumentación desenvuelta hasta el momento ha pretendido mostrar la realidad de la praxis donde se mueve la familia Marx, para precisar cuáles son las líneas de fuerza que cruzan su actividad en cuanto la inserción de Heinrich Marx en la praxis de la época lo situaban en un nivel adecuado para poder catalizar sus movimientos. Al respecto podemos afirmar con Carlos Marx que:

Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible esta individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades¹⁸.

¹⁸La frase está en los *Grundrisse*, ed. cit., Tomo I, p. 89-90. Véase igualmente la utilización que el Doctor Sánchez Vázquez hace de este texto en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, en la página 268, nota 38.

§32 Heinrich Marx tenía para su momento histórico un desenvolvimiento tal que lo puede hacer considerar como un «individuo universalmente desarrollado». Sí de su hijo Carlos poseemos de los años de 1835 y 1837 dos únicos documentos escritos¹⁹, de él poseemos más documentación²⁰ y esto nos permite reflexionar sobre su praxis para juzgar el “grado y universalidad del desarrollo de sus facultades” para concluir de ahí la dimensión de su personalidad.

De Heinrich Marx poseemos los documentos reseñados, y también prácticas significativas. Sabemos que, a pesar de venir de una familia de nítidos antecedentes judíos, rápidamente se separa de ella y prácticamente se forma solo conservando de su familia paterna sólo el “amor de su madre, y nada más”²¹, ya que estudiando derecho se gradúa como abogado, se independiza de su familia y se bautiza en el rito protestante el 26 de agosto de 1824, al

¹⁹Afirmo esto en la dinámica del interés de esta exposición, ya que en rigor son cuatro los trabajos del joven Marx conservados de esta época: sus exámenes de bachiller en alemán, latín y religión, y la carta a su padre del 10 de noviembre de 1837.

²⁰De Heinrich Marx conservamos 12 documentos: I. Las cartas a su hijo Carlos: 1. 1. La del 18 de noviembre de 1835; las del año de 1836: 1. 2. la de comienzos del año; 1. 3. La del 9 de diciembre; 1. 4. La del 28 de diciembre. Las del año de 1837: 1. 5. La del 3 de febrero; 1. 6. la del 2 de marzo; 1. 7. la del 12 de agosto; 1. 8. La del 16 de septiembre; 1. 9. La del 17 de noviembre; 1. 10. La del 2 de diciembre y 1. 11. la del 9 de diciembre. 2. El discurso del año de 1834 en el banquete del Club Literario del Casino. Pueden consultarse los textos de las principales cartas en la *Correspondance*, y ver la referencia al discurso en McLellan *Biografía*, p. 16 que cita la reproducción hecha del mismo en H. Monz, *Karl Marx und Trier*, Tréveris, 1964, p. 88.

²¹Cfr. McLellan, *Biografía*, p. 12 que cita a MEGA I, 1 (2), p. 242.

mismo tiempo que sus hijos, pero no de su mujer y esposa Henriette Presburk²².

Estas actividades de Heinrich Marx lo perfilan como un buen pequeño burgués de su sector de clase. El que haya abandonado la institucionalidad de su familia paterna nos lo presenta como un prohombre de la época deseoso de liberarse de las instituciones del pasado. Su bautizo en el rito protestante no debe ser interpretado como oportunismo²³, sino como una consecuencia ética de los significados de clase social que desarrollaba su sector, la cual lo preparaba para no ver dificultad en la abjuración del rito judaico y bautizarse protestante, con la finalidad de conseguir la entrada al reconocimiento social renano y con ello el disfrute de su profesión de abogado, que era en verdad un gran valor para su ética y verdaderamente el único capital real con que contaba y que lo llevó a ser incluso Presidente de la Asociación de Abogados de Tréveris.

La pragmaticidad con que Heinrich Marx actuaba no nos lo muestra como un inmoral o un oportunista; por el contrario, como correspondía a un jefe de familia de la época —patriarcal y res-

²²Véase a Cornu I, 86; M. Rubel, *Ensayo...* p. 31, n. 24; McLellan, *Biografía*, p. 13; J. Bruhat, *ob. cit.*, p. 24.

²³La situación de los judíos alemanes era por entonces difícil; desde 1815 el gobierno prusiano había prohibido “el acceso de los judíos a las funciones públicas” desencadenándose una situación adversa para ellos; puede consultarse al respecto a Cornu, I, 86 y recordarse que la situación de los judíos alemanes no aminora su gravedad con el paso del tiempo pues incluso llega a generar publicaciones sobre el tema, siendo una de ellas la que el mismo Marx publicará en 1844, en los *Anales franco-alemanes: Sobre la cuestión judía*.

ponsable—, de sus textos se desprende una continua preocupación moral y una conceptualización ética acorde con los cambios histórico-burgueses que se producían en las tres primeras décadas del siglo XIX, cuando el capitalismo al finalizar la Revolución Industrial comenzaba su más importante desarrollo productivo.

La línea de análisis que elijo para enfocar la visión ética de Heinrich Marx nos lo sitúa como partícipe de las sistematizaciones morales de su sector de clase y con ella enfocamos la situación convocada, desde una idea que permite entender la razón por la cual los alumnos que terminaban el bachillerato en el Liceo Superior de Tréveris tenían que presentar su examen del idioma alemán mediante una reflexión sobre la profesión a seguir. Ser profesional era una práctica importante para este sector de clase que reproducía su vida por el valor de cambio representado en su trabajo de intelectuales.

El que los estudiantes del bachillerato al terminar sus estudios tuvieran que presentar un examen evaluado sobre la elección de la profesión, era nítida expresión del modo de concebir moral con que el sector de clase de Heinrich Marx organizaba la vida²⁴.

²⁴Examino en estas páginas la formación de Carlos Marx en la conceptualización de su socialización primaria, de su desarrollo en el seno de la familia, que según McLellan (*Biografía*, p. 18) dura hasta los doce años, pero no olvido su socialización secundaria, su desenvolvimiento en el trabajo escolar que inicia en 1830 en la Escuela Superior de Tréveris, como un poco más adelante veremos. Esta Escuela estaba dirigida por Hugo Wyttembach amigo, camarada, correligionario y colega de Hein-

Él mismo se había formado gracias a su esfuerzo personal y por ello la profesionalización también adquiriría ante sus ojos un valor moral muy firme. No es pues de extrañarnos que el tema de la actividad profesional sea una constante en la correspondencia con su hijo Carlos que desde pequeño había internado esta práctica, que según la idea ética de su sector de clase le aseguraría buenas condiciones de vida.

La correspondencia de 1835 de Heinrich Marx con su hijo, estudiando en Bonn, nos presenta claras expresiones del valor que le atribuía a la profesionalización, pues hablando con los valores de clase catalizados de su entorno social, explicita sus puntos de vista en el consejo que brinda como padre al hijo.

Heinrich Marx escribe con las ideas de la Ilustración y sus valores se articulan en el racionalismo aprendido en su formación. Había nacido en Sarrelouis, Renania en 1782, y durante la ocupación francesa su ideología se había desarrollado sobre el racionalismo francés que organizado por los intelectuales que registraban el desenvolvimiento infraestructural del modo de producción capitalista, constituían la supraestructura más novedosa de la región que habitaba. La herencia ideológica francesa que portaba no significa paralelamente que también siguiera la “francofilia” de los liberales re-

rich Marx, y por tanto miembro del sector de clase que investigamos. En el caso de Carlos Marx también funcionó la Escuela como reproductora y amplificadora de los valores instituidos por la familia y esto se verá diáfano con el estudio que efectuemos del trabajo de bachiller de Marx en alemán.

nanos, como indebidamente pretende Göran Therbornd²⁵ y como acertadamente señala Cornu²⁶, sino que, muy por el contrario, significa una translúcida moderación política, que en 1837 le hace escribir en contra de “los liberales incoherentes de nuestros días”²⁷.

§33 Todo este modo de concebir le hace escribir en la carta del 18 de noviembre de 1835 con los valores en los cuales creía, y que apuntaban a aconsejar a su hijo para que fuera un buen profesional. Luego de comenzar su carta con la afectuosidad siempre demostrada a su hijo, inicia el segundo párrafo diciéndole que su carta le “ha sido difícil de descifrar”²⁸, teniendo seguramente en el

²⁵Véase de Göran Therbornd *La clase obrera y el nacimiento del marxismo*, Editorial Anagrama (Cuadernos de Anagrama # 18 - Serie Documentos), Barcelona, 1974, p. 13.

²⁶Cornu I, 90.

²⁷Utilizo la traducción que ofrece la edición española de la obra de Cornu I, 90, n. 18; véase en la edición francesa de la *Correspondance* la carta # 4, p. 21 donde en un importante contexto sobre el “humanismo” escribe de los “libéraux equivoques d’aujourd’hui”.

²⁸Puede consultarse el texto de esta primera carta en la edición francesa de la correspondencia, p. 3. NOTA: La traducción que ofrezco pretende ser lo más literal posible para evitar cualquier género de interpretación indebida. Cuando ha sido factible he contrastado la traducción realizada con la que aparece en las ediciones españolas de los biógrafos consultados, y cuando me ha parecido pertinente he utilizado éstas, en cuyo caso se especifica. He de aclarar igualmente que para evitar la profusión de citas de pie de página, de ahora en adelante la referencia a la paginación de esta correspondencia se ofrecerá sobre la edición francesa citada, con un paréntesis al interior del texto.

pensamiento la conveniencia de una correcta caligrafía para un profesional de ese entonces. Luego de esta llamada de atención le externa su opinión sobre los “nueve cursos” que Carlos había iniciado en su primer semestre de estudio universitario y le recomienda que tenga en cuenta lo que su cuerpo y espíritu “puedan soportar”²⁹, pues un “erudito de mala salud es el ser más infortunado de la tierra” (p. 5), y tanto más cuando “el dominio del saber es inmenso y el tiempo corto” (p. 3), y la contingencia moral es algo por atenderse, como explícito se encuentra en la posdata de la carta que tenemos a la vista, en la cual comenta un poema que su hijo le había enviado:

A propósito! He leído tu poema descifrándolo letra por letra. Te digo sin rodeos, mi querido Carlos, que no le comprendo ni un punto, ni su sentido verdadero, ni su línea directriz. Es en la vida cotidiana un principio indiscutible que la formulación de deseos muy ardientes aminoran considerablemente el valor del objeto deseado y a menudo lo suprimen. Es algo que sin duda tu desearas decir. Este será

²⁹Esta referencia también se encuentra en la página 3, y se constituye en la primera mención del tema del cuerpo y del espíritu en esta correspondencia que examinamos. Este polo reflexivo será recurrente en ella y reaparecerá en las cartas de “principios de 1836” (ps. 8, 9, y 10); la del 3 de febrero de 1837 (p. 15); y la del 16 de septiembre del mismo año (ps. 22, 25 y 26), destacando para el análisis que efectuó la significación que para Heinrich Marx tenía la salud corporal y “espiritual” de su hijo, en vista a los valores que practicaba y en cuanto en él habla centrado “todas sus bellas esperanzas” (p. 4).

por tanto un principio moral eminentemente digno de aprobación, tanto es verdad, que guiados por este pensamiento, descartamos los placeres inmorales y nos remitimos a los que son permitidos, para conservar el deseo y tener un placer más grande. Es al menos lo que dice Kant en muy buenos términos en su *Antropología*.

Pretendes encontrar la felicidad en una idealización abstracta (que está muy cerca de la analogía con la exaltación romántica). En resumen, dame la clave, te confieso mi incapacidad (p. 5-6).

La mención a Kant y su *Antropología* no es gratuita y significa sin duda la componente alemana de la Ilustración de Heinrich Marx, al cual he calificado como una “individualidad universalmente desarrollada”, utilizando la expresión de su hijo en los *Grundrisse*.

Estas referencias a los intelectuales de la época no son casuales, y habría que entenderlas más bien como otra forma de manifestación de la ideología ilustrada de Heinrich Marx, que igual nombra a Carlos (de diez y siete años) a un Newton, Locke o Leibniz (p. 4) que a un Schiller (p. 10) o a un Lessing (p. 23), y lo invita a viajar a Berlín, ya que en Bonn “la física y la química” mal se enseñaban (p. 9).

La organización de los valores éticos de Heinrich Marx adquiere la consistencia de una reflexión casi sistémica, y con ello expresa la manera de significar de sus iguales que comenzando a desprenderse de los valores éticos medievales, postulan los que explícitamente encontramos en las cartas que

analizamos. Así al lado de la significación ética de la profesionalización con su pragmática significación, encontramos otra dirección ética esta vez de significado específicamente moral, es decir, de relación entre personas, siendo esta precisamente el humanismo de Heinrich Marx.

En la carta dirigida a Berlín del 2 de marzo de 1837 nos encontramos tres referencias al humanismo en el cual creía, y por ellas podemos precisar su concepción de este como una entidad conceptual indiferenciada, referida a “lo puramente humano” y conectada con “los sentimientos más puros” (p. 19). Esta idea del humanismo es reiterada en la página 20 cuando a su hijo le dice: “Le doy gracias al cielo, por lo que amaré eternamente de ti, el ser humano, y tú sabes bien que, si soy un espíritu práctico, no soy insensible al Bien, a la nobleza del alma”.

Esta idea de Heinrich Marx no solamente estará ligada a la indiferenciación conceptual que reseño y a su carácter sentimental, sino también a un nítido sentido idealista, tal como dice esta frase suya: “En verdad no podemos dejar de estar entusiasmados con este momento histórico, porque ha soldado con un eco, a la humanidad y a la inteligencia... que estarán encadenadas para siempre” (p. 21).

En la carta del 16 de septiembre de 1837, igualmente dirigida a Berlín a un hijo que pronto produciría la famosa carta a su padre, Heinrich Marx vuelve a hablar de su fe en la “naturaleza humana”, esta vez en otro contexto sobre la profesionalización de su hijo, al cual recomendaba la carre-

ra administrativa:

En la medida de que no te encuentras en una carrera práctica, porque no hablas del sector administrativo? No sé si me equivoque, pero la poesía y la literatura³⁰ tendrán más del favor de la Administración que de la Justicia y un alto funcionario ministerial aficionado al canto me parece más natural que un juez aficionado a lo mismo. Y en el fondo, qué exige la Administración de más que lo que se te exige como puro jurista, si no es el conocimiento de la naturaleza humana? No se puede ser negligente en este aspecto, sin perder el sentido de la responsabilidad (p. 24).

§34 Podemos apreciar con la transcripción de las citas que recupero de la correspondencia de Carlos Marx con su padre, la articulación de los valores que explicita en la ideología de su sector de clase, comprensión del mundo que se organizaba sobre la herencia del Siglo de las Luces, y se concretaba con el humanismo racionalista en que creían. Estos valores y su articulación conceptual, estarán encaminados a la profesionalización y especificarán otras dimensiones de la vida cotidiana que entonces

³⁰Este es un texto de la carta del 16 de septiembre de 1837, y nos recuerda la dedicación que el joven Marx guardaba para la poesía práctica sensible que en 1835 ya desarrollaba, pues la carta del 18 de noviembre de ese año nos informa de su poema que comenta H. Marx. También de la carta a su padre podemos sacar información al respecto; por esta época reúne para Jenny von Wesphalen tres cuadernos de poemas y escribe la novela “humorística” que conservamos con el nombre de *Escorpión y Félix*.

se practicaba; es así como Heinrich Marx le hablará a su hijo de la “serenidad personal” (p. 4), de la amistad³¹, del noviazgo³², de la dignidad³³, del orden económico³⁴, del tiempo del trabajo (p. 9), del tiempo libre (p. 15), de los defectos, la reciprocidad, la desigualdad, la exigencia, la sagacidad, la ayuda y los sentimientos morales³⁵, además del “engaño” (p.

³¹Las referencias al asunto de la amistad se encuentran en las ps.: 4, 5, 9, 15 y 17 y podemos concluir de ellas el carácter “práctico” y al mismo tiempo “humanista” con los cuales concebía el tema H. Marx.

³²Por estos años Carlos Marx ya había comenzado su relación sentimental con Jenny von Wespahlen, y sobre ese proceso reflexionada H. Marx. Véanse las ps.: 16, 17, 19, 41-42 y 44.

³³El valor *dignidad* será una constante en la argumentación de Heinrich Marx. Cfr. las referencias en las ps.: 3, 4, 15, 20 y 42, que reportan textos muy significativos para la comprensión de esta categoría ética, que aparecerá reiteradamente en el examen de bachiller de Marx en alemán.

³⁴Las referencias al orden económico serán muy dignas de atención, pues por distintas anécdotas que conservamos sobre la vida cotidiana de Marx, sabemos que este gran teórico de la economía nunca pudo administrar con beneficio sus finanzas personales. Desde esta época su padre le llama la atención al respecto y pueden consultarse estas referencias en las ps: 9, 10, 17 y 44, especialmente.

³⁵Todas estas indicaciones morales se encuentran en la significativa carta del 3 de febrero de 1837, y al efecto podemos apreciar los tres primeros párrafos que aquí ofrezco:

Mi querido Carlos,
 Tu última carta me ha regocijado al más alto grado, pues me muestra que corriges tus pequeños defectos que me causan de otra parte preocupación: que tú tomes conciencia de tu posición y de que te esfuerces en asumir tu porvenir con energía y dignidad. Pero no quiero que caigas, querido

19), la nobleza, la repulsión (p. 20) y la vida (p. 24), en un tono y un sentido de profunda convicción moral que necesariamente tuvo que afectar a su hijo.

Carlos, en el extremo opuesto.

Excepto que la sociabilidad —y ella es importante en particular para un hombre joven— presente grandes ventajas desde el punto de vista de la diversión, del descanso, y de la formación, la prudencia exige —y tú no puedes ser negligente, pues no estás más solo en la vida— que nos procuremos algunos apoyos, de manera honorable y digna. La *negligencia* (sic), es lo menos perdonado por las gentes altamente situadas, o que se creen tal cosa, en particular por el hecho de que las gentes no están jamás inclinadas a buscar la razón más honorable, y sobre todo más cuando están de alguna manera abajo de uno (sic). Los señores J(aehnige)n y E(sse)r* son no solamente hombres de valor, sino verdaderamente importantes para ti, y será verdaderamente muy poco sagaz y mal pensado descuidarlos, más si ellos te han recibido correctamente. A tu edad y en tu posición, no puedes exigir reciprocidad.

El cuerpo no puede ser descuidado. La salud es el bien supremo para todos y cada uno y más para un hombre de saber.

No debes hacer en exceso. Con tus disposiciones naturales y tu ardor actual en el trabajo, alcanzarás la meta...

*Como podemos apreciar estas dos personas eran amigos de Heinrich Marx, y además colegas, al ser abogados consejeros del Tribunal Supremo Renano en Berlín (*Correspondance*, p. 3, n. 1) y en consecuencia una importante relación de clase que deseaba heredar a su hijo Carlos. Este contexto nos permite recordar la cita 31, constituida para dar referencias sobre el pensamiento de Heinrich Marx sobre la amistad.

De los textos recuperados de la correspondencia que conservamos entre los Marx, se infiere el gran peso moral y afectivo que tuvo la relación entre el padre y el hijo³⁶, pero quizá sea importante para este análisis, referir la frase con que se inicia el quinto párrafo de la primera carta. El contexto nos habla de la relación moral que rastreamos, y luego de ser afectuoso con Carlos (“Tú sabes a que punto todo lo que te toca me interesa” p. 3), le dice:

³⁶Todo el contexto argumenta sobre la influencia que el sector de clase de los Marx tenía sobre las personas que lo integraban; el momento social que vivían era de transición histórica y por tanto reportaba difíciles circunstancias morales que debían ser normadas con una consistente ética que encontramos expresada en la palabra moral de los textos que examinamos. Por provenir de una misma situación infraestructural esta racionalidad de clase debía revestir un carácter general en su articulación concreta en la práctica de las personas que la catalizaban, pero esta misma relación no debía necesariamente darse para el nivel de la sensibilidad, dimensión que se particulariza en relaciones personales específicas. En el caso de H. Marx y Carlos Marx esta relación afectiva fue intensa, como lo atestigua las repetidas expresiones de cariño de la correspondencia considerada y el testimonio de la hija y nieta de los involucrados, Eleanor Marx: “Marx sentía profunda devoción por su padre. No se cansaba de hablar de él y llevaba siempre consigo una fotografía suya, copia de un viejo daguerrotipo. No le gustaba, sin embargo, enseñársela a los amigos, pues decía que se parecía muy poco al original... Cuando Carlos Marx, después de la muerte de su esposa, emprendió un largo y triste viaje para recuperar la salud perdida —ansioso de dar cima a su obra—, le acompañaron a todas partes esta fotografía de su padre otra vieja de mi madre, protegida por un cristal (dentro de un forro), y una de mi hermana Jenny; cuando murió las encontramos en el bolsillo interior de su chaqueta y Engels las puso en su ataúd...”. Cita reproducida en *Escritos de Juventud*, p. 708.

Qué te diré de más? Te haré un sermón? Al fin qué decir que tú no sepas ya (p. 4).

Obviamente ni el contexto, ni el texto, ni el sentido general de la correspondencia permiten pensar que sea retórica esta argumentación; por el contrario, era concretamente transparente y a no dudarle de grande significación. Aun cuando Heinrich Marx le dice a su hijo que “sabe” que él no es un hombre “obstinado, ni prisionero de prejuicios” (p. 22), o un hombre dado “a afirmar formalmente” su autoridad paterna” (p. 3), ésta se afirmaba informalmente y le transmitía a Carlos los valores racionales (éticos), sensibles (afectivos y estéticos) y prácticos (de clase social) que, encontramos en su primera personalidad, como concretaremos en el análisis que expondré de su examen de bachiller en alemán, las “Reflexiones de un joven al elegir profesión”.

Pero antes de efectuar esta exposición veamos otros elementos de esta primera formación de Marx, constituidos en lo fundamental por las otras relaciones de clase que tuvo el joven Marx.

La vida cotidiana de los Marx se desarrollaba en la tranquilidad de su dinámica hogareña, conseguida por la inteligencia que el regente de familia había desenvuelto en el cuidado y manejo de su profesión. Es sabido que dieciocho meses después del nacimiento de Carlos, H. Marx compra una casa en la calle principal de Tréveris, y que “la familia tenía dos doncellas y también, junto a la ciudad, un viñe-

do”³⁷, además de las relaciones establecidas con los principales abogados del medio intelectual renano, uno de los cuales era el concejal de la ciudad de Tréveris Ludwing von Wesphalen³⁸.

Ludwing von Wesphalen había nacido en 1770 en Wesphalia y heredado de su padre Philip von Wesphalen el título nobiliario por él adquirido en las campañas militares del duque de Brunswick y, como Carlos Marx del suyo, los valores con que actuaba en la vida. De él no poseemos ningún documento y sólo contamos con las referencias que los Marx y sus biógrafos nos brindan³⁹. Sabemos por estos trabajos que la herencia intelectual que había recibido de su padre lo convertía en un ilustrado como Heinrich Marx, pero que en él adquiría visos de romanticismo y un tinte de preocupación social.

Cuenta McLellan de Ludwing von Wesphalen que:

Era un hombre extremadamente cultivado, hablaba el inglés como el alemán, leía latín y griego sin dificultad y, en particular, gustaba de la poesía romántica. Eleanor Marx

³⁷Véase a McLellan, *Biografía*, p. 17.

³⁸Este dato está tomado de la recién citada obra de McLellan página 25, donde presenta igualmente una semblanza de L. von Wesphalen. Puede consultarse también sobre esta “tercera influencia importante sobre el joven Marx” (McLellan p. 24) a los siguientes autores: Cornu I, 99; Bruhat *ob. cit.*, p. 26; G. Therbornd, *ob. cit.*, p. 15.

³⁹Podemos encontrar éstas en la palabra de tres Marx: Heinrich, Carlos y Eleanor. Véase la *Correspondance* ps. 4 y 25; y la dedicatoria de la *Tesis Doctoral* de C. Marx y las afirmaciones de Eleanor en la Nota aclaratoria de la publicación de la Carta al Padre, en *Escritos de Juventud* ps. 16 y 707, n. 2.

escribió que el barón von Wesphalen llenó a Marx de entusiasmo por la escuela romántica y, mientras su padre leía con él a Voltaire y Racine, el barón le leía a Homero y a Shakespeare, autores que continuaron siendo para él los preferidos durante toda su vida. El barón dedicaba mucho de su tiempo al joven Marx, y ambos daban paseos intelectuales por las colinas y bosques sorprendentemente pintorescos de las cercanías. A la vez que hombre de cultura, el barón era sensible a las ideas políticas progresistas e interesó a Marx en la personalidad y obra del socialista utópico francés Saint-Simon⁴⁰.

Era pues sin duda una relación social y humana que Heinrich Marx quería para su hijo, al cual escribe:

Has tenido una suerte que a pocos jóvenes de tu edad les es dada. En el primer tramo de tu vida, has encontrado a un amigo, y muy valioso más viejo y experimentado que tú. Será la mejor prueba de tu carácter, inteligencia y corazón y además de tu moralidad, que

⁴⁰McLellan, *Biografía* p. 25. Sobre el conocimiento que el joven Marx tuvo de Saint-Simon, y en general de este nexo conceptual, pueden consultarse los siguientes autores: 1. Cornu I, ps: 34, 35, 40, 44, 100 y 198; 2. M. Rubel en *Karl Marx, sociología y filosofía social*, Ediciones Península (Historia, ciencia, sociedad # 15), Barcelona, 1968, ps: 17, 23, 24 y 38; 2. 1. En la "Introducción" a la *Œuvre économie* (II, ed. cit) ps: lix y lx; 2. 3. En el *Ensayo...* ps: 24 y 27, n. 35; 3. En McLellan, *Biografía* p. 25; 3. 1. En *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit. ps: 23 y 48; 4. También Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía y Economía en el joven Marx*, ps 119 y 123 permite una referencia para el tema.

puedas conservar su amistad y ser digno de ella⁴¹.

§35 Sabemos que Carlos Marx no solamente fue «digno» de su amistad sino que lo convirtió en su suegro y también le dedicó su *Tesis* doctoral y todo esto, no solamente por la concreta dinámica de su sector de clase que sitúo a los Wesphalen cerca de la casa de los Marx⁴² e involucró emotivamente a Carlos con su siempre amada Jenny, sino también por la calidad humana que desde niño demostró Carlos Marx, condición moral que lo llevó a reconocer todo tipo de producción social para distinguir de entre ellas las más valiosas para el ser humano, para la vida social y sus auténticos valores.

Apreciamos así, entonces, como el círculo de las relaciones sociales del joven Marx se concreta por la dinámica de su sector de clase, que no solamente había acercado físicamente a las familias Marx y Wesphalen en el barrio de la Puerta Negra, sino que también lo había involucrado con el hijo menor de Ludwing von Wesphalen , cuando por *la cohesión que dicha dinámica produce*, el barón Wesphalen había inscrito a su hijo Edgar en la Escuela Superior de Tréveris, y de esta manera se había vuelto condiscípulo del joven Marx⁴³.

Vemos así, pues, que la dinámica de esta praxis de clase se termina concretando para los hijos de

⁴¹Ver *Correspondance* p. 4. Confronto la traducción de este fragmento de la carta del 18 de noviembre de 1835 con la versión que aparece en la biografía de Marx de McLellan, p. 25.

⁴²McLellan *Biografía*, p. 25.

⁴³Igual p. 19.

estos trabajadores intelectuales, por el estudio formal que realizan en la Escuela Superior de Tréveris⁴⁴ y por el análisis que efectuó sobre los documentos de Heinrich Marx podemos concluir que dicha Escuela satisfacía las expectativas ideológicas, éticas y políticas del sector intelectual de la pequeña burguesía renana, y en consecuencia se convertía en un bastión de los ilustrados de la región. Su director era el historiador Johann Hugo Wyttembach, del cual cuenta McLellan que fue “elogiado por Goethe como adepto a la filosofía kantiana”, y que “tomó parte en la fundación del Club del Casino”⁴⁵. También sabemos que Wyttembach había participado en 1822 en la fundación de la Sociedad de Investigaciones Útiles⁴⁶, y que como consecuencia de sus actividades liberales había sido puesto “bajo vigilancia policíaca”⁴⁷. Sabemos todo esto y además conocemos un solo texto de su escritura: el comentario que hace en la corrección del trabajo de bachiller de Marx en alemán, por el cual la expresión que utilizo para el análisis nos lo muestra de cuerpo entero. Escribe Wyttembach que el trabajo es “realmente bueno”, pero que peca por “la exagerada búsqueda de raras e imaginativas expresiones”⁴⁸, dando a conocer de este modo la manera de concebir que reunía a su sector de clase, y expresando la sanción positiva que guardaba para un hijo de pequeño burgués

⁴⁴Igual, ps. 18 y 19; consúltese asimismo a Cornu I, 92-93.

⁴⁵McLellan *Biografía*, p. 18.

⁴⁶Cornu I, 88.

⁴⁷A propósito de su participación el 27 de mayo de 1832 en la festividad liberal de Hambah. Ver M. Rubel, *K. M. Sociología y filosofía social*, p. 24 y McLellan *Biografía*, p. 18.

⁴⁸Cfr. McLellan *Biografía*, p. 24, que cita a *Mega I*, 1 (2), p. 167.

que escribiera como por entonces, agosto de 1835, escribía el joven Marx.

Este texto marxiano no puede ser suficientemente entendido sino se hacen consideraciones como las precedentes, referencias que nos lo presenta como un pequeño momento del largo proceso histórico que los burgueses habían desencadenado en Europa. Esta historia del modo de producción capitalista en sus primeros siglos de desenvolvimiento produce la circunstancia social convocada y promueve una nueva manera de concebir la moral concreta en la práctica de las clases sociales que surgen en el proceso.

He buscado especificar esta generalidad convocando las grandes líneas directrices de la praxis de clase de la pequeña burguesía y de la burguesía de la época, y he desarrollado la tesis marxiana sobre la formación de la *conciencia*, desagregando la manera como la realidad directa —la práctica cotidiana— se introyecta mediante la implantación racional, sensible y práctica de los significados directivos familiares y sociales que los niños encuentran en su desarrollo. Esta tesis ha sido argumentada en este trabajo hasta el momento por la consideración de la vida cotidiana que reproducía sus valores en el joven Marx, pero esto quedaría insuficientemente desarrollado sino examinaremos como los valores que el niño Marx interna, se expresan de vuelta en su comunicación de bachiller sobre la elección profesional.

§36 Poseemos este texto en la traducción que el doctor Wenceslao Roces realiza⁴⁹, y con ella logra-

⁴⁹Véase en *Escritos de Juventud* las cuatro primeras páginas, y como referencias de los comentaristas de Marx a los siguientes

mos precisar que el joven Marx se expresa con los mismos valores de su sector de clase, en particular de su padre, al escribir sobre la humanidad, la vida, la sociedad, la finalidad, la persona, la preocupación, la elección, el sacrificio, el ennoblecimiento, la felicidad, la incommovilidad, la aspiración, el privilegio, el fracaso, la desgracia, el deber, la importancia, la convicción, el engaño, la experiencia, Dios, el interés, la dignidad, la ambición, el entusiasmo, la serenidad, la prisa, la repulsión y el egoísmo.

Con la reiterada utilización de estas categorías⁵⁰, implementa el joven Marx su análisis moral

tes autores: Cornu I, ps: 96, 97, 98. 2. Rubel, *Ensayo...* ps: 24 y 25; 2. 1. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, p. 59; 3. McLellan, *Biografía*, ps: 21, 22, 23 y 24.

⁵⁰El Doctor Sánchez Vázquez en su obra *Filosofía y economía en el joven Marx* presenta en la página 70 un “cuadro comparativo de las teorías de la enajenación”, y ofrece de esa manera una representación gráfica para la formalización de su tema. Esta idea me parece valiosa e imitándolo ofrezco el siguiente:

Cuadro de las categorías éticas localizadas en las *Reflexiones de un joven al elegir profesión*

##	Valores explícitos*	Localización*	Frecuencia
1	Humanidad	1, 3, 4	14
2	Sociedad	1, 3, 4	5
3	Vida	1, 2, 3, 4	12
4	Teleología	1, 2, 3	6
5	Persona	1, 2, 3, 4	13
6	Preocupación	4	2
7	Elección	1, 2, 3, 4	13
8	Sacrificio	3, 4	3

acerca de elección de una profesión, y enfoca su

9	Ennoblecimiento	1, 3, 4	13
10	Dicha	4	4
11	Inconmovilidad	2	4
12	Aspiración	3, 4	6
13	Privilegio	1, 4	2
14	Fracaso	1, 3, 4	12
15	Desgracia	1, 2, 3, 4	7
16	Deber	1, 2, 3, 4	7
17	Importancia	1, 2, 3, 4	14
18	Convicción	1, 3, 4	7
19	Engaño	1, 2, 3	6
20	Experiencia	2, 4	2
21	Dios	1, 2, 4	6
22	Interés	4	2
23	Dignidad	3, 4	10
24	Ambición	1, 2	4
25	Serenidad	2, 3, 4	5
26	Entusiasmo	1, 2	8
27	Prisa	1, 2, 4	6
28	Repulsión	1, 4	3
29	Cuerpo y espíritu	2, 3	4
30	Egoísmo	4	1

* Los valores presentados se exponen sin un orden jerárquico; la localización se ofrece según la edición de los *Escritos de Juventud*; el “índice de frecuencia” identifica el número de veces que aparece cada concepto.

argumento sobre el valor *humanidad* destacando el sentido ético que había aprendido, conectándolo con el significado de la persona.

Es evidente que entre estos valores se juega la organización ética del texto, y gracias al análisis histórico efectuado podemos afirmar que en esa polaridad se constituye la moralidad burguesa.

El modo de producción capitalista había engendrado la praxis que reseñamos. Su infraestructura se desenvolvía como práctica económica, moral y educativa y su supraestructura como expresión intelectual de aquella y reivindicación de lo humano como oposición a la magnificencia divina y medieval, que con su inconmensurable omnipotencia entorpecía las empresas burguesas que a la conquista del orbe se lanzaban.

Estas raíces infraestructurales del humanismo de los burgueses se expresaba intelectualmente en el valor ético que precisamos en la comunicación marxiana que examinamos y es un valor tan indefinido conceptualmente como el de su padre en particular y sus iguales en general, pero que nítidamente manifestaba la ética burguesa de entonces: la humanidad era el valor supremo y a ella debía someterse el “interés individual”, personal, pues el “ennoblecimiento” de la persona solo se logra con el “bien de la humanidad”.

El joven Marx llega hasta a decir que:

...La gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección (...) [pues] no se crea que estos

dos intereses pueden ser hostiles o incompatibles entre sí, pues la naturaleza humana hace que el hombre solo pueda alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes (p. 4).

Esta frase y su idea de “los más grandes hombres de los que nos habla la historia” (p. 4) expresa su concepción ética de entonces y esta manifiesta igualmente su forma de concebir la relación persona-sociedad, entendida como un indefinido deber ser:

Quando el hombre solo se preocupa de sí mismo, puede llegar a ser, sin duda, un famoso erudito, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto, un hombre verdaderamente grande (p. 4).

Deber ser centrado en el “ennoblecimiento” que conduce a la felicidad:

Los más grandes hombres de que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a sí mismos; la experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más; y la misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad, aspiración que nadie se atrevería a destruir (p. 4).

§37 Sin duda que esta era la ética de los primeros tiempos de los burgueses, concepción política-

mente expresada con el sentimiento moral de los liberales de la primera hora, que manifestaba la preocupación social de estas personalidades, humanitarias y cultas, que aún no sufrían verdaderamente el impacto del desenvolvimiento del modo de producción capitalista, que con la amplificación integral de su infra y supraestructura va polarizando irremisiblemente las condiciones de la sociedad, haciendo más grande la brecha entre los poseedores y desposeídos, los trabajadores manuales e intelectuales, entre el ser humane común y corriente y el «ciudadano» y en fin, entre los valores propios de la vida y los específicos del capital.

Por otra parte, su modo de concebir de ese momento articulado sobre la filosofía idealista y la antropología filosófica del humanismo racionalista en que creían (“la naturaleza humana hace que el hombre...”) no les permitía conocer la situación real que en su entorno se desenvolvía. De hecho y como ya hemos referido⁵¹, el desempleo y la prostitución (consecuencias naturales de la historia de la propiedad privada), crecían en la Renania; el proceso social de la clase popular ya existía y había producido movimientos políticos campesinos como el encabezado por Georg Büchner y F. L. Weiding en el ducado de Hesse⁵², o insurrecciones obreras como la de

⁵¹Véase el § número 29 de este volumen.

⁵²La insurrección campesina de Hess aconteció en el año de 1833. Véase al respecto a Gian Mario Bravo, *Les socialistes avant Marx*, Ed. François Maspero (Petit Collection Maspero FM 53), Paris, 1979, p. 9, n. 4; Cornu I, 39, n. 45 y p. 79; Rubel, *Ensayo...*, ps: 23 y 24; David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 48.

Lyon en 1831⁵³, y movimientos populares (artesanos, obreros, pequeño burgueses) como la Unión Popular Alemana que se disuelve en París en el año de 1833, y se reconstituye en 1834 como la Liga Alemana de los Proscritos, comandada por Jakob Venedy y Thodore Schuster, dirigentes populares con los que Marx se encontrará en París en 1844 como organizadores de la Liga de los Justos, cuando al abandonar su posición de clase se inserte en el proceso del Movimiento Obrero Europeo, que como vemos existía con anterioridad a su incorporación⁵⁴.

El joven Marx escribía con toda la carga intelectual, sentimental y práctica de su sector de clase,

⁵³Véase *Las ideas revolucionarias de los siglos XVIII y XIX*, p. 99 y a G. Therborn “La clase obrera y el nacimiento del marxismo”, p. 22.

⁵⁴Para detalles del proceso social por el cual Marx conoce al Movimiento popular europeo véase en este trabajo el apartado 6.1. “Marx en París”, donde preciso incluso que su arribo a la capital francesa se concreta en la casa del dirigente Germain Maurer de la Liga de los Justos. Para información general sobre la situación social de entonces puede consultarse a Antoine Artous, *Los orígenes de la opresión de la mujer*, Ed. Fontamara (Colección Argumentos) Barcelona, 1979, p. 63 inicio del capítulo “El nacimiento de la familia obrera” donde muestra las consecuencias del proceso de industrialización de los burgueses. La transmisión de valores en los distintos tipos de familia de esta época, permite clarificar cómo los valores recibidos por el niño Marx son específicamente pequeño burgueses, pues la situación que por entonces vivía la familia popular permite contrastar la de la familia pequeño burguesa; mientras ésta se encontraba en un proceso de consolidación, aquella veía un proceso creciente de desintegración a consecuencia del “nomadismo geográfico y moral” a la que se, encontraba sometida como consecuencia de la industrialización de los burgueses (Artous, *ob. cit.* p. 70).

que por la práctica que realizaban estos trabajadores intelectuales adquiriría una significación nítidamente ideológica y le hacía desarrollar al joven Marx su argumentación moral sobre la relación primaria de la persona con la humanidad, de la cual dependía toda la serie de valores que su comunicación presenta. Así valores como el fracaso, la desgracia, el engaño, la repulsión y el egoísmo aparecen como la cara negativa de lo bueno: el ennoblecimiento, la felicidad (“la dicha”), el deber el privilegio y la humanidad.

Estos dos grandes extremos éticos nos dan una semblanza de la concepción del bien y del mal que subtiende la comunicación de bachiller sobre su conocimiento del alemán, y aparecen conectados con otros valores que podemos considerar como de relación, de nexos; pienso en argumentos como los de la “experiencia”, la “finalidad” (su concepción teleológica), la “aspiración”, la “convicción”, la “serenidad”, y la “dignidad”.

El joven Marx nos dice que:

[La] experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más [y que esta experiencia debe hacernos] aspirar [a la] dignidad.

La dignidad es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus actos y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella.

Y sólo puede conferir dignidad aquella profesión en la que el hombre no se convierte en un instrumento servil, sino que puede elegir por sí mismo el círculo en que se mueve; solamente aquella profesión que no impone ninguna clase de hechos reprobables ni siquiera el vislumbre de ellos puede ser abrazada con noble orgullo por los mejores, y las que más garantizan esto no son siempre las más altas, pero sí las más dignas de ser elegidas (p. 3), [elegidas para] servir al bien de la humanidad, [pues] quien obre así, no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, pero por toda la eternidad y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles (p. 4).

§38 Los comentaristas de Marx han sacado buen provecho de este texto marxiano, y ello me permite desarrollar algunas conclusiones. Maximilien Rubel lo cita en sus *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*⁵⁵, y dice de él en su *Ensayo de biografía intelectual* que “en ninguna otra obra de Marx se hallará una sola página escrita en este tono de exaltación idealista o con este estilo de credo ético”⁵⁶. Augusto Cornu nos indica la herencia racio-

⁵⁵Véase la edición citada en la página 59.

⁵⁶Véase la página 25, contexto que también nos brinda la referencia a la carta de Marx a Siegfried Meyer del 30 de abril de 1867, donde Rubel destacando el comienzo de la misiva muestra una alta analogía con el contenido moral del texto de 1835: “¿Que por qué no le había escrito? Porque estuve rondando constantemente el borde de la tumba. Por eso tenía que emplear todo momento en que era capaz de trabajar para poder

nalista que el joven Marx conserva de su padre y que ella “le hace reemplazar la concepción religiosa de la vida humana por la creencia en el destino moral del hombre”⁵⁷. David McLellan muestra que “el tema y la estructura” del “ensayo se asemejaba mucho a los de los compañeros de Marx”, y que poseía un sorprendente paralelismo con “el *Emilio* de Rousseau”⁵⁸, y con esto nos da la entrada para expresar el criterio que he recabado en el estudio de este primer texto del joven Marx, las “Reflexiones de un joven al elegir profesión”.

Esta conclusión parte del trabajo de los comentaristas convocados, y se apoya en ellos para precisar más finamente el análisis efectuado sobre la comunicación de Marx en 1835. Creo que Cornu, Rubel y McLellan pasan muy rápidamente por este texto, pues la intención que movía sus trabajos era

terminar el trabajo al cual he sacrificado mi salud, mi felicidad en la vida y mi familia... me río de los hombres llamados «prácticos» y de su sabiduría. Si uno resolviera ser un buey (“brute” en la edición francesa de Rubel), podría, desde luego, dar la espalda a las agonías de la humanidad y mirar por su propio pellejo. Pero yo me habría considerado realmente *impráctico* sino hubiese terminado por completo mi libro (la primera edición de *El Capital*), por lo menos en borrador...”. Utilizo la presentación española de la *Correspondencia* en la publicación de las Ediciones de Cultura Popular, México, 1977, carta 95, p. 284.

⁵⁷Cornu I, 96.

⁵⁸McLellan, *Biografía*, p. 21. Por la nota 37 de esta página refiere el libro de G. Hillman *Marx und Hegel*, Frankfurt-am-main, 1966, p. 33 y ss. Como apoyo a la relación que destaca entre Marx y Rousseau en español puede consultarse sobre el particular la publicación de la Editorial Martínez Roca (Colección Novo curso # 9) del *Rousseau y Marx* de Galvano della Volpe.

la de escribir una *biografía*, y no un estudio del pensamiento ético del joven Marx.

Esta circunstancia los exonera de considerar en detalle el texto convocado cosa que por otro lado no pretendían pues la consideración biográfica es general mientras que el análisis que realizó se constituye por otro estatuto epistemológico; esta diferencia analítica obliga a destacar que el apoyo obtenido de los comentaristas citados posibilita que acceda al intento específico que concreto, pues el camino del conocimiento preciso sólo es posible desde la marcha que sale de lo genérico.

Así podemos retomar la palabra Augusto Cornu para relacionarla con el aporte de Maximilien Rubel y concluir con la contribución de David McLellan, recuperando para la contribución de la crítica de la razón ética, el nexo que existe entre Rousseau y Marx, en cuanto el humanismo roussoniano propone rescatar para los valores de la vida la necesaria significación de la persona, para prescindir del *maremágnum* moral que comenzaba a percibir en el mundo de la burguesía.

De las “Reflexiones de un joven al elegir profesión” Cornu subraya “la creencia de Marx en el destino moral del hombre”, y Rubel el “estilo de credo ético” de la comunicación, al cual califica de “idealista”. Será precisamente el idealismo filosófico de los intelectuales pequeño burgueses alemanes el que impedirá comprender la realidad social en que vivían, y el que le hará escribir al joven Marx con el tono moral que hemos precisado.

Destaco que las “Reflexiones de un joven al elegir profesión” se organizan sobre la polaridad ética de la persona con la humanidad, pues era esa la moralidad fraguándose al interior de la forma de vida del modo de producción capitalista.

§39 Esta polaridad entre la persona y la sociedad surgía necesariamente de las relaciones de producción de los burgueses, que económica y moralmente pugnaban por el valor de las empresas individuales e intelectualmente hablaban de la humanidad, desde una ideología de clase que articulaba la concepción social en la que creían, siendo ésta el humanismo liberal de la primera hora. Esta concepción ideológica que destaco se caracteriza por su sentido de falsa conciencia, de fetichización, siendo esta falsedad la falla conceptual que impedirá comprender la realidad generada por el modo de producción capitalista.

Maximilien Rubel en la presentación de su estudio sobre la comunicación que desagregamos utiliza una perspectiva analítica que tiende a sobrestimar la significación moral del texto (y de la obra marxiana en general), y esto da entrada para que su modo de concebir sea calificado válidamente por Adolfo Sánchez Vázquez como eticista⁵⁹, mas si retomamos sus consideraciones y las situamos en otra interpretación vinculada con los desarrollos teóricos de la filosofía de la praxis, podemos constituir una perspectiva filosófica sobre el tema que nos ocupa, que seguramente clarifica la significación ética de la comunicación marxiana de 1835.

⁵⁹Véanse este razonamiento del Doctor Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, ps: 237, 238 y 283.

El Doctor Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx* precisa el lugar teórico que el humanismo adquiere en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y por ese aporte podemos especificar que el humanismo que aparece en los *Manuscritos del 44* es el humanismo post-hegeliano y post-feuerbachiano que concreta con sus estudios de la economía política.

En los capítulos que continúan expondré las condiciones sociales por las cuales Marx conoce el pensamiento de Hegel y los jóvenes hegelianos, y de ahí concluiré cómo Marx rescata el método dialéctico hegeliano y lo enmienda con la antropología filosófica de Feuerbach que le da pie para concretarlo con sus estudios económico-políticos, para precisar con ellos que la existencia del mundo, de la historia y de la vida social sólo es posible porque el ser humano *produce*⁶⁰. Esta definición antropofilosófica funda el pensamiento propiamente marxiano y mediante esta concepción descubre Marx las tesis teóricas fundamentales de su filosofía, y con ellas podemos entender el nexo que vincula su pensamiento moral de 1835 con sus desarrollos éticos posteriores, para sacar de aquí una serie de implicaciones sociales⁶¹.

⁶⁰No será inútil recordar la siguiente frase de Sánchez Vázquez: "Para Marx se trata (la praxis que es producción) de una unidad de hombre y naturaleza, de sujeto y objeto, que se dan en y por la praxis, como actividad práctica humana transformadora de la realidad natural y social". Véase en *Filosofía de la praxis*, Ed. Grijalbo (Colección Teoría y praxis # 55), México, 1980, p. 225.

⁶¹No será este libro el que expone estas implicaciones, entre las cuales se pueden señalar como las más relevantes las de carácter ético, político, jurídico y pedagógico. Galvano della

Así la necesidad lógica de la dinámica analítica implementada obliga a concluir sobre la grande insuficiencia conceptual del pensamiento ético del sector de clase donde Marx se insertaba; esta insuficiencia conceptual se especifica por la articulación antropofilosófica de esta ideología que, por idealista, abstracta o especulativa esta(ba) incapacitada para definir concretamente el humanismo pregonado.

Todo esto, además, estaba marcado por otro signo: la indiferenciada concepción ética de la sociedad que subtendía a este humanismo y en la cual todos los seres humanos aparecemos como iguales cuando la realidad histórica que engendraban los burgueses fraguaba la explicación de la historia del ser humano. La inserción práctica que el joven Marx hará en la praxis de su momento luego de su examen de bachiller le irá mostrando las insuficiencias conceptuales de su primera formación y paralelamente le brindará las armas teóricas para ir las superando, razonamientos que le permitirán también dejar atrás las antagónicas polarizaciones de los burgueses y sus instituciones, que irremisiblemente llegan a ser contradicciones *antagónicas* e irresolubles.

LOS AÑOS DE ESTUDIANTE UNIVERSITARIO

§40 Carlos Enrique Marx abandona la ciudad de Tréveris inmediatamente después de haber presentado su examen de bachiller y comienza a estudiar derecho en la Universidad de Bonn en la cual conoce

Volpe ha hecho importantes avances al respecto, y al efecto puede consultarse su libro citado sobre *Rousseau y Marx*.

las enseñanzas románticas de A. W. Schlegel⁶², las prácticas estudiantiles de la época⁶³ y la praxis de la ciudad de Bonn, de un nivel de integración un poco mayor que el de Tréveris, pero no lo suficientemente amplio para las expectativas de Heinrich Marx cosa que obliga el traslado a Berlín.

Llega el joven Marx a esta ciudad el 22 de octubre de 1836, y ese mismo día se inscribe en la Universidad para iniciar su tercer semestre universitario, el primero en Berlín⁶⁴. Si la praxis conocida en Bonn no va a introducir cambios significativos en su pensamiento, su estancia de seis años en la capital prusiana reportará modificaciones de importancia.

Del primer año de su estancia en Berlín tenemos una excepcionalmente buena información; a finales del año de 1837 —el 10 de noviembre para ser explícitos—, le escribe Carlos Marx a su padre una extensa carta que nos permite conocer su praxis de

⁶²Véase las referencias de los cursos que el joven Marx toma en Bonn con A. W. Shlegel en Cornu I, 103, y la caracterización de este momento en McLellan *Biografía*, ps. 26 y 27.

⁶³Igual; por estas referencias podemos especificar que Marx se bate en duelo con un miembro de la Corporación de los estudiantes de la aristocracia, el Borussia-Korps, y que de esta ocasión le queda una herida debajo del ojo izquierdo; además, de otro dato de interés para el análisis histórico del proceso político de la época. Por Cornu I, 105, n. 45, sabemos que el joven Marx se afilia al “círculo literario” de cobertura para las actividades de los estudiantes liberales, y ahí conoce a Fernando Celestino Bernays, el futuro director de la “etapa radical” del semanario *Vorwärts* que publicará de Marx su artículo sobre la insurrección obrera de Silesia. Véase sobre esta comunicación la traducción del doctor Roces en *Escritos de Juventud*, p. 505.

⁶⁴Cornu I, 110.

ese año, pues estructura su comunicación como un prolijo informe de actividades, que con un interpretación precisa podremos ver como un testimonio de las variaciones que comienza a tener la personalidad del joven Marx.

En efecto, su carta comienza afirmando su afecto al padre y diciendo que:

Hay en la vida momentos que son como hitos que señalaran una época trascurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar en una nueva dirección⁶⁵.

Si tenemos en cuenta que la carta se escribe al finalizar el año y que reseña las actividades realizadas en ese tiempo, hemos de percibir que son ellas precisamente las que le hacen escribir a Marx sobre una “nueva dirección”.

Este cambio se realizará por la inserción práctica que el joven Marx hace en la praxis de Berlín, donde conocerá la actividad de los jóvenes

⁶⁵Véase el texto de esta carta en los *Escritos de Juventud* ps: 5 a la 13. Como referencias de los comentaristas consulten a: 1. Cornu I, ps. 109, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147. 148, 150, 151, 152, 281 y 283; 2. McLellan *Biografía*, ps: 29, 30, 36, 37, 38 y 40; 3. Mario dal Pra, *La dialéctica en Marx* ps: 25 a la 30. NOTA: Para evitar la profusión de notas de pie de página, ofreceré las referencias al texto de la carta en un paréntesis con la paginación de los *Escritos de Juventud*.

hegelianos⁶⁶, y las enseñanzas de Eduardo Gans⁶⁷ y Karl von Savigny⁶⁸ con las implicaciones que este conocimiento reporta, y que básicamente significa la “nueva dirección” que comienza a tomar el pensamiento, la racionalidad, de Marx.

§41 El ambiente intelectual de Berlín era muy diferente al que había conocido en Tréveris y Bonn y esta diferencia estaba signada por la presencia intelectual de Hegel, físicamente desaparecido en la epidemia de cólera de 1831, pero que intelectualmente cobraba mayor significación al amplificarse su pensamiento por la polémica desatada por el libro de D. F. Strauss *La vida de Jesús*.

⁶⁶Puede consultarse sobre los jóvenes hegelianos y, en general el movimiento hegeliano, los trabajos de Mario Rossi en *La génesis del materialismo histórico*, Tomo I “La izquierda hegeliana”, Alberto Corazón Editor (Comunicación # 8), Madrid, 1971; 2. A David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., y a Göran Therborn, *ob. cit.*, p.16 y ss., donde nombra a los jóvenes hegelianos como la “intelligentzia” del momento y reivindica para ellos la significación práctica que tienen en “la formación del materialismo histórico”.

⁶⁷Eduardo Gans era uno de los “siete de Hegel”; uno de los que luego de la muerte del filósofo se reúnen para editar las obras completas de Hegel. Sobre Gans pueden consultarse las siguientes referencias: 1. Cornu I, ps: 118, 119, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 136, y 140; 2. McLellan, *Biografía*, p. 35 y en *Marx y los jóvenes hegelianos*, p.13.

⁶⁸Puede estudiarse las referencias a Karl von Savigny (1779-1861) y a la Escuela Histórica del Derecho, de la cual era uno de sus ideólogos, en los autores siguientes: 1. Cornu I, ps: 118, 119, 120, 121, 122, 136 y 388; 2. Rubel *Ensayo...* p. 40; 3. McLellan *Biografía*, ps: 35, nota 84 (donde remite a los “Archives de la philosophie du droit”, del año 1967, y al artículo de H. Jaeger “Savigny et Marx”) y 60; 4. J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ediciones Península (Historia, ciencia, sociedad # 120), Barcelona, 1975, ps: 29, 30, 50, 51 y 78.

En los primeros años después del deceso de Hegel el movimiento hegeliano permaneció sin escisiones, organizado sobre la revista fundada en 1827 y que dirigía Henning⁶⁹, además de su ejercicio en las cátedras de los continuadores de Hegel en la Universidad de Berlín, Gans y Gabler⁷⁰. Pero las aguas no estaban quietas y las fuerzas sociales que se fraguaban en Prusia pronto iban a romper la calma.

El clima intelectual de Alemania estaba concentrado básicamente en la práctica de los trabajadores pequeño burgueses que operaban en Berlín y que regían su ideología por el pensamiento de Hegel; desde 1835 estos trabajadores intelectuales se habían comenzado a escindir en su unidad aparente como consecuencia de la polémica desatada por el libro de Strauss que había puesto a la luz las insuficiencias de la argumentación de Hegel sobre la religión.

Esta polémica engendra todo un clima de tensión entre los hegelianos que terminan dividiéndose en grupos que el mismo Strauss bautiza: los viejos, los jóvenes y los centristas⁷¹. En el marco de esta polémica cobra sentido el libro anónimo que había publicado en 1830 Ludwing Feuerbach (*las Reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad*⁷²), y el artículo

⁶⁹Ver McLellan *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 13 donde brinda el nombre de la revista “Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik”.

⁷⁰Igual p. 14 donde califica a Gabler de “mediocre”.

⁷¹Igual, ps. 15-16.

⁷²Igual, p. 101, y a Alfredo Llanos en el “Prólogo” a la edición de la Pléyade de los trabajos de Feuerbach en 1838-1843 (*Aportes*

que en 1836 publica Bruno Bauer con su maestro Marheineke, “La filosofía de la religión de Hegel”⁷³. Como podemos apreciar, estos movimientos en la comunidad intelectual residente en Berlín son previos al arribo de Marx y se constituían como una importante clave para analizar la carta que ahora consideramos y que anunciaba para Heinrich Marx un cambio importante en la vida de su hijo, y tanto más cuando un poco más adelante (p. 6) le habla de su confuso “estado de espíritu” y que:

En aquellos días [a los comienzos del año] tenía que ser la poesía lírica, necesariamente, el primer recurso a que acudiera, o por lo menos, el más agradable y el más inmediato, pero, como correspondía a mi situación y a toda mi evolución anterior, puramente idealista.

La “evolución anterior, puramente idealista” significa, sin duda, una referencia al cambio que se operaba en las concepciones de su primera formación, y “el nuevo rumbo” la asunción de la filosofía hegeliana como referente teórico; esta filosofía esperaba a Marx en Berlín con el gran movimiento que podemos apreciar según las referencias que anteceden, y por su impacto social lo hace entrar en contradicción y en enfermedad:

Al llegar a Berlín, rompí todas las relaciones que hasta entonces había cultivado y me dediqué con desgano a visitar lugares raros,

para la crítica de Hegel, Bs. As., 1974), p. 8.

⁷³Cornu I, 193.

tratando de hundirme en la ciencia y en el arte” (p. 6) [y escribiendo] un trabajo de cerca de trescientos pliegos (p. 4) [donde se manifestaba] de un modo perturbador, la misma contradicción entre la realidad y el deber ser característica del idealismo (p. 6). Como es natural, todas estas ocupaciones tan diversas mantenidas a lo largo del primer semestre, las muchas noches en vela, los muchos combates reñidos, la constante tensión interior y exterior hicieron que, al final, saliera de todo esto bastante maltrecho y que el médico aconsejara dejarlo todo: la naturaleza, el arte, el mundo y los amigos, para salir por vez primera de las puertas de esta ancha ciudad y descansar algún tiempo en Stralow (p. 10).

§42 Como respuesta a estos movimientos el joven Marx parece reconstituirse en el camino de su primera formación («Pero, claro está que la poesía no podía ser, para mí, más que un acompañamiento, pues tenía que estudiar jurisprudencia y sentía, ante todo, la necesidad de ocuparme de filosofía» (p. 6) e intenta mediar las aguas:

(...) Combiné ambas cosas (el derecho y la filosofía) leyendo en parte a Heineccius, Thibaut y las fuentes, sin el menor espíritu crítico, simplemente como un escolar, traduciendo, por ejemplo, al alemán los dos primeros libros de las *Pandectas* y tratando, al mismo tiempo, de construir una filosofía del derecho que abarcara todo el campo jurídico... (p. 6).

Sin embargo, el joven Marx no puede alcanzar esa solución y retorna a la crisis:

Al final del semestre, volví a dedicarme a la danza de las musas y a la música de los sátiros, y ya en este último cuaderno que os he enviado se ve el idealismo debatirse con un humorismo forzado (*Scorpion y Félix*)” (p. 9-10).

Augusto Cornu señala sobre esta carta algo que también rescato para el análisis. Desde 1837, a los diecinueve años, Marx desarrolla su capacidad de crítica y autocrítica; poder “que habrá de convertirse para él” en la regla a la cual se “someterá” constantemente para progresar en el pensamiento y en la acción”⁷⁴, como vemos en la frase que antecede, que a pesar de ser muy benévola en la autocrítica, muestra la capacidad moral de autoevaluación que acompañará por siempre a Marx, además de que la frase recién citada permite concluir sobre la gravedad de la crisis que vivía Marx. La editorial de Barcelona Tusquets ha publicado en español el texto que Marx refiere con el nombre de *Scorpion y Félix* y su lectura permite mostrar la capacidad de autocrítica de Marx, pero también el nivel de crisis que vivía; calificar de “humorismo forzado” el contenido de dicho cuaderno es ser muy benévolo, y más bien, si tiene humorismo, habría que pintarlo de negro⁷⁵.

⁷⁴Cornu I, 148.

⁷⁵La publicación de este cuadernito esta referida por la nota 7 de este capítulo. Véase como comentarios a este trabajo a Cornu I, 135 y 136, y a McLellan *Biografía*, p. 32.

Vemos pues que la crisis se recrudece y que la dialéctica desarrollada en la personalidad del joven Marx tiene que resolverse, y en verdad se solventa y no en favor de su primera formación:

En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada del águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real... (p. 5).

“Situación real” que ahora es concebida a la manera hegeliana como explícitamente dice en el siguiente párrafo:

Escribí un diálogo de unos veinticuatro pliegos titulado *Cleantes*, o del punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía. El arte y la ciencia, que hasta entonces habían marchado cada cual, por su lado, se hermanaban hasta cierto punto aquí y me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos, a la obra, que venía a ser un desarrollo dialéctico de la divinidad, tal como se manifiesta en cuanto concepto en si y en cuanto religión, naturaleza e historia. Terminaba yo por donde comenzaba el sistema hegeliano, y este trabajo... que todavía hoy no puedo imaginarme cómo... pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo (p. 10).

Los “brazos del enemigo” eran los de Hegel y esta conciencia de saberse entregado a lo que rechazaba lo vuelve a la crisis que creía superada y a enfermar.

Dice inmediatamente después de la última cita:

Pasé unos cuantos días sin acertar, de rabia, a conciliar mis pensamientos, corriendo como un loco por los parques que bañan las sucias aguas del Spree, esta agua «que lavan las almas y oscurecen el té», me lancé incluso a una partida de caza con el dueño de la casa en que me alojaba y, al volver a Berlín, loco de contento, recorría las calles de la ciudad y quería abrazar todos los balcones (sic) (p.10-11).

“Contento” que se resuelve con otro aparente retorno a los puntos de vista paternos y con una excesiva dedicación al estudio del derecho que lo regresa a la crisis y a la enfermedad “disgustado por la... de Jenny” y por sus “trabajos fallidos y malogrados”, además de estar “consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba” (p. 11).

Por esta misma carta sabemos cómo termina resolviéndose este movimiento y por la respuesta de su padre la magnitud del cambio: el joven Marx se enfrenta “al enemigo” cuya “grotesca melodía barroca no” le “agradaba” (p. 10) y lo lee de “cabo a rabo”⁷⁶, además de relacionarse directamente con los jóvenes hegelianos:

Durante mi enfermedad, estudié de cabo a rabo a Hegel y a la mayoría de sus discípulos. A través de algunos amigos con quienes

⁷⁶Sobre esta aseveración es conveniente recordar la afirmación de Mario dal Pra en *La dialéctica en Marx*, p. 26: “A fines de 1837 Marx debió leer el prefacio a la *Fenomenología* de Hegel”.

me reuní en Stralow, fui a dar a un club de doctores, entre ellos algunos profesores de la Universidad⁷⁷ y el más íntimo de mis amigos berlineses, el doctor Rutenberg... (p. 11).

§43 Esta entrada al hegelianismo se manifiesta de diversas maneras en la carta, siendo la más importante la que se concreta como una variación en su concepción lógica; comentando su trabajo de «cerca de trescientos pliegos» sobre el «derecho público» expresa:

Se manifestaba aquí, ante todo de un modo perturbador, la misma contradicción entre la realidad y el deber ser característica del idealismo y que sería la madre de la siguiente clasificación, desmañada y falsa. Ante todo, venía algo que yo, muy benévola-mente, llamaba la metafísica del derecho, es decir, principios, reflexiones, definiciones de conceptos, al margen de todo derecho real y de toda forma real del derecho, como vemos en Fichte, sólo que en mí de un modo más moderno y, más carente de contenido. En mi estudio, todo adoptaba la forma acientífica del dogmatismo matemático, en que el espíritu ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desple-

⁷⁷A no dudarlo uno de estos profesores era Bruno Bauer; aún se encontraba en Berlín y todavía no había sido removido de su cargo en la Universidad cosa que ocurrirá en octubre de 1839 cuando se recrudezca la represión contra los jóvenes hegelianos. Véase a Cornu I, 213 y McLellan *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 40.

garse *ella misma* como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad. El triángulo deja al matemático que lo construya y lo demuestre como una mera representación dentro del espacio, sin llegar a desarrollarse bajo otras formas, pues para que adquiriera otras posiciones hay que relacionarlo con otras cosas, y entonces vemos cómo esto da distintos resultados como relación a lo ya expuesto y asume diferentes relaciones y verdades. Pero, en la expresión concreta de un mundo de pensamientos vivos como son el derecho, el Estado, la naturaleza, toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar atentamente al objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad (p. 6-7).

La filiación hegeliana de esta argumentación es notoria, pero para destacarla consideraremos otro comentario sobre el mismo trabajo:

El nexo de unión entre la forma y el contenido es, propiamente, el concepto. Por eso, en un desarrollo filosófico del derecho, lo uno tiene que brotar de lo otro: más aún, la forma no puede ser más que el desarrollo del contenido (p. 7).

O su declaración que comenta el final del trabajo:

Al final del derecho material privado, me di cuenta de lo falso que era todo esto, un esquema fundamental que se asemejaba al de Kant, pero que en su desarrollo difería totalmente de él, y de nuevo me hice cargo de que sin la filosofía no era posible penetrar en los problemas... (p. 9).

Las citas anteriores permiten apreciar el proceso que acontece en la racionalidad de Marx en Berlín; sin embargo, el cambio era desigual en su práctica y su sensibilidad. Sigue involucrado afectivamente con su padre y con Jenny⁷⁸ y pragmáticamente continúa con su ideología pequeño burguesa, concreta en la idea de profesionalización que prosigue realizando en el estudio universitario y la búsqueda de oportunidades de publicar:

Si acaso no te he explicado claramente lo que he hecho en este último semestre ni he entrado en todos los detalles te ruego, querido padre, que me perdones, achacándolo a mi ansia de hablar del presente.

El señor von Chamisso me ha enviado una nota perfectamente trivial en que me comunica que «lamenta que el *Almanaque*⁷⁹ no pueda publicar mis colaboraciones, pues hace mucho que está impreso». Casi me lo

⁷⁸Recuérdese la nota 36 de este capítulo que reseña el nexo afectivo que unió a Marx con su padre y con Jenny.

⁷⁹La explicación al respecto la encontramos en la nota 11 de los *Escritos de Juventud*: “*Deutscher Musemalmanach für das Jahr-1838*” (*Almanaque alemán de las musas para el año 1838*) editado en Berlín por Chamisso y Gaudy”.

he comido de rabia. El librero Wigand ha enviado mi plan⁸⁰ al doctor Schmidt, editor de la casa Wunder... Te adjunto su carta; la persona en cuestión aún no ha contestado. Sin embargo, no renuncio del todo a este plan, sobre todo teniendo en cuenta que todas las celebridades estéticas de la escuela hegeliana, por mediación del docente (Bruno) Bauer, muy destacado entre ellas, y mi coadjutor, el doctor Rutenberg, han prometido cooperar (p. 11-12).

La entrada al mundo de la pequeña burguesía intelectual residente en Berlín y su ansia de publicar se hacen evidentes, como también podemos observar la inercia de clase en la búsqueda del aseguramiento profesional⁸¹:

Por lo que se refiere, querido padre, a la carrera en ciencias camerales (administrativas⁸²), he conocido hace poco a un asesor

⁸⁰Recuérdese la carta del 16 de septiembre de 1837, que nos permite precisar que este plan se refería a una publicación que proyectaba Marx sobre la crítica teatral (*Correspondance* p. 23).

⁸¹El autor inglés Eugène Kamenka también ha tratado el tema de la ética marxista, y en esta perspectiva señala desde las primeras líneas de su libro que intenta demostrar “que Karl Marx llegó al comunismo en busca de la libertad y no de la seguridad”; esta idea de Kamenka es la que subtiende esta nota: la ética burguesa en general, y la pequeña burguesa en particular, tienden irremisiblemente al aseguramiento de sus condiciones de sobrevivencia; los burgueses como una compulsión de cuidado para su propiedad, y los pequeño burgueses como una protección de su trabajo asalariado.

⁸²Esta frase cobra sentido como respuesta a la propuesta que

llamado Schmidthänner, quien me ha aconsejado que me pase a ella después de aprobar el tercer examen en ciencias jurídicas, lo que me agradaría más, puesto que realmente prefiero la jurisprudencia a la administración. Este señor me ha dicho que él mismo y muchos otros procedentes del tribunal territorial superior de Münster, en Wesphalia, han logrado llegar a asesor en tres años... y si, más tarde, se logra ser ascendido de asesor a doctor, es mucho más fácil la posibilidad de pasar en seguida a profesor extraordinario, como logró, por ejemplo, H. Gärtner, en Bonn, que ha escrito una obra bastante mediocre (p. 12).

§44 Teniendo presente el contexto que antecede es importante reflexionar sobre cómo, reproduciendo en nuestro pensamiento los lineamientos de la ideología capitalista, muchas veces tendemos a concebir al joven Marx como a un *marxista* (o quizá como a un *marxiano*), o por reacción, caemos en el extremo opuesto; cuando en verdad en estos años de transición es tan solo un pequeño burgués, más burgués que pequeño, y consecuentemente un ser cruzado por las crisis intelectuales, morales y sentimentales (“cuando os dejé, se había abierto para mí un mundo nuevo, el mundo del amor, que era, en sus comienzos, un mundo embriagado de nostalgias y un amor sin esperanza” —p. 5) propias de la praxis burguesa, que real y simbólicamente se desplaza en

su padre le hacía en la carta del 16 de septiembre. Véase el párrafo presentado en el § 33 de este libro.

la contradicción. Por estos años ésta era la subjetividad que portaba el joven Marx y necesariamente se desplegaba con un sentimiento de rabia y de envidia, cuando la realidad burguesa —especificada esta vez en von Chamisso y Gaudy, los editores del *Almanaque*—, le impiden publicar sus poemas o cuando califica de “mediocre” al libro de Gärtner que se encontraba triunfando en la universidad de Bonn.

Podemos sacar como conclusión de estas reflexiones que la praxis del joven Marx en su primer año de estancia en Berlín cambia en su aspecto racional siguiendo “la misma evolución de la filosofía germánica clásica, desde Kant a Fichte pasando por Schelling hasta Hegel”⁸³, pero que su sensibilidad y su práctica no sufren variaciones tan radicales, sino que más bien conservan y amplifican su carácter. Hemos documentado el afecto que sintió por su padre y por Jenny⁸⁴, y de la misma manera podemos apreciar su práctica personal. Su incorporación al *Club de los Doctores* no lo acerca prácticamente a la comprensión del proceso social que vivía la clase popular europea, sino que por el contrario lo liga con los jóvenes hegelianos de Berlín que por su práctica de clase estaban lejos de defender los intereses de clase de los obreros, campesinos, desempleados y pueblo en general, y más bien defendían los de la naciente burguesía alemana.

§45 La praxis de clase de los burgueses comenzaba a producir una interpretación intelectual

⁸³Este es el punto de vista de McLellan (*Biografía* p. 40) donde correctamente describe la evolución intelectual del joven Marx.

⁸⁴Véase la cita 36 de este capítulo.

del mundo fundada en su infraestructura, y en ella destacaba la argumentación contra el régimen medieval. Alemania se encontraba bajo la égida política de la Restauración como toda la Europa continental, y esta condición social no ofrecía espacios para la actividad política de los burgueses, por lo cual tenían que recurrir a las argumentaciones intelectuales, morales y literarias de los pequeño burgueses que frente a ellos fungían como *intelectuales orgánicos*.

La llegada del joven Marx a Berlín se efectúa en la situación social que convoco; las relaciones sociales de producción de los burgueses avanzaban lentamente⁸⁵; la política germana estaba centrada en el restaurado poder de la aristocracia concreto, en el caso alemán, en el gobierno monárquico de Federico Guillermo III, y la producción intelectual del momento se daba en los límites del pensamiento hegeliano, que por la correlación de fuerzas sociales comenzaba a perder su unidad, para dividirse en las interpretaciones de los *viejos*, los *jóvenes*, y los *medianos* hegelianos.

Toda esta estructura social tenía que catalizarse en un individuo como el joven Marx, que exhibía un importante poder de síntesis intelectual y además estaba deseoso de insertarse en los acontecimientos del momento, como en efecto lo hace, con las consecuencias anotadas y la respuesta paterna, que es verdaderamente un serio llamado de atención.

⁸⁵Véase la descripción que hace Cornu I, 109 y 110.

Luego de recordarle sus deberes familiares⁸⁶, sociales⁸⁷ y de novio⁸⁸, Heinrich Marx le dice:

(...) En despecho a la resolución que he tomado, toda vez que me toca profundamente, el sentimiento de hacerte un mal casi me aplasta y he aquí que mi flaqueza me prende de nuevo, pero para mí ayuda —tómalo literalmente — tomo las píldoras [pilules] que me han prescrito, las ingiero todas, porque debo estar por una vez duro y decir totalmente mis quejas. No quiero enternecerme, pues sé muy bien lo indulgente que soy, me sé poco protegido contra las quejas y me puedo convertir en tu cómplice. Quiero y debo decirte que has causado a tus padres una gran pena, y que tu lugar lo has regalado nada más que al deleite (p. 43).

⁸⁶Dice la carta (*Correspondance* p. 40): “...Voy a dejar que tomen libre curso mis acusaciones bajo la forma de aforismos... Cuando se respeta al padre y a la madre (esto como un ideal) se ha de pensar de buena manera según creo”.

⁸⁷Igual, p.41: “Sé bien que debo responder en el estilo más noble: que estos dones [los que la naturaleza le daba a C. Marx] deben ser utilizados para el perfeccionamiento de uno... pero ¿cómo? Uno es a la vez ser humano, espíritu, y miembro de la sociedad, ciudadano...”.

⁸⁸Igual, p. 41-42: “Sí, debes de tener en cuenta que has adquirido una responsabilidad quizá muy grande para tus jóvenes años, pero sagrada por otra parte, y uno se debe sacrificar en bien de una jovencita que hace un gran sacrificio, considerando sus grandes méritos y su *situación social*... (Subrayado de L. E. P. R.).

El contexto general de esta comunicación de Heinrich Marx es mucho más significativo que los breves párrafos citados (la carta ocupa siete páginas impresas), pero éstos sirven para darnos una idea de la respuesta paterna a la carta de Carlos Marx del 10 de noviembre de 1837, réplica que para el análisis expresa convenientemente las variaciones que expongo de la personalidad de Marx y que válidamente le hace decir a Cornu:

La “muerte prematura (de H. Marx de 56 años) evitó tal vez un conflicto trágico entre el padre y el hijo. Esta prueba que habría sido dolorosa para ambos, dado el profundo afecto que se tenían, les fue evitada, y Carlos pudo conservar un recuerdo cariñoso de su padre”⁸⁹.

DE 1837 A 1841: LA TITULACIÓN COMO FILÓSOFO

§46 En el apartado anterior hemos estudiado la inserción de Marx en la praxis de la capital prusiana al inicio de su arribo y aquí hemos de continuar con este estudio para exponer cómo Marx se involucra profundamente en ella y la llega a comprender por los recursos teóricos que simultáneamente va adquiriendo.

Esta inserción en la praxis alemana del final de los años treinta del siglo XIX se efectúa cotidiana, sensible y simbólicamente; para testimoniar este proceso presentamos las condiciones personales e históricas que la condicionaron enseñando de

⁸⁹Cornu I, 155.

las primeras, el final de la correspondencia de Marx con su padre, y enseguida su continuación con la carta que su madre le envía el 24 de mayo de 1840, donde le recrimina “su demora para arribar a una situación lucrativa”, y que se “está convirtiendo en un extraño para los suyos”⁹⁰. Esta frase de Henriette Presburk nos coloca nuevamente en la línea investigativa elegida: la madre le reclama al hijo “que se está convirtiendo en un extraño para los suyos” sin poder concebir que la separación práctica que su hijo realiza de ellos, dada su estancia en Berlín, también lo separa sentimental y racionalmente de los valores de su praxis original al involucrarlo en la acción alemana de la época y en el sentimiento y la racionalidad de los intelectuales alemanes del momento post-hegeliano.

Marx llega a Berlín el 22 de octubre de 1836 y ese mismo día se inscribe en la Universidad para iniciar su tercer semestre universitario. La inserción que destaco me permite caracterizar el proceso acaecido exponiendo su importancia histórica y epistemológica; recuperando la aportación de Marx como persona y su significado como joven hegeliano en la superación social de los restos de la Edad Media. En efecto, ya para este año, 1836-1837, la fuerza de producción intelectual de la burguesía alemana en ascenso —los jóvenes hegelianos— ha generado los lineamientos de la nueva praxis que Marx aprehende e introyecta al hacer suya la racionalidad, la afectividad y la práctica de esos jóvenes. Así, Marx al mismo tiempo que la desenvuelve la desarrolla,

⁹⁰Véase la referencia de esta carta en Cornu I, 283.

simultáneamente al crecimiento europeo de las relaciones de producción burguesas que, si bien no contaban en Alemania con el poder político, alcanzaban ya las condiciones históricas suficientes como para inferir la transformación revolucionaria del modo de producción feudal y consecuentemente, determinar el acaecer prusiano.

Es así como el conjunto de las acciones burguesas a escala Europea condiciona la estructura de la nueva praxis y determina la práctica de los jóvenes hegelianos, Marx incluido; y es por esta razón histórica que el proceso significativo de estos intelectuales expresa en general y en particular, el desarrollo real que menciono, al mismo tiempo que permite estudiar el desplazamiento sutil que sufren los restos de los valores medievales, como consecuencia de la instauración histórica de los significados capitalistas.

Es en estas intersecciones sociales que se concreta la praxis marxiana en los años de su estancia en Berlín y es por la comprensión de la concreción histórica que la determina que podremos entender las dos obras que han subsistido de su período berlinés, los *Cuadernos preparatorios a la Tesis doctoral* y la *Tesis misma*⁹¹.

⁹¹Estas obras de Marx tienen la bien documentada traducción del doctor Wenceslao Roces que se encuentra en los *Escritos de Juventud*; véanse para los *Cuadernos preparatorios* las ps. 71-143, y para la *Tesis* las 15-70. Como el estudio que realiza Marx en los años de 1838 a 1841 versa sobre la filosofía post-aristotélica y se concreta en estas obras, consideraré de manera conjunta estos trabajos en cuyo análisis me he servido de la bibliografía siguiente: para los *Cuadernos preparatorios a la Tesis doctoral*: 1. Cornu I, ps: 240, 245, 247, 249, 250, 251, 252,

Marx pasa cinco años de su juventud en la capital prusiana y de este período conservamos la carta a su padre, el cuadernito titulado *Escorpión y Félix*, sus poemas juveniles; las referencias a su práctica personal, además de su obra acerca de la filosofía post-aristotélica⁹², las que por su impor-

253, 254, y de la 255 a la 261; 2. Rubel *Ensayo...* ps: 28 y 29; 3. McLellan, *Biografía*, ps: 45 y 46; 4. Mario Rossi, *ob. cit.* T. II, ps: 40 a la 79, el apartado 3 del capítulo primero “Los trabajos preparatorios...”; 5. Mario dal Pra, *ob. cit.*, ps. 48 a la 56; 6. J. M. Bermudo, *ob. cit.*, ps: 39 y 40; 7. Puede también consultarse la nota 35 de los *Escritos de Juventud*, donde se hace una sinopsis de esta obra, y 8 El librito de Fracine Markovits, *Marx en el jardín de Epicuro*, Ed. Mandrágora, Barcelona, 1975.

La bibliografía de apoyo de la Tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía Demócritea y Epicúrea de la naturaleza*, es la siguiente: 1. Cornu I, ps: 261 a la 286; 2. Rubel, *Ensayo...* p. 28; 3. McLellan, 3. 1. *Biografía*, ps: 45, 46, 47, 48, 49 y 50, 3. 2. En *Marx y los jóvenes hegelianos*, ps. 21 y las que siguen de la 84, el apartado “Influencia de Bauer sobre la Tesis de Marx”; 4. M. Rossi, *ob. cit.* T. II, ps: 27 a la 40, y la p. 73; 5. Mario dal Pra, *ob. cit.* ps: 30 a la 47; 6. J. M. Bermudo, *ob. cit.* ps: 28, 29 y 39, comienzo del apartado sobre la Tesis doctoral; 7. Angelo Altieri Megale, “Reflexiones acerca de la Tesis doctoral de Marx”, en *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, U.A.P.- Instituto de Ciencias (Biblioteca Francisco Javier Clavijero # 13-serie mayor), Puebla, 1980, ps: 15-44.

⁹²Las referencias a la carta a su padre y al texto de *Escorpión y Félix* ya han sido aportadas en el apartado anterior, restando solamente por especificar las de sus poemas juveniles, y los testimonios de su práctica personal. Los poemas juveniles (los escritos para Jenny von Westphalen en 1837 y los publicados en el *Athenaum* en 1841), carecen de presentación española, y de importancia directa para este trabajo sobre el pensamiento ético del joven Marx. Las referencias a su práctica personal destacan su participación en las actividades recreativas de los jóvenes hegelianos (el teatro y el salón de Bettina von Arnim —Cornu, I, 149), sus estudios de lógica con Gebler; de derecho

tancia destacan para nuestro estudio.

§47 En efecto, Marx comienza a estudiar la filosofía post-aristotélica en el invierno de 1838-1839⁹³ y se mantiene ocupado en el tema hasta los inicios de 1841, cuando concluyendo su *Tesis* se titula como filósofo en la Universidad de Jena⁹⁴ y deja para la historia el testimonio de su inserción en la simbolicidad de los intelectuales orgánicos de la burguesía alemana de la época —los jóvenes hegelianos—, que como intelectuales al servicio de la clase social

prusiano con E. Gans, de geografía general con Karl Ritter; de derecho de sucesión con Rudorff —discípulo de Karl von Savigny—; de “Isaías” de Bruno Bauer; y de literatura sobre Eurípides, de Gepper (Cornu I, 183-184). Podemos precisar también la intensa correspondencia con Bruno Bauer* y por ella, su preparación en julio de 1840 de un curso para la Universidad de Bonn sobre G. Hermes (1775-1831) (Véase al respecto a: 1. Cornu I, 244; 2. Rubel, *Ensayo...* p. 33, n. 39; 3. McLellan, 3. 1. *Biografía*, p. 51 y 3. 2. *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 85).

*Correspondencia de Carlos Marx con Bruno Bauer (1839-1841)

1	11 de diciembre de 1839	Cornu I, 214 y 239, n. 81
2	Comienzos de 1840	Cornu I, 214.
3	1 de marzo de 1840	Cornu I, 214, n. 43; Rubel <i>Ensayo...</i> p. 29; McLellan, <i>Biografía</i> , p. 46.
4	5 de abril de 1840	Cornu I, 214, n. 43; Rubel, <i>Ensayo...</i> p. 29.
5	6 de abril de 1841	Cornu I, 284; Rubel, <i>Ensayo...</i> ps. 29-30, n. 45.

⁹³Véase los *Escritos de Juventud*, p. 711, nota 35.

⁹⁴Igual, p. 704, donde se especifica que la *Tesis* fue presentada el 6 de abril y aceptada el 15.

entonces emergente atacaban los restos aún subsistentes de la supraestructura feudal.

El mundo medieval se mantenía para esta época en términos culturales y políticos, y de hecho constituía una traba para el desarrollo de las fuerzas de producción burguesas que necesitaban superar sus ataduras, para instaurar unas nuevas relaciones de producción. Si sus fuerzas productivas habían avanzado en el mapa europeo al punto de totalidad orgánica que ya hemos reseñado⁹⁵, sus relaciones de producción aún no se habían consolidado en Alemania al punto de fusión necesario para su explosión significativa y en consecuencia la circunstancia histórica veía un enfrentamiento social —de clases—, entre los aristócratas que resistían desde los valores de la Edad Media, y el poder político emergente de los burgueses que iban tras el dominio del Estado prusiano.

Esta conjunción contradictoria de intereses de clase en la Alemania del final de los años treinta del siglo XIX, que en el ámbito europeo veía la finalización de la Revolución Industrial⁹⁶, produce en términos intelectuales una expresión conceptual que se percibe nítidamente en la obra de Hegel, de los jóvenes hegelianos, y específicamente en la palabra marxiana que comenzamos a analizar.

§48 Y es que estos intelectuales estaban históricamente situados en la intersección de dos mundos enfrentados, y en la presencia de otro emergen-

⁹⁵Véase el apartado 3. 1. de este primer capítulo.

⁹⁶Utilizo este dato teniendo en cuenta el autorizado criterio de Riazanof: *Marx-Engels*, Ed. Claridad (Colección Claridad – Manuales de Cultura Marxista), Bs. As., s/f, p. 8.

te, el valor del modo de producción comunista que daba sus primeros pasos autónomos e independientes. Si Hegel, el joven Marx, y en general los jóvenes hegelianos estaban como pensadores, en el centro del enfrentamiento histórico entre la aristocracia y la burguesía, otros intelectuales empezaban a ser orgánicos para la clase popular⁹⁷, y enseñaban con su práctica y su teoría, los balbuceos iniciales del ser proletario, del ser con conciencia del valor de su trabajo, de su fuerza viva de realización.

Y es cierto: Hegel había escrito su obra como luterano practicante y como partícipe de la gloria del Estado prusiano, que conjugaba, según él, la razón y la historia, y por ello estaba imposibilitado por sus compromisos de clase para pensar como un aristócrata o como un burgués, y mucho menos como un

⁹⁷Pienso en los intelectuales que con su obra y palabra comenzaban a servir los intereses de los trabajadores manuales, es decir, del conjunto de personas de una formación social que se ocupan(ban) como obreros, empleados, artesanos, subempleados (incluidas las “amas de casa”), y proletarios, en otras palabras, obreros con conciencia de clase. De los intelectuales que menciono de esta clase pueden rescatarse distintos nombres, incluidos los de los socialistas utópicos, pero es de mi interés actual el mencionar la figura de Flora Tristan, que para los años en que Marx era aún un escolar, ya se encontraba en Londres visitando a los cartistas (1831), o viajando a América Latina para ejercer sus ideas libertarias, “conocer el mundo”, y reclamar sus derechos familiares; además de estar publicando —en 1834— “La necesidad de recibir bien a las mujeres extranjeras”, o en 1837 *Las peregrinaciones de una paria*. Consúltese sobre la vida y la obra de Flora Tristan la publicación que la Editorial francesa François Maspero (Collection la Découverte # 19-20) ha hecho en dos tomos de *Le tour de France-Etat actuel de la classe ouvrière sous l’aspect moral, intellectuel et matériel*.

proletario; pero aun así, su gigantesca capacidad abstractiva y analítica había construido una interpretación de la historia, y de su época, tan extensa, tan total, que su influjo intelectual estaba lejos de decrecer al momento en que Marx arriba a Berlín.

El joven Marx llega a un Berlín *hegelianizado*, portando en sus condiciones personales las determinaciones de su primera formación, y por un mecanismo propio de la praxis, condiciona su producción, y la torna imitativa o reiterativa de la que socialmente le es transmitida por la práctica que desarrollan los hegelianos. De esta manera se vuelve discípulo de Hegel, en la perspectiva que sobre su pensamiento desenvuelven los jóvenes hegelianos, y produce como ellos.

Por haber sido Hegel el iniciador del movimiento, su obra se sitúa en la difícil definición de los precursores, y por ende en *cabeza de puente* del desembarco en la Normandía feudal. Esta condición genética de su obra lo hace proclive a todo género de utilizaciones, y como apreciamos por la reflexión sobre este momento, ésta se concreta en las tres líneas de los hegelianos —los viejos, los medianos, y los jóvenes—. De éstos, los radicales eran los jóvenes y en ellos se manifestaba un desenvolvimiento de las tesis hegelianas acorde con su trabajo social de intelectuales orgánicos de la burguesía, y por tanto, radicalizadores de un pensamiento que como el de Hegel, había pretendido conjugar los intereses de clase de la aristocracia y la burguesía⁹⁸.

⁹⁸Es al menos esto lo que se infiere de una lectura de los párrafos de la sección tercera de la *Filosofía del derecho* de Hegel dedicados al Estado. Véase en la edición de Juan Pablos la pá-

Esta radicalización del pensamiento de Hegel no significaba un desarrollo ortodoxo de su argumento y sí, mucho mejor, la utilización de algunas partes de su sistema filosófico para desenvolver las que imponía el interés de clase de la burguesa.

No es que la organicidad de estos intelectuales estuviera determinada por un salario económico o moral pagado directamente por los burgueses; no; la articulación se daba desde su mismo origen de clase pequeño burgués⁹⁹, que los había dotado del sentido general del ser burgués, es decir, con la significación del cambio, del ahorro, de la transformación, de la producción ilimitada, que económicamente se expresaba como comercio, industria y especulación e intelectualmente como libertad, protestantismo, contingencia e ilustración, entendida ésta como ciencia y razón.

Estos trabajadores que Marx conoce a su arribo a Berlín desarrollaban la práctica del sector de clase que fungía como fuerza de trabajo intelectual de la burguesía y por ende, sus productos conceptuales expresaban los valores que cotidianamente generaban los comerciantes, industriales y banqueros de su entorno.

§49 Si este era el sentido teórico general del desarrollo intelectual que lograban los jóvenes he-

gina 210 y siguientes.

⁹⁹Como ejemplo de esta argumentación podríamos recordar que el padre de Feuerbach, Johann Paul Anselm von Feuerbach era un prestigioso abogado; o que el de los Bauer habla sido un pequeño industrial de la porcelana (McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 62); o que el de F. Engels poseía una pequeña fábrica en Manchester...

gelianos, no era precisamente el de Hegel que en su carácter de precursor del movimiento dialéctico moderno, había sentado las bases para una argumentación que no todos los jóvenes hegelianos seguían, como dice Marx en su estudio de la filosofía post-hegeliana:

(...) En cuanto que la filosofía se encierra dentro de un mundo acabado y total, tenemos que la determinabilidad de esta totalidad se haya condicionada por su desarrollo en general, del mismo modo que es la condición de la forma que asume al trocarse en un comportamiento práctico hacia la realidad, y de este modo, la totalidad del mundo en general se dirime en sí mismo, y además, este desdoblamiento se lleva hasta su punto extremo, pues la existencia espiritual se ha liberado, se ha enriquecido hasta la generalidad... Las arpas corrientes vibran bajo cualquier mano; el arpa de Eolo sólo vibra cuando sopla en ella la tempestad.

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 afirmar, con algunos de nuestros hegelianos desorientados que la *mediocridad* es la manifestación normal del espíritu absoluto; pero una mediocridad que se hace pasar por la manifes-

tación normal del espíritu absoluto ha caído ya en lo desmedido, en una pretensión desmesurada...

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 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.

El meollo de la desgracia está en que, es esas épocas, la Monas [sic] espiritual, saciada en sí y plasmada idealmente en sí misma hacia todos los lados, ya no puede reconocer ninguna realidad creada sin ayuda de ella. La dicha dentro de esta desgracia es, por tanto, la forma subjetiva, la modalidad, en que la filosofía se comporta como conciencia subjetiva, hacia la realidad...

El otro lado, el más importante para el historiador de la filosofía, es que este trueque de unos filósofos en otros, su transustanciación en carne y sangre difiere según la determinabilidad de una filosofía en sí total y concreta presente como una marca de nacimiento. Lo cual es, al mismo tiempo, una réplica para quienes creen que, porque Hegel considera justa, es decir, necesaria la

condena a Sócrates y porque Giordano Bruno tuviera que expiar el fuego de su espíritu con el fuego humoso de la hoguera, se puede deducir de aquí, con unilateralidad abstracta, que la filosofía hegeliana, por ejemplo, se condena a sí misma...”¹⁰⁰.

0 como dice Henri Lefebvre, que en nuestro concepto rescata el sentido general, que le atribuyo al movimiento hegeliano:

Debemos comprender al hegelianismo como una expresión del desenvolvimiento revolucionario de las consecuencias sociales del Siglo XVIII, así como de los comienzos del Siglo XIX. La contradicción hegeliana coloca en el plano filosófico las contradicciones históricas, prácticas, que brotan en Europa en la crisis decisiva del sistema feudal y su sustitución por la sociedad burguesa con sus instituciones...¹⁰¹.

En efecto, tanto en los *Cuadernos preparatorios* a la tesis doctoral como en la *Tesis* misma, Marx investiga la relación existente entre la filosofía post-aristotélica y la post-hegeliana por el carácter de interés general que la analogía reportaba para la compren-

¹⁰⁰Véase la selección que ofrezco del aserto de Marx sobre la filosofía post-hegeliana en los *Escritos de Juventud* p. 131-132, y como contexto interpretativo de este texto la bibliografía que aparece en la nota 108 de este capítulo.

¹⁰¹La frase de Henri Lefebvre puede consultarse en su libro *La pensée de Karl Marx*, Ed. Bordas (Collection Pour connaître), Paris, 1965, p. 107.

sión de su momento histórico y la influencia específica que sobre él ejercían Bruno Bauer y Karl Köppen.

Bruno Bauer nos brinda el testimonio para saber que aún en marzo de 1840 Marx trabajaba sobre su *Tesis* sin redactarla y en consecuencia en posibilidad de ser influido por él, que era el joven hegeliano más prestigioso en esa comunidad intelectual¹⁰², y Marx mismo escribe en marzo de 1841 que:

En cuanto a sus relaciones [de “la verdadera historia de la filosofía griega”] con la vida griega, encontramos una sugestión bastante profunda en la obra de mi amigo Köppen (sic) titulada *Federico el grande y sus detractores*¹⁰³.

Es pues básico desde esta concepción precisar las influencias intelectuales que en estos años condicionan el pensamiento de Marx para comprender el significado que tiene en su formación el contacto con los jóvenes hegelianos, como desea Göran Therborn en su ensayo citado, y como es indispensable para entender el trabajo realizado en los *Cuadernos preparatorios* y en la *Tesis*.

Marx construye toda la argumentación de

¹⁰²Consúltese sobre la información que brinda la correspondencia entre Bruno Bauer y Carlos Marx, la carta del 1 de marzo de 1840 (Cornu I, 214, n. 43 y p. 284; Rubel, *Ensayo...*, p. 29; McLellan, *Biografía*, p. 46) y sobre Bruno Bauer, el capítulo que McLellan le dedica en su libro *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 62 ss.

¹⁰³Véase *Escritos de Juventud*, p. 17. Este librito de Köppen había sido publicado en junio de 1840. Cfr. de igual manera a Rubel *Ensayo...* p. 28, n. 37.

este período influido por el sentido histórico general que cruza el medio intelectual de los jóvenes hegelianos, es decir, el sentido libertario de la praxis original de la burguesía alemana, pero también, por las subsistencias intelectuales de su primera formación, con sus implicaciones consecuentes en la búsqueda de los valores humanos, de la vida, que para estos momentos, aún conserva la indefinición conceptual que surge de la indiferenciación de la sociedad en clases. Pero, así y todo, él busca entender la realidad en los términos de la vida¹⁰⁴, y comprende la filosofía como una condición intelectual que le permite a él y al “espíritu autoconsciente” arribar a la libertad. Si esta afirmación se encuentra alejada de la realidad sería imposible entender cómo y por qué elige Marx estudiar a la filosofía post-aristotélica como analogía con la post-hegeliana.

§50 Por esto se torna indispensable referir el comentario de David McLellan sobre este periodo, en concreto su argumentación en el apartado «La influencia de Bauer en la *Tesis* de Marx» de su libro *Marx y los jóvenes hegelianos*. En la página 86 de la edición española de este trabajo McLellan afirma que “parecen haber pocas dudas de que el tema de la tesis de Marx... le fue inspirado por Bauer”, para aseverar en seguida que la referencia que en el “Prólogo” de la *Tesis* hace de Köppen (recién citada) no

¹⁰⁴Además de la frase anterior sobre Köppen y la “vida griega”, pueden consultarse sobre el concepto de vida en la palabra de Marx en estos años que ahora consideramos, las páginas siguientes de los *Escritos de Juventud*: 20, 48 y 49 para la *Tesis doctoral*, y de los *Cuadernos Preparatorios* las ps 75, 88, 90, 91, 98, 102, 105-106 (especialmente), 107, 108, 137.

indica que este haya influido en Marx, pues “el libro de Köppen se había publicado en 1840, cuando la Tesis debía estar ya bastante avanzada”.

Esta aseveración que parece micro analítica y por tanto innecesaria, cobra sentido cuando rescata la importancia de los *Cuadernos preparatorios* y de la *Tesis* en la formación del pensamiento de Marx, específicamente su deuda con la argumentación lógica de Hegel y con el sentido filosófico de los jóvenes hegelianos, que *lanza en ristre* combatían contra realidades que estaban lejos de ser molinos de viento pues se apoyaban en las bayonetas del ejército imperial prusiano y en las condiciones políticas y militares de la Santa Alianza.

En efecto, a despecho de lo que argumenta McLellan, Marx sí estaba influido por Köppen, pero también por Bruno Bauer y el joven conde polaco Augusto von Cieszkowski. De Bruno Bauer seguramente había captado la macro utilización que hacía del concepto hegeliano de autoconciencia¹⁰⁵; de Karl Köppen el sentido de “la sugestión bastante profunda” que Marx encontraba en el librito sobre *Federico el Grande* y de von Cieszkowski su argumentación

¹⁰⁵Esta es la tesis de McLellan, argumento que sostiene en su *Biografía* (p. 49) y en *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 73. Pueden consultarse también sobre esta temática a M. Rossi, *ob. cit.* ps. 33 y 39; y a M. dal Pra, *ob. cit.* ps: 34, 45, 46 y 47. Las referencias a la autoconciencia en la *Tesis doctoral*, sus *Anotaciones y Fragmentos*, aparecen un total de 31 veces (en las ps: 18, 21, 24, 29, 35, 45, 47, 50, 52, 53, 61 y 70) y sirve para clarificar las referencias que los tratadistas hacen del tema, para afirmar tanto la utilización hegeliana como baueriana del término, en una ambivalencia propia del análisis crítico que Marx por entonces efectuaba.

sobre la “energía práctica”, que incluso denomina con el término de *praxis*, que este joven polaco había introducido en la comunidad hegeliana¹⁰⁶. Pero sean las influencias joven hegelianas que sean, el caso es que el joven Marx permanece intelectualmente como un hegeliano *ortodoxo*, es decir, como un pensador de la línea dialéctica que Hegel había inaugurado.

Si esto fuera erróneo sería imposible encontrar en estas obras juveniles de Marx el entrecruzamiento del pensamiento de Hegel y de los jóvenes hegelianos, pero también una crítica doble: a Hegel y a sus jóvenes seguidores.

McLellan afirma que “no hay evidencia alguna” de que Marx estudiara a la filosofía post aristotélica como una analogía reportada por Köppen sobre el momento post-hegeliano, agregando que “seguramente Marx no lo dijo nunca”¹⁰⁷, e ignorando que la referencia que hace en la página 87 al comienzo del sexto *Cuaderno preparatorio* y a Temístocles con su propuesta a los atenienses¹⁰⁸, es justamente una de las grandes referencias del joven Marx a dicha analogía.

¹⁰⁶Puede consultarse sobre esta afirmación y en general sobre Augusto von Cieszkowski a: 1. Cornu I, ps: 195 a la 199, y 211, 218, 219, 221, 223 y 395; 2. en Rubel “Introduction” a la *Œuvre économique de Marx*, ed. cit. p. XLVII; 3. en McLellan: 3.1. *Biografía...* p. 53; 3. 2. *Marx y los jóvenes hegelianos*, ps: 19, 21, comienzo del apartado “Transición del pensamiento a acción”, 84 y 85; 4. J. M. Bermudo, *ob. cit.* ps: 30, 31, 34, 42, 51 (“La influencia de Cieszkowski en Marx debe ser estudiada más minuciosamente”), y 52 a la 61.

¹⁰⁷McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 86.

¹⁰⁸Véase en los *Escritos de Juventud*, la p. 131.

La importancia de esta consideración detallada se comprende cuando recordamos que el comienzo del sexto cuaderno de los trabajos preparatorios a la *Tesis* doctoral presenta una de las referencias principales de Marx a la analogía que efectúa entre las filosofías post-aristotélica y post-hegeliana en la conceptualización de su crítica doble a Hegel y a los jóvenes hegelianos. Desde mi modo de concebir, estos trabajos juveniles de Marx desarrollan las categorías dialécticas hegelianas a un nivel de intelección *muy hegeliano*¹⁰⁹, y en consecuencia le permite comprender desde el mismo pensamiento de Hegel la superación que debe recibir una filosofía total como la hegeliana, análoga a la superación que recibe la aristotélica por Epicuro:

Dice McLellan: “Se ha dicho (sic, y no específica dónde, pero seguramente se refiere a Cornu) que Marx eligió aquel tema [de la *Tesis*], porque él se encontraba en la misma posición frente a la filosofía total de Hegel, que los pensadores griegos respecto a la filosofía total de Aristóteles. Pero no

¹⁰⁹La terminología hegeliana es recurrente en estas obras, y en el seguimiento específico que he hecho de ella he precisado que conceptos como totalidad, contradicción, enajenación (y objetivación), autoconciencia, poseen un alto índice de frecuencia y que aparecen de la manera siguiente: Totalidad: 19 veces en las ps: 21, 34, 60, para la *Tesis*, y 76, 84, 114, 130, 131, y 141 para los *Cuadernos preparatorios*. Contradicción, ps: 24, 29, 33, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 60 y 61 para la *Tesis*, y 76, 95, 103, 114, 131, 133 en los *Cuadernos...* Enajenación y objetivación aparecen como intercambiables y en las ps: 26, 37, 40, 43, 44, 45 y 52 de la *Tesis*, y 80, 89, 91, 95, 116 y 130 de los *Cuadernos...*; el concepto de autoconciencia ya ha sido referido por la cita 105 de este capítulo.

hay evidencia alguna de esto”, ignorando con su afirmación que sí hay evidencias en el texto de Marx al carácter total de la filosofía hegeliana y que estos contextos convocan la crítica doble a Hegel y a los jóvenes hegelianos, en la perspectiva lógico-dialéctica de Hegel y que recupera el contenido revolucionario de su pensamiento y organiza la exposición de la *Tesis* doctoral que se nos presenta como una conclusión académica del estudio realizado, y una *alegoría* constante a la analogía mencionada¹¹⁰.

Antes de ofrecer una tesis para la especificación del carácter *alegórico* de la argumentación marxiana en su obra del final de los años treinta del siglo pasado, deseo volver sobre las referencias que Marx hace a la analogía que centró su trabajo, para recobrar la importancia de la solución personal que logra, ante el juego de influencias que su momento histórico y personal le reportan.

Vemos que en su horizonte intelectual se desplazaban el sol hegeliano y las figuras de Bruno Bauer, Karl Köppen y Augusto von Cieszkowski, con las consecuencias que cada uno facilitaba: Hegel contribuía con la metodología dialéctica; Bauer con el macro desarrollo del significado de la autoconciencia y por tanto con la filosofía crítica; Köppen con la analogía descrita y Cieszkowski con la idea de praxis. Con todos estos elementos el cerebro sintetizador de Carlos Marx logra la conjunción conceptual que *inicia* el proceso intelectual que producirá la inversión de la lógica hegeliana y en consecuencia

¹¹⁰Véase en relación con el término *alegoría*, utilizado como calificativo para esta forma de hacer filosofía —y referido a este contexto específico— a M. Rossi, *ob. cit.* T. II, p. 43.

la fundación de la filosofía de la praxis.

En la frase anterior de McLellan encontramos la indeterminada referencia “se ha dicho que Marx...” y hemos acotado que posiblemente se refería a Cornu. En efecto, Augusto Cornu en su biografía monumental sobre Marx ha señalado por primera vez que “por medio de esta crítica paralela de Hegel y de los jóvenes hegelianos, Marx se elevaba en dichos fragmentos (a la *Tesis*¹¹¹) a una nueva concepción del mundo, que, después del paso del romanticismo al hegelianismo, señalaba una nueva etapa en su evolución progresiva del idealismo al materialismo”, dando pie para que Mario Rossi recoja un guante que no había sido arrojado, y le responda a Cornu con una argumentación importante, pero que parte de una base falsa¹¹².

Mario Rossi afirma que:

Hay algo cierto en la interpretación de A. Cornu..., según la cual el problema dominante en Marx, en estos años, es el de la relación entre la filosofía y el mundo, o el hombre y el ambiente. Pero no podemos estar de acuerdo con Cornu por el tono de simplista seguridad con que propone esta interpretación, como si Marx hubiera alcanzado la plena concien-

¹¹¹Véase en los *Escritos de Juventud* las ps: 59, 60, 61 y 62.

¹¹²El razonamiento de Cornu puede consultarse en su obra citada, Tomo 1, en las páginas: 241, 242, 243, 248, 253 (de donde tomo la cita que refiero), 255, 260 y 282. El argumento de Mario Rossi puede analizarse en *La génesis del materialismo histórico*, Tomo II ps: 48, 54, 55, 58, 63, 64, 73, 74 y 78 donde encontramos menciones directas de Cornu.

cia del planteamiento de este problema y, sobre todo, hubiera llegado a una solución concreta en el sentido de «reciprocidad entre hombre y ambiente» que se acercaría mucho (al menos según supone Cornu, y salvo el equívoco positivista que esta formulación podría asumir) a la concepción materialista de la historia, cuando no cabe (duda) de que Marx nunca estuvo tan alejado de ella como en éste momento”¹¹³.

§51 Sí, Marx nunca estuvo tan alejado del «materialismo histórico» como en este momento, pero justamente por eso su reacción ante el hegelianismo lo llevó a acercarse intuitivamente a la filosofía de la praxis, como tiene que reconocer Rossi un poco más adelante, cuando ha discutido a profundidad el razonamiento de Cornu:

Entre otras cosas, este texto [el de las notas de Marx al cuarto capítulo de la primera parte de la Tesis¹¹⁴] demuestra, para la historia espiritual de Marx, la seriedad de la experiencia hegeliana del joven pensador, que no se conformaba con motivos críticos discutibles [la autoconciencia de Bauer, su filosofía crítica, agregaríamos] o externos [la analogía de Köppen], sino que se resiste a quedar separada de aquella filosofía que ha conquistado sus convicciones: lo cual, obviamente, convierte la separación, posterior [la *inver-*

¹¹³Rossi II, 45.

¹¹⁴En *Escritos de Juventud*, ps. 59 a la 62.

sión de la lógica dialéctica de Hegel] en válida y justificada”¹¹⁵.

Y sí, la inversión que con el trascurso del tiempo Marx efectuará de la lógica hegeliana comienza aquí y este momento surge como el testimonio que nos brinda su obra para conocer el gran dominio que tuvo de la lógica de Hegel y que lleva a decir a Rossi que fue en su tiempo “uno de los mejores concedores de la *Fenomenología*”¹¹⁶ y que “es innegable que Marx demuestra aquí [en el texto citado de las notas a la Tesis] un rigor de pensamiento susceptible de más fecundos desarrollos en la medida de que reacciona frente a las acusaciones contingentes en general [las de los jóvenes hegelianos contra Hegel], y pretende que, partiendo de ellas, nos remontemos al examen de los fundamentos (la ontología real del mundo) y de toda concepción en cuestión (la hegeliana)”¹¹⁷.

Un detenido análisis de las consideraciones de Marx a la analogía que le sugiere Karl Köppen muestra la “crítica paralela” de que habla Cornu y el gran avance intuitivo que logra Marx con el aporte teórico de Cieszkowski. Este joven intelectual polaco había pasado los años de 1836 y 1837 en París y con ello había logrado que la actividad política francesa influyera en la elaboración de su libro, *Los prolegómenos a la historiosofía*¹¹⁸, y contribuyera con este aporte a la argumentación general de los

¹¹⁵Rossi II, p. 63.

¹¹⁶Igual, p. 39.

¹¹⁷Igual, p. 62.

¹¹⁸McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 23.

jóvenes hegelianos que producían el ambiente intelectual convocado y desarrollaban en conjunto la filosofía crítica, que será el antecedente teórico de la *filosofía de la praxis*.

Carlos Marx con la profunda vivencia que logra del pensamiento de Hegel, de Bruno Bauer, de Karl Köppen y de Augusto von Cieszkowski, logra desarrollar la doble crítica señalada en primer lugar Cornu consiguiendo marcar con ello “una nueva etapa de su evolución progresiva del idealismo al materialismo”, como afirma Cornu y termina acordando Mario Rossi e ignorando David McLellan.

Estas especificaciones son de mucha importancia para el análisis que intento sobre el pensamiento ético del joven Marx, pues la crítica doble reconstituida permite mostrar que su *praxis reflexiva* se estructura sobre la lógica dialéctica hegeliana y que es desde ella que busca un fundamento real de la filosofía como comprensión del mundo, *intuyéndolo* en la práctica, que para esta época concibe como *energía práctica*, y la nombra como *praxis*, según aquilatamos en este importante texto que desarrolla la analogía que hemos estudiado:

Por otra parte, yo considero este giro afilosófico de gran parte de la escuela hegeliana como una manifestación que va siempre aparejada al tránsito de la disciplina a la libertad.

Es una ley psicológica el que el espíritu teórico, cuando de hace libre, se convierte en energía práctica, saliendo del reino de las sombras de Amentes como *voluntad* [el

subrayado es de Marx], para volverse contra la realidad secular, existente sin él. Pero, es importante, en sentido filosófico, especificar más estos aspectos, porque, partiendo del modo determinado de este trueque, es posible retrotraerse de nuevo a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal de una filosofía. Vemos aquí, al mismo tiempo, de un modo muy ceñido y proyectado subjetivamente, su *curriculum vitae*. Pero la praxis de la filosofía es de por sí teórica. Es la crítica la que tiene que medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea. Sin embargo, esta realización inmediata de la filosofía entraña, en su médula más esencial, una serie de contradicciones, y esta esencia se plasma y pone su impronta en el fenómeno¹¹⁹.

§52 Las referencias de las páginas que conforman la continuación de este texto de las «Notas a la Tesis doctoral»; el intenso trabajo realizado sobre el mismo de acuerdo a la bibliografía acabada de referir, y por el parentesco con otros textos en la *Tesis* y en los *Cuadernos Preparatorios*¹²⁰, se puede aseverar que no

¹¹⁹Los subrayados son de Marx, y el texto aparece en la p. 60 de los *Escritos de Juventud*. Consúltese como bibliografía de apoyo para la comprensión de este texto a: 1. Cornu I, 257; 2. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 87; 3. M. Rossi, *ob. cit.*, T. II, p. 63; 4. J. M. Bermudo, *ob. cit.*, p. 43; 5. M. dal Pra, *ob. cit.*, p. 52.

¹²⁰Pueden examinarse en los *Escritos de Juventud*, las ps: 23, 25, 26, 52 y 60, referidas a la *Tesis*, y la 131 en los *Cuadernos...* Tomemos como ejemplo los textos siguientes, p. 23: “Sin em-

es de ninguna manera coyuntural, y que responde al contexto intelectual e investigativo donde el joven Marx se encontraba involucrado, y que según el texto que a continuación citaré no le satisfacía, pues:

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 a realizarse, entra en tensión todo. Se rompe la autarquía y la cerra-

bargo nos encontramos aquí con un enigma muy curioso y que no tiene solución. Los dos filósofos (Demócrito y Epicuro) profesan exactamente la misma ciencia y la sostienen exactamente del mismo modo, pero —¡qué inconsecuencia!—se enfrentan diametralmente en cuanto se refiere a la verdad, la certeza y la aplicación de esta ciencia y en cuanto respecta, en general, a la relación entre el pensamiento y realidad. Digo que se enfrentan diametralmente y trataré de demostrarlo... Esta *diferencia* en cuanto a los juicios teóricos de Demócrito y Epicuro acerca de la seguridad de la ciencia y de la verdad de sus objetos aparece *realizada* en la energía científica y en la práctica dispares de estos dos hombres... Las diferencias que acabamos de exponer no se deben a la individualidad contingente de ambos filósofos, sino a dos tendencias contrapuestas que en ellos se personifican. La vemos expresarse como diferencia en lo tocante a la conciencia teórica”. Es útil recordar lo que dice J. M. Bermudo sobre estos razonamientos en su libro *El concepto de praxis en el joven Marx*, p. 43: “Cita [las referidas] que no solamente nos ratifica sus posiciones idealistas, sino el carácter necesario de la contradicción entre la filosofía y la realidad, entre teoría y práctica. Contradicción que aquí es presentada por el carácter imperfecto de la praxis humana... en lugar de por el carácter imperfecto de la teoría”.

zón interiores. Lo que antes era luz interior se convierte, ahora, en llama devoradora, proyectada hacia afuera. Por donde se llega a la consecuencia de que la filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo 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 con factores invertidos¹²¹.

Esta frase de Marx seguramente permite muchos desarrollos pero para evitar esta multiplicidad de posibles interpretaciones recurramos de nuevo al contexto general de esta nota, para acordar que esta acción de la filosofía sobre el mundo —por lo tanto este *comportamiento práctico, moral*—, y esta reacción del mundo sobre la filosofía, es decir, *la petición real del principio del comportamiento*, era la expresión analítica de la reflexión del joven Marx acerca de la acción de los hegelianos sobre el mundo y del mundo frente a ellos, y en última instancia la resolución de ese momento histórico como *realización de la filosofía*, que para ese momento, era la realización de la razón.

A pesar de esta condición concreta del argumento de Marx que intuye la praxis, su com-

¹²¹*Escritos de Juventud* p. 60.

portamiento real actúa por la conciencia *práctica hegeliana* y por ello es incapaz de entender que la *realización de la filosofía*, su “mundanización”, es su *concreción práctica, social*, y no su *realización teórica, racional*.

Por esta condición real, operativa y total de su pensamiento, el joven Marx concibe la realidad a la manera de Hegel y no solamente en términos ontológicos (“...lo real es lo mismo que su concepto...”¹²²), sino lógicos, de estructuración conceptual, que por sus categorías inmanentes (totalidad, contradicción, autoconciencia, representación, etcétera)¹²³ trastocan la recta comprensión y dan una concepción mistificada, que le hace escribir al inicio del texto citado sobre la praxis, que “es una ley psicológica el que el espíritu teórico, cuando se hace libre, se convierta en energía práctica”.

§53 Si bien considera Marx la relación entre el mundo y la filosofía a partir de los valores adquiridos en su primera formación, y ahora lo hace con la carga teórica del hegelianismo que lo lleva a hablar como hemos reseñado, no podemos encontrar en esta conjunción más que el motor que lo impulsará

¹²²Véase en la *Fenomenología*, la página del “Prólogo” que contiene esta afirmación. En la edición del Fondo de Cultura Económica, la 17.

¹²³Recuérdese la cita 109 de este capítulo, que ofrece una paginación para identificar en las obras de Marx que consideramos en este apartado, la localización de las categorías de totalidad, contradicción, autoconciencia; pueden consultarse sobre el concepto de *representación* en los *Escritos de Juventud*, las ps: 21, 25, 33, 35, 38, 39, 40, 45, 47, 56, 69 y 70 para la *Tesis*, y 73, 75, 76, 77, 80, 84, 85, 86, 92, 93, 103, 105 y 110 de los *Cuadernos*...

a cuestionar la contradicción detectada, y en consecuencia a superarla, con la inversión que con el correr del tiempo hará del pensamiento de Hegel¹²⁴.

Pero aún estamos en los tiempos de la reflexión sobre la filosofía hegeliana, momento en el cual la praxis asumida condiciona su práctica y lo obliga por necesidad lógica a recurrir a la alegoría y a la metáfora, como elementos del análisis filosófico¹²⁵. En efecto, Marx estudiará a Epicuro y a Demócrito por medio de la contraposición lógica que encuentra entre estos dos filósofos griegos y porque sus temáticas sobre la física permiten una excelente metáfora relativa a la situación social que vivía y

¹²⁴Como se puede apreciar es con esta afirmación que destaco, que se logra precisar la relación entre la primera formación de Marx y sus estudios universitarios. El joven Marx había introyectado en su socialización primaria los valores que hemos destacado en el primer apartado de este capítulo y estos se habían articulado de manera *natural* con la ideología hegeliana, pues su estructura de clase era la misma en lo fundamental. Como valoramos por los razonamientos que anteceden, el joven Marx vive plenamente su experiencia de joven hegeliano y de ella sacará las condiciones teóricas que posteriormente le permitirán fundar la filosofía de la praxis.

¹²⁵A pesar de que analíticamente se puede concluir esta afirmación, deseo remitir también a Mario Rossi, *ob. cit.*, T. II, ps. 43 y 48, donde escribe con relación a esto de “filosofía alegórica” y de “metáforas”, dándome pie para calificar de igual manera el trabajo filosófico que Marx realiza para su graduación. Hoy, año 2025 cuando publico la segunda edición este libro, estos textos y contextos pueden ser apoyados con otra bibliografía, la producida por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, en torno a su propuesta de una *hermenéutica analógica*. Véase sobre esta temática el libro central de Beuchot, el *Tratado de hermenéutica analógica*.

que por hegeliano, tenía que entender mistificada, alegórica y metafóricamente, cuando en verdad, hubiese sido más fácil entenderla como lo que era: el caos social que comenzaba a producir el surgimiento de las relaciones capitalistas de producción.

Sea en los *Cuadernos preparatorios*¹²⁶ o en la Tesis doctoral, Marx referirá a los átomos como a una *representación*¹²⁷ del concepto de la singularidad pura¹²⁸ y, por tanto, como una metáfora de la persona, del individuo humano, del ser singular, para hablar del tema político fundamental de estos trabajos: la necesaria libertad de la persona para estar en el mundo.

Esta metáfora ilustrada y hegeliana era consecuencia del mundo real que la producía. Ya he citado de Henri Lefebvre su caracterización del hegelianismo como “expresión del desenvolvimiento revolucionario de las consecuencias sociales del Siglo XVIII”, y valga de nuevo la mención para recordar que la praxis del Siglo de las Luces produjo una consecuencia social integral que bien podemos caracterizar como propia de una praxis revolucio-

¹²⁶Véase este material en los *Escritos de Juventud*, ps. 73 a la 143.

¹²⁷Véase la cita 123 de este capítulo, que refiere la paginación que permite localizar la utilización de este concepto.

¹²⁸*Escritos de Juventud*, p.32. Véase también en esta página las siguientes afirmaciones sobre la definición del átomo: “Los átomos son cuerpos puramente independientes... cuerpos concebidos con una independencia absoluta, como los cuerpos celestes”. “La declinación... es el alma real del átomo, el concepto de la singularidad abstracta. En el mismo sentido consúltense las páginas 39 (“La *individualidad* abstracta es lo abstractamente igual a sí mismo...) y 47 (...el átomo “es la forma natural de la autoconciencia singular, abstracta...”).

naria. No sólo implicó la Revolución Industrial, sino que dio la Revolución política europea y por ésta, fundó las bases para el desarrollo de la clase popular moderna con sus fuerzas de producción y sus intelectuales orgánicos. Éstos, al afirmar los valores sociales de su clase, niegan los propios del capital, y comprenden al mundo de acuerdo con sus propios modos de concebir, recuperando con ello el valor de la vida, entendida como el movimiento social de la producción humana, su dinámica histórica, es decir, el resultado de la conjunción concreta acaecida entre el proceso social y el natural.

En el caso particular de Carlos Marx, este modo de concebir se torna hegeliano por su estancia en Berlín, y por tanto inteligente de un mundo en una contradicción concreta y expresado de manera igualmente contradictoria. Al entender Hegel que la realidad era racional y no práctica invertía el fundamento de la explicación del mundo, comprendiéndolo como racional siendo práctico. Al explicarlo a partir de este fundamento vicia su argumentación dialéctica y la reduce al desarrollo del intelecto sin poder definirla en el nivel de lo concreto real, de lo práctico que produce su expresión intelectual, y por tanto *funda la praxis* esto es, la ejecución conjunta de lo real y lo simbólico, su realización concreta.

§54 Por esta condición, la expresión hegeliana del mundo era mistificada y por tanto falsa y consecuentemente fetichizada. Marx aprehende esto y por fuerza se tiene que expresar en los mismos términos, entendiendo la realidad material del naciente modo de producción capitalista con un irreal razonamiento alegórico y metafórico que le presen-

taba al mundo en una visión *atómica* y no solamente por “una determinación académica” como quiere Bermudo¹²⁹, *sino porque le era imposible entenderlo de otra manera, dado el modo de concebir asimilado.*

Es por esta condición de su praxis que Marx tiene que desarrollar su argumentación política sobre la libertad que necesitaban los burgueses (pues éstas eran las fuerzas productivas modernas en las que pensaba) por la *alegorización* de los átomos, es decir, de los individuos de la sociedad moderna, pues la analogía que hemos reconstruido sobre la filosofía post-aristotélica y post-hegeliana es válida, como permite comprender Bermudo en la página recién citada, pero no concreta, pues articulada sobre una fetichización, no podía expresar lo históricamente acaecido:

Pues bien, dentro de esta problemática ideológica burguesa debe situarse la tesis doctoral de Marx. Y el hecho de que sitúe el problema en la Grecia antigua no deja de ser una determinación académica, al igual que el tratamiento del problema está determinado por el cuadro político-ideológico dominante. En este sentido creo que se aclaran muchas cosas. Por un lado, es ya casi un tópico que la esencia del epicureísmo es la negación de la religión desde la filosofía: el ateísmo como posición filosófica. Y es ya también casi un tópico que el centro de la lucha joven-hegeliana lo ocupa la oposición razón/religión. Es una problemática similar, que se da en un

¹²⁹J. M: Bermudo, *ob. cit.*, p. 40.

contexto socio-histórico similar: en la Alemania de los jóvenes hegelianos, el ascenso de la burguesía que pasa por su destrucción del feudalismo; en la Grecia de Epicuro el surgimiento de una clase mercantil cuyo ascenso pasaba por la destrucción de las viejas formas absolutistas-paternalistas defendidas por una clase esclavista. La destrucción de la mitología helénica, forma ideológica dominante de la polis, tiene mucho de similar con la destrucción de la religión cristiana, forma ideológica del Estado feudal. Y la clase mercantil individualista y democrática (o pseudodemocrática) que surge en Grecia, tiene mucho de similar con la clase burguesa individualista y liberal (Bermudo, 40).

En efecto, las fuerzas productivas griegas se liberan con la intromisión del Imperio romano en sus formaciones sociales pues se rompe la estructura cívica de la *polis* griega y se crean nuevas relaciones de producción. Epicuro tiene que concebir su realidad como la entiende pues es la vida la que determina la conciencia y no ésta a aquella, y consecuentemente postula su filosofía: su física presenta la declinación de los átomos¹³⁰, es decir, la desviación de la línea recta de los individuos helénicos que luchan contra el mundo establecido, determinado, y su ética presenta la ataraxia como la liberación del temor, se-

¹³⁰Consúltese en la *Tesis* sobre la categoría de *declinación* (Climamen) ps. 30, 31, 32, 34, 35, 36, 40 y 51, donde aparecen referida 27 veces; en los *Cuadernos preparatorios* las ps: 98, 118, 119 (especialmente) y 129.

gún la presenta Marx en la conclusión de su *Tesis*, en el importante capítulo quinto de la Segunda Parte, sobre *Los meteoros*:

No cabe duda: Epicuro se enfrenta al modo de ver de todo el pueblo griego¹³¹. Epicuro les reprocha, por el contrario [a los conservadores, según el contexto a Aristóteles; p. 49], el que el hombre crea en el cielo, y el mismo Atlas, en el que el cielo se apoya, nace, según él, de la estupidez y la superstición humanas. Y lo mismo los Titanes.

Toda la carta de Epicuro a Pítocles trata de la teoría de los cuerpos celestes, exceptuando la última parte, en que la epístola termina con sentencias éticas. A la teoría de los meteoros se enlazan adecuadamente algunas máximas morales. Esta teoría es para Epicuro un asunto de conciencia. De ahí que nuestras consideraciones se basen, principalmente, en dicha carta...

En *primer lugar* [subrayado de Marx], no hay que creer que el conocimiento de los meteoros ya sea en general o en particular, permita alcanzar otro objetivo que el de la ataraxia y una firme confianza, como ocurre con el resto de la ciencia de la naturaleza. Nuestra vida no necesita de ideologías¹³²,

¹³¹*Escritos de Juventud*, p. 47. NOTA: Evitando la abundancia de citas de pie de página, ofreceré en un paréntesis al interior del texto la paginación de esta síntesis de la conclusión de la *Tesis doctoral*.

¹³²Esta es la primera vez que aparece en la obra de Marx este

ni de vanas hipótesis; lo que necesitamos es vivir sin errores ni extravíos. Así como la misión de la fisiología es indagar los fundamentos de lo primordial, la dicha del hombre reside aquí en el conocimiento de los meteoros (p. 49) (...) Hay que atenerse [pues] a lo fenoménico, a la percepción de nuestros sentidos. Debe aplicarse, por tanto, la analogía [sic]. Es así como podemos descartar el temor y liberarnos de él¹³³, dando razones acerca de los meteoros y de lo demás, razones que siempre se comprueban e impresionan a los demás.

La masa de las explicaciones, la diversidad de las posibilidades, no solo debe aquietar la conciencia y alejar los fundamentos del temor, sino al mismo tiempo negar la unidad de una ley igual y absoluta para los cuerpos celestes [la *clinamen*, la desviación, que se conjuga con la ataraxia, y es *inmanentemente una posición anti dogmática*]. Estos pueden comportarse unas veces de un modo y otras de otro, y esta posibilidad sustraída a la ley es el carácter de su realidad... *Epicuro* [subrayado de Marx] rechaza con palabras

término que significa con toda claridad *falsa conciencia*, es decir, según los términos de la página 50: mito, vanas especulaciones, charlatanería, prejuicios.

¹³³La categoría de *temor* es de grande importancia en la argumentación que Marx desarrolla, y se opone éticamente a la *libertad*. Pueden consultarse las referencias a este concepto en la *Tesis* en las ps: 49 y 50, y en los *Cuadernos preparatorios* las ps: 99, 100, 101, 104, y 107.

airadas y violentas, la opinión contrariada [asumiendo una posición *dogmática*]: la de los que se atienen a un tipo de explicación y desechan todas las demás [es decir, rechaza a los dogmáticos] (p. 50) El átomo es la materia bajo la forma de la independencia, la singularidad, algo así como la gravedad imaginaria... Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; tienen su punto de gravedad en sí mismos, y no fuera de sí; su único acto el movimiento y, separados por el espacio vacío, se apartan de la línea recta, forman un sistema de atracción y de repulsión, en el que mantienen igualmente su independencia y engendran, por último, de sí mismos, el tiempo, como la forma de su manifestación fenoménica... *Los cuerpos celestes, son por tanto, los átomos hechos realidad* [subrayado de Marx, p. 51] en ellos, la materia cobra en sí misma singularidad... en esto reside la mayor de sus contradicciones.

Epicuro se da, pues, cuenta de que sus anteriores categorías [“la naturaleza independiente e indestructible” de los cuerpos celestes, y la “creencia de la muchedumbre”] se derrumban aquí [en la contradicción], de que el método de su teoría pasa a ser otro. Y el más profundo conocimiento de su sistema [subrayado de Marx], su consecuencia más honda, está precisamente en percatarse de esto y proclamarlo conscientemente [sic; p. 51].

(...) Si la autoconciencia singular-abs-tracta se postula como principio absoluto [si se erige al individualismo a su máxima expresión, *dicho sin metáfora*], toda ciencia verdadera y real quedará cancelada, ciertamente, en cuanto que la singularidad no impera en la naturaleza misma de las cosas. Pero con ello se derrumbará también todo lo que se comporta de un modo trascendente [la supraestructura medieval, o para Epicuro, la ideología griega] contra la conciencia humana y pertenece, por tanto, al intelecto imaginativo [diríamos fetichista]. Por el contrario si se eleva a principio absoluto la autoconciencia que sólo se sabe bajo la forma de la generalidad abstracta [de la razón], se abrirán de par en par las puertas a la mística supersticiosa [a la ideología medieval] y carente de libertad [por dogmática, recta] (...)

Epicuro es, por tanto, el más grande pensador del iluminismo griego y debe considerársele acreedor al elogio que Lucrecio le tributa:

Quando la vida humana yacía tristemente
por tierra,
bajo las cadenas de una opresora religión
que desde lo alto de los cielos mostraba su
faz a los mortales
y los aterraba con su espantosa mueca, por
vez primera un ser mortal, un griego,
osó alzar contra el monstruo la mirada

y lanzarse el primero de todos a la lucha;
y ni la fama de los dioses ni los rayos
ni los rugidos del cielo lograron reducirlo...
Y así, la religión fue a su vez juzgada,
y esta victoria nos levanta hasta los cielos”
(p. 53).

§55 Sin duda que estos razonamientos de Marx serían ininteligibles sin las referencias recuperadas de los tratadistas que los han considerado y que permiten entender que argumenta sobre la relación entre el pensamiento y la realidad, para su resolución como acción efectiva.

Obviamente el carácter de esta acción en esta época del desarrollo de Marx está definida en términos racionales, hegelianos, en suma, idealista y de ninguna manera prácticos, sociales, como podría hacer creer sus referencias al concepto de *energía práctica* y de *praxis*, que pueden ser concebidos engañosamente en una primera lectura.

Marx llega al Berlín hegelianizado del final de los años treinta del siglo XIX y como hemos demostrado se inserta profundamente en la praxis de los hegelianos de la época. Este involucramiento en la *práctica*, la *sensibilidad* y en la *racionalidad* de Hegel y los jóvenes hegelianos, condiciona el pensamiento de Marx con las estructuraciones ontológicas y lógicas que hemos caracterizado y consecuentemente lo mistifica, es decir, lo define como una falsa conciencia, como una racionalidad errada, en otras palabras, como una fetichización.

Pero si bien esto es cierto su opuesto dialéc-

tico es igualmente válido y por reacción, Marx se coloca por lo concreto de su práctica —que lo relaciona con el ambiente intelectual de su época—, en el inicio del sendero intelectual que lo conducirá a invertir a Hegel y por la necesidad lógica de su dinámica intelectual, a definir en el ámbito de la *filosofía de la praxis* las categorías dialécticas de totalidad, contradicción, realización, superación, etcétera, y por consecuencia fincar las bases teóricas para una comprensión coherente de la producción humana, brindando con ellas la posibilidad —para nosotros, sus estudiosos—, de reconstruir su vida y su obra, para concluir de aquí las condiciones históricas que determinaron su sensibilidad, pensamiento y su acción.

Por tanto, afirmamos que la *filosofía de la praxis* permite en consecuencia, saber el carácter de clase del argumento de Hegel y su incoherencia fundamental, inferida por su ontología especulativa (su enmascaramiento, de la verdadera definición del ser humano) y su lógica consecuentemente fetichizada. Podemos apreciar también, simultáneamente que la incoherencia fundamental que reseñamos en la filosofía de Hegel no se desprendía de su razonamiento lógico, sino de su razón antropofilosófica (su *ontología*) fundada sobre el pensamiento, que en verdad era consecuencia de la producción social.

Este juego y rejuego de las condiciones prácticas, sentimentales (el temor), y teóricas del momento alemán que reseñamos, tampoco estaba dado por la dialéctica inmanente de la relación simbólica que lo aglutinaba, sino por la contradicción básica de la

historia de la propiedad privada que forma con todos sus modos de producción un sistema y que en la época de Hegel adquiriría el modo de la producción capitalista, pero que supraestructuralmente —culturalmente—, era heredera de la separación práctica surgida al inicio de la historia de la propiedad privada entre el trabajo femenino y masculino primero, e intelectual y manual después, con su subsiguiente polarización entre intelecto, razón, espíritu o teoría, y práctica, empiria, *doxa* o praxis, además de la significación teórica, práctica y sentimental que adquiere la producción humana, cuando la sociedad está dividida en clases sociales.

§56 Hegel había concebido la realidad en términos de razón, y Marx asimilando su enseñanza y sus desarrollos, condicionaba con ellos sus desenvolvimientos teóricos cómo aquilatamos en sus estudios sobre la filosofía post-hegeliana y había llegado, por tanto, al extremo de la contradicción teórica, que se expresaba como paradoja y justificación de la contradicción:

Ahora bien, ¿Cómo puede Epicuro realizar la pura determinación formal del átomo, el concepto de la singularidad pura, que niega todo modo de ser determinado por otra cosa?

Desde el momento en que se mueven en el campo del ser inmediato, todas las determinaciones son inmediatas. Por tanto, las determinaciones contrapuestas se contraponen entre sí como realidades inmediatas...

Los átomos son cuerpos puramente

independientes o, por mejor decir, cuerpos concebidos con una independendencia absoluta, como los cuerpos celestes...

Esta objeción [la de Cicerón a Epicuro sobre la validez de la declinación; p. 33] tiene su razón de ser puesto que ambos momentos contenidos en el concepto del átomo [la línea recta y la oblicua o *clinamen*] se representan como momentos inmediatamente distintos, que deben, por tanto, corresponder a distintos individuos; inconsecuencia esta que es, sin embargo, consecuente ya que la esfera del átomo es la inmediatez.

Epicuro se da cuenta de la contradicción que esto lleva implícita. Por eso trata de presentar la declinación como algo que se halla lo más *alejado de lo sensible* [subrayado de Marx] que pueda concebirse...¹³⁴.

Habrán de pasar aún muchas situaciones para que el joven Marx se entere del sentido vital de la filosofía hegeliana y la cuestione. Estos procesos prácticos, sentimentales y racionales ocurrieron en la vida del joven Marx y fueron históricos, sociales, humanos y de solución personal. Con la dinámica sucedida —y ahora reconstruida— fundará Marx su propio pensamiento y por él activará los desarrollos de la filosofía de la praxis, condición teórica que ahora nos permite comprender el fundamento mismo de la contradicción real de la historia de la propiedad privada y la inserción de Marx en ella hasta que com-

¹³⁴En *Escritos de Juventud*, ps: 32-33.

prendiéndola y rechazándola se aleja de ella, pues, *los átomos como inmediatez en sí, singularidad una*, eran la representación del individuo de la propiedad privada, del *ser humane egoísta*¹³⁵ máxima expresión de la contradicción dicha de la historia de la propiedad privada que escindiendo a un ser que es por sustancia social, lo divide y *atomiza* constituyendo la práctica social de la enajenación y fetichización, esto es, la condición del ser humano escindido de su sustancia, *su ser social* por realidad.

Quizá la forma más real de entender la contradicción que intenta justificar Marx con la física epicúrea no sea argumentar de la manera expuesta, sino contraponerle al concepto de átomo la idea que Marx concebirá otra antropología filosófica —con la ayuda de Ludwing Feuerbach— cuando cuatro años después, en 1843-1844, formule la noción del ser humano total:

¹³⁵Marx utiliza en este período de 1838-1841 una sola vez el término *egoísta* (*Escritos de Juventud*, p. 78, final del primer cuaderno preparatorio), pero todo el contexto indica que el átomo es la alegoría del *hombre egoísta* como dice Rubel en su “Introduction” citada a la *Œuvre économique* de Marx (T. II, p. XLVII), como además indican los textos siguientes: “Solo del clinamen emana el movimiento egoísta, la relación que tiene la determinabilidad de sí mismo y no de otro” (p. 78); el “yo individual en su ser individual” (p. 105); “Por último Plutarco dice abiertamente que lo que importa no es ni el contenido ni la forma, sino el ser individual”.

El hombre total... se contrapone al hombre atomizado de la sociedad burguesa en la que la necesidad de una totalidad de manifestaciones de vida se halla limitada por la división del trabajo¹³⁶.

¹³⁶La frase es de Adolfo Sánchez Vázquez y aparece en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, ed. cit., p. 218. Pueden consultarse en esta misma obra las siguientes referencias a la contradicción que señalo: 216, 217 y 224: “lo real —en la sociedad burguesa— es el hombre —el ser humano— con las características que constituyen la negación de su esencia: enajenación, egoísmo, atomización, etc. Es útil referir en este contexto la magnífica obra de León Rozitchner *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI Editores (segunda edición corregida), México, (1972), 1979.

CAPITULO 2: LA PRIMERA ACCIÓN ADULTA

EL PERÍODO DE 1841 A 1843

§⁵⁷ Al terminar Marx su tesis en marzo de 1841 queda liberado de su obligación formal y se dedica a reincorporarse a la práctica de la que se había alejado tres largos años. Sale de Berlín en abril y va a Tréveris a visitar a su novia —Jenny von Wesphalen, residente en la región renana—, el espacio histórico que volverá a ser de suma importancia para el desarrollo intelectual y humano de Carlos Marx.

En efecto, la Renania será en estos años de 1841-1843 el lugar de estancia de Marx en Alemania y por sus condiciones prácticas, el espacio donde se reencontrará con sus raíces intelectuales y donde someterá a contrastación las tesis filosóficas aprendidas en Berlín.

Como sabemos, sus estudios berlineses lo involucraron profundamente en el conocimiento de la filosofía clásica alemana, la de los jóvenes hegelianos y potenciaron sus desarrollos personales que como acabamos de estudiar, consistían básicamente, en el inicio epistemológico e histórico de su crítica a Hegel y a los jóvenes hegelianos, como también, en el claro y preciso manejo de las tesis dialécticas que con sus respectivas formalizaciones lógicas coexistían con el valor moral de la libertad, la categoría ética suprema de su período berlinés.

Contrasta notablemente, en el ambiente intelectual que hemos reconstruido del período berlinés, el valor que Marx le atribula a la libertad, frente a la idea baueriana de autoconciencia, o la ciezs-kowskiana de *praxis*; y no es que Bauer o el conde polaco carecieran del valor de fondo de la libertad sino que sus respectivas *praxis* reflexivas jerarquizaban antes de la libertad otros valores, siendo diferentes sus preferencias vitales determinadas seguramente por sus génesis personales y no por el sentido histórico general que atravesaba su época, que solo podía ser plenamente captado por aquellas personalidades que desde su primera formación hubiesen introyectado el valor de la libertad, como era el caso de Carlos Enrique Marx.

Si recordamos la tabla de valores con la cual el joven Marx comienza su período berlinés¹, hemos de tener presente que este valor se encuentra ausente en su formulación explícita, pero que las preferencias vitales que inician su tabla de valores (humanidad, sociedad, vida, finalidad y persona) lo determinan contextual e históricamente: el bien de la humanidad era el valor supremo y éste se transformará durante el período berlinés en el de libertad de la humanidad, antes que en la autoconciencia baueriana o en la *praxis* de Cieszkowski.

Esta reflexión inicial es de suma importancia para comprender el tránsito de Marx por Berlín; su práctica del rencuentro con la región Renana, y el final de este período —su reflexión en Kreuznach, en la primavera de 1843—, cuando en nombre de la libertad critica a la filosofía del derecho de Hegel.

¹Consúltese al efecto la cita 50 del primer capítulo.

En efecto, si el valor de la libertad está ausente en sus explícitas formulaciones del trabajo de bachiller, sí estará en los *Cuadernos preparatorios* a la tesis doctoral y en la *Tesis* misma, constituyendo el núcleo de su largo razonamiento, y expresado además en su metáfora sobre Prometeo, y en su análisis sobre la declinación de los átomos, su desviación de la línea recta, su apartarse de lo establecido, que en su caso personal operaba en dos grandes vertientes: su crítica a Hegel y a los jóvenes hegelianos y su rechazo a la ética medieval, centrada sobre la impugnación que la burguesía hacía de la cultura medieval, en nombre de la libertad.

§58 Hemos considerado en detalle las obras de su período berlinés, para poder rescatar las conclusiones que anteceden sin las cuales sería imposible de entender la aparición histórica de la categoría ética de *libertad*, y la comprensión que Marx hace de ella, para, en la búsqueda de su aplicación, utilizarla en contra de Hegel y los jóvenes hegelianos. En contra de aquel pues aparecía (y era), para Marx como Aristóteles para Epicuro, y en contra de éstos, al Marx considerar que no hacían suficiente por la libertad.

Este es el estado del proceso vital de Marx al momento de terminar su tesis, proceso que continua su desarrollo por las leyes concretas de la realidad, y por tanto como un continuo *de idas y venidas*, de superaciones y contradicciones, de choques y retrocesos. Como veremos por el estudio que iniciamos, Marx no rompe con Hegel, sino que en el continuo procesal que corre de 1841 a 1843 lo supera, por la

sencilla razón que en los procesos humanos no hay rupturas, sino simplemente dialéctica: diferencia, contradicción y superación.

Y fue así: Marx involucrado a profundidad en la acción de los jóvenes Hegelianos se aleja, como ellos, de la práctica política de su momento, y se encierra en una reflexión que dura tres largos años y le aportan el claro, preciso y lógico manejo de la filosofía hegeliana, la gran síntesis intelectual de la filosofía clásica alemana. Pertrechado con estos conocimientos, para los cuales estaba admirablemente dotado, concibe interpretar a su momento histórico con las categorías filosóficas aprendidas, y en su trabajo arriba al comienzo de la contradicción que para el análisis hemos rescatado.

Hegel, con sus capacidades personales de análisis y abstracción, logra sintetizar el desarrollo de la filosofía alemana, y desde esa conjunción construye una interpretación de la historia mundial, la filosofía y del Estado que Marx aprende, llegando por esta dinámica intelectual a una contradicción teórica con Hegel, como podemos apreciar de nuevo al reconsiderar los párrafos de Marx citados en los §§ 51 y 52 de este volumen.

§59 Con esta contradicción intelectual frente a la obra de Hegel termina su *Tesis*, y se reincorpora a la acción efectiva de su entorno, regido por los valores éticos de su personalidad, nucleados sobre el primario que su reflexión le ha reportado, el de la libertad, entendida como liberación de las ataduras medievales por el ejercicio pleno de la racionalidad, esto es, por el desarrollo pleno de la razón del Estado.

Marx abandona Berlín en abril de 1841 y va a Tréveris, en la región Renana, donde inicia la práctica definitiva de su formación inicial, la de su primera acción adulta, esto es, su intento por ser profesor universitario en la universidad de Bonn²; su deseo de fundar con Bruno Bauer una revista joven hegeliana³; su colaboración, con este mismo autor, en la redacción del folleto titulado “La trompeta del juicio final contra Hegel, el ateo y el anticristo, un ultimátum”⁴; y su incorporación al *Círculo de Colonia*, club político-intelectual donde se fragua parte de la constitución de la *Gaceta Renana*, el periódico diario que fundarán el primero de enero de 1842 los burgueses de Renania⁵ y donde ocurrirá la parte más importante del desenvolvimiento de la con-

²Este proceso se encuentra documentado por las cartas que se conservan de la correspondencia entre Marx y B. Bauer. Para localizar la misma, véase la cita 93 del capítulo anterior.

³Cornu I, 307.

⁴Cornu I, 368 a la 376; Rossi II, 79.

⁵Marx entra a formar parte del *Círculo de Colonia* por intermedio de G. Jung y M. Hess (McLellan, *Biografía*, p. 58), los cuales gestan la parte Intelectual de lo que será, a partir del 1 de enero de 1843, la *Gaceta Renana* para la política, el comercio y la industria, periódico de opinión de los que serán socios financieros Rudolf Campahausen, presidente de la Cámara de Comercio de Colonia y Diputado; Dagoberto Oppenheim, banquero; Hansemnan, jefe liberal renano; Gustave Mevisen, manufacturero, de ideología Saint-Simoniana; y el mismo Georg Jung, que era abogado asesor del tribunal de apelación renano. Consúltese como bibliografía acerca de estos datos, además de la referencia a McLellan a: 1. J. Bruhat, ob. cit., p. 51; 2. D. Riazanof (compilador) *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, Ed. Critica, Grupo Ed. Grijalbo (Estudios y ensayos #. 5), Barcelona, 1976, ps: 11 y 34.

tradicción intelectual señalada entre Marx y Hegel, y que le conducirá a cuestionarlo en nombre de la libertad, y a partir de sus propias categorías, pues Marx comprende que el movimiento de la realidad, interpretado por la dialéctica, no puede detenerse, y que en consecuencia:

Por otra parte, yo considero este giro afilológico de gran parte de la escuela hegeliana como una manifestación que va siempre aparejada al tránsito de la disciplina a la libertad.

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 como voluntad, para volverse contra la realidad secular, existente sin él. (Pero, es importante, en sentido filológico, especificar más estos aspectos, porque, partiendo del modo determinado de este trueque, es posible retrotraerse de nuevo a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal de una filosofía. Vemos aquí, al mismo tiempo, de un modo muy ceñido y proyectado subjetivamente, su *currículum vitae*.) Pero la *praxis* de la filosofía es de por sí *teórica*. Es, la *crítica* la que tiene que medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea. Sin embargo, esta *realización inmediata* de la filosofía entraña, en su médula

más esencial, una serie de contradicciones, y esta esencia se plasma y pone su impronta en el fenómeno.⁶

§60 Es de poca importancia que la contradicción que señalamos aparezca como consecuencia de una dinámica intelectual, pues será la práctica la que haga cambiar la autoconciencia de Marx⁷, y la lleve a cuestionar totalmente la filosofía hegeliana, y por tanto, la síntesis que éste había alcanzado, reformulando las tesis de la filosofía clásica alemana.

La frase de Marx recién citada, encierra como principio la petición de la realización de la filosofía, y esta mundanización será el valor ético que mueva la práctica marxiana en la última mitad del año de 1841 y el período previo a la reflexión de Kreuznach, esto es, la práctica periodística que realiza durante la corta vida de la *Gaceta Renana*, los quince meses que la deja existir el gobierno prusiano, la presencia recurrente que al lado de la figura de Hegel, será el motor práctico y negativo que mueva la contradicción teórica surgida en Marx, modificando su praxis reflexiva, y conduciéndola a un replanteamiento total, como ejercicio de otro de sus valores, la preferencia por la *radicalidad*, como desde niño aparece en sus acciones⁸.

⁶*Escritos de Juventud* p. 60.

⁷Utilizo este término no de la manera de B. Bauer, o de Hegel, sino en la significación que le da el doctor Sánchez Vázquez. "... conciencia que se sabe a sí misma". Véase la segunda edición de la *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980, p. 335.

⁸En efecto, el trabajo de bachiller en alemán presenta, por su contexto, un amor por la radicalidad que se concreta en valores como el que hemos denominado "incomovilidad", su

Y sí, el gobierno prusiano, como dimensión práctica de la realidad Estatal que Marx vivía, será la fuerza cotidiana que mueva la contradicción surgida entre el pensamiento del joven Marx y las formulaciones de Hegel, al engendrar continuamente la praxis que cuestionara irreversiblemente los valores que Marx había introyectado de la ética de Hegel, haciéndolo retornar a las preferencias fundamentales de su primera formación, complementadas ahora por el valor de la libertad, y sus desarrollos intelectuales y sensibles.

El Estado Prusiano existía para estas épocas desde una historia que abarcaba varios siglos de desarrollo y reportaba toda la institucionalización que Hegel plasma como el máximo ejercicio de la razón⁹; Marx, concluida su tesis, se reintegra a la práctica de su época y con la carga ideológica que representaba la síntesis filosófica alcanzada por Hegel, comprende un mundo en real contradicción, como paulatinamente va comprendiendo.

El primer signo perceptible de la contradicción práctica del mundo que le tocaba vivir surge cuando la realidad inmanente de la estructura estatal prusiana, desconocida por Marx, le impide ser deseo del ennoblecimiento”, o sus reflexiones sobre lo “importante”. Podemos también recordar que la carta a su padre del 10 de noviembre de 1837, su decisión lo lleva a rechazar el estudio del derecho pues “sin filosofía no era posible penetrar en los problemas” de la realidad (*Escritos de Juventud*, p. 9) y que éste es un valor recurrente en su obra del periodo que ahora examinamos, como se deduce de sus formulaciones de las ps. 169, 183, 206, 275, 278, 285, 289 y 297 de los *Escritos de Juventud*. ⁹Véase por ejemplo en la *Filosofía del Derecho* el parágrafo 257, página 210 de la edición citada.

profesor de la Universidad de Bonn. Marx acariciaba este proyecto desde que Bruno Bauer había sido trasladado de la Universidad de Berlín, a la provinciana de Bonn, y a ese efecto viaja ahí después de visitar en abril a Jenny en Tréveris.

Marx se reúne con Bruno Bauer en Bonn en junio de 1841¹⁰ y cuatro meses después tiene que abandonar el proyecto, cuando Bauer, a causa de su participación en el banquete de homenaje al diputado Welcker “jefe de la oposición liberal en la dieta de Baden”¹¹, es suspendido de su cátedra universitaria. Esta situación práctica ocurrida en septiembre de 1841 hace que Marx abandone su proyecto de docencia universitaria, y se una a las actividades del *Círculo de Colonia*, una de las cuales era el proyecto de fundar la *Gaceta Renana*; en el intermedio, Marx continúa relacionado con Bruno Bauer, y por su influencia aún tangible, se compromete con él en la redacción del folleto contra Hegel, que el librero editor Wigand publica en Leipzig, en noviembre del mismo año¹².

Dado el éxito del folleto de Bauer, Marx trabaja intensamente en la segunda parte de *La Trompeta del juicio final...*¹³ y por esta vía concibe por primera vez el sistematizar una crítica a Hegel, concretamente “al derecho natural, concerniente al derecho interior”, como se desprende de la carta que le escribe

¹⁰Cornu I, 239; *Correspondance*, p. 242, n. 1.

¹¹Cornu I, 350; Véase, también, a: Rossi II, 79; Rubel, *Ensayo...* p. 47 n. 16.

¹²D. McLellan, *Biografía*, p. 59.

¹³Cornu I, 376, n. 106; véase el dato de Cornu en la carta a Ruge del 5 de marzo de 1842; *Correspondance*, p. 244, carta 59.

a Ruge el 5 de marzo de 1842, y como corresponde a la parte de la *Filosofía del Derecho* de Hegel que se refiere al Estado, y que como bien señala Mario Rossi “es la primera idea de lo que un año después será la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*¹⁴.”

Como apreciamos, estos movimientos de la praxis de Marx son simultáneos y coherentes con la alta velocidad personal que siempre lo caracterizó, capacidad que hace especialmente difícil su comprensión, pues como bien señala el especialista inglés de la ética en Marx, Eugène Kamenka, ella es “la primera y fundamental diferencia que se da entre Marx y sus seguidores”¹⁵. Es esta capacidad de Marx para ser veloz, la que dificulta la comprensión de su praxis, al mismo tiempo que la clave para entenderlo, como destaca Rubel, en su “Introducción” a las *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*¹⁶, o como vieron con toda claridad los contemporáneos que lo conocieron, amaron y reconocieron. El 10 de agosto de 1841, Jenny Von Wesphalen, en una carta de novia y que reseña el viaje de Marx a Colonia¹⁷, lo llama “hombrecito, camino de hierro”; de igual manera que Moses Hess, que lo identifica como “el úni-

¹⁴Véase de Rossi la p. 80 de su segundo tomo de *La Génesis del materialismo histórico*, y como elementos para precisar los momentos del proceso que en marzo-agosto de 1843 dará la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, las referencias que sobre el particular aparecen en la carta a Ruge del 20 de marzo de 1843 (*Escritos de Juventud*, p. 672) y a Dagoberto Oppenheim del 25 de agosto del mismo año (igual, p. 686).

¹⁵E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, Ed. Paidós (Col. Mundo moderno # 63), Bs. As., 1972, p. 29.

¹⁶Cfr. ed. cit., Tomo I, ps: 12, 16 y 20.

¹⁷Véase la *Correspondance*, carta 54, p. 232.

co auténtico filósofo actualmente en vida”¹⁸, o Georg Jung que lo califica como “una de las inteligencias más penetrantes que ha conocido”¹⁹.

§60 Por esta grande capacidad, Marx está en continuo movimiento, y es así como no se queda estancado cuando se le cierran las puertas de la Universidad de Bonn, y trabaja con Bauer en la elaboración del folleto mencionado, que lo pone en la perspectiva analítica que dará en 1843 la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y en lo inmediato, su incorporación a la labor de Arnold Ruge, que luego de la clausura, en junio de 1841, de los *Anales de Halle*, funda en Sajonia los *Anales Alemanes*.

Este acto represivo del gobierno prusiano será una condición más en la larga cadena de procesos que prácticamente articulados, darán la contradicción antagónica que produzca la crítica a la filosofía de Estado de Hegel, Estado que, para estas fechas, es aún comprendido desde *el deber ser hegeliano*, y no desde la realidad concreta y contradictoria que era en verdad. Esta incompreensión fundamental de la praxis del Estado prusiano estará reportada por las mencionadas tesis hegelianas, pero también, por las insuficiencias teóricas de Marx, por sus carencias conceptuales, producidas por la falta del desarrollo alemán de la praxis burguesa.

Cuando este cúmulo de condiciones externas e internas se aglutinen su intersección dará como resultado importantes movimientos en la historia alemana, mismos que se catalizarán en la personali-

¹⁸Véase esta carta en el *Apéndice* de los *Escritos de Juventud*, p. 696.

¹⁹Igual p. 698.

dad de Marx; estos, necesariamente se expresan de manera práctica, y en concreto como renuncia a su puesto de redactor jefe de la *Gaceta Renana*, crítica a la filosofía del derecho de Estado de Hegel y partida de Alemania, rumbo a París. Pero entre este final y su consecuente comienzo, suceden muchas cosas, procesos que distinguiremos según su realización pragmática y su significado en Marx pues esta exposición continúa realizándose desde la investigación efectuada, que estructurada sobre la tesis marxiana acerca la formación de la personalidad, precisa que se constituye a partir de la exterioridad que la nutre y a través de una dialéctica analógica que la articula con ella, proceso que condiciona la acción humana, pues al volverse la filosofía, como voluntad, hacia el mundo fenoménico, el sistema conceptual desciende a una totalidad concreta y se convierte en un aspecto de él: realización práctica de la filosofía, o *praxis* simplemente, esto es, realidad humana.

Veamos entonces, los procesos que ocurren entre el ingreso de Marx a su vida de adulto y su partida de Prusia, recordando que se ve impedido de entrar a la docencia universitaria, y que las circunstancias del momento lo acercan al *Círculo de Colonia*, reunión de intelectuales y políticos, que preparaba la publicación de la *Gaceta Renana*²⁰, como periódico de opinión de la burguesía liberal renana, y a la labor de Arnold Ruge, que por la clausura de su revista joven hegeliana editada en Halle, tiene que fundar en Sajonia los *Anales Alemanes*.

²⁰Diario que será vital en la experiencia de Marx, como ahora apreciamos y que resurgirá en diversos momentos de la vida de Marx con el nombre de *Nueva Gaceta Renana* (periódico y revista).

Marx comenzará a trabajar para esta revista a finales de 1841 época álgida en su desarrollo intelectual pues los procesos reales acontecidos lo sitúan en la dinámica de la crítica teórica y práctica del Estado prusiano. Sabemos que por su trabajo en la segunda parte del folleto de Bauer contra Hegel inicia sus reflexiones sistemáticas sobre la filosofía del derecho del Estado de Hegel, y que su crítica práctica al Estado Prusiano se inicia con su artículo para los *Anales Alemanes* de Ruge, acerca de las instrucciones que el gobierno Prusiano emite el 24 de diciembre de 1841 para los censores de diarios y revistas.

Estos dos procesos que reseñamos son los más relevantes de los que acontecen, pues si bien Marx escribe para Ruge su artículo sobre Feuerbach²¹, un análisis detenido de la presencia real de Feuerbach en la obra marxiana de 1842 nos permite mostrar su importancia progresiva, escasa al comienzo, y comparada frente a la presencia de autores que significan mucho más en este momento su evolución vital.

§61 En efecto, de todas las comunicaciones que Marx escribe en 1842²² se concluye que el articulito sobre Feuerbach es una coyuntura en el proceso, *una piedra en el camino*, que solo cobrará toda su importancia, un año después, cuando Ruge le en-

²¹“Lutero, arbitro entre Strauss y Feuerbach”, en *Escritos de Juventud* ps. 147-148.

²²Es decir, las recuperadas en el cuadro presentado enseguida, expuestas en el orden cronológico de redacción:

#	Título	Escrito	Publicado y/o referido en

víe en marzo de 1843 el primer tomo de la *Anekdotazur neuesten deutschen philosophie und publizinstik*, y

1	Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach	Finales de enero	Anekdotazur Philosophica, en febrero de 1843
2	Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura	“Entre el 15 de enero y el 1 de febrero”	(Escritos de Juventud p. 713, n. 55)
3	Carta a Ruge del 5 de marzo		Correspondance, c. 59, p. 243.
4	Carta a Ruge del 20 de marzo		Escritos de Juventud ps. 671 a la 673
5	Cuadernos de Bonn	Abril-mayo	Escritos de Juventud p. 540
6	Los debates de la VI Dieta Renana. Artículo primero: sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta	Abril	<i>Gaceta Renana</i>
7	Sobre la centralización de poderes del Estado	Mayo	Mega, I, 1, 1, ps. 230-1
8	El manifiesto histórico de la Escuela histórica del Derecho	Abril y junio	<i>Gaceta Renana</i>
9	<i>El editorial del # 179 de la Gaceta de Colonia</i>	Julio	<i>Gaceta Renana</i>

ahí lea de Feuerbach, junto a su articulito, “Las tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, tesis

10	Carta a Dagoberto Oppenheim del 25 de agosto		Escritos de Juventud ps. 685-6
11	<i>El comunismo y la Gaceta General de Augsburg</i>	15 de octubre	<i>Gaceta Renana</i>
12	Los debates de la VI Dieta Renana. Tercer artículo: la ley contra los robos de leña	Octubre	<i>Gaceta Renana</i>
13	La “oposición liberal en Hannover”	Noviembre	<i>Gaceta Renana</i>
14	Comunicación al presidente de la Provincia Renana von Shapper	Mediados de noviembre	Escritos de Juventud p. 718, n. 126.
15	Carta a Ruge del 30 de noviembre		Escritos de Juventud p. 687
16	El proyecto de Ley sobre el divorcio	Diciembre	<i>Gaceta Renana</i>
17	Sobre los comités de los estamentos en Prusia	Diciembre	<i>Gaceta Renana</i>
18	<i>La prohibición de la Gaceta General de Leipzig</i>	Finales de diciembre	<i>Gaceta Renana</i> en enero de 1843

que le cambiarán el rumbo teórico seguido ya que a este momento de su historia personal, Marx estaba preparado para recibir la influencia de Feuerbach, a diferencia de enero de 1842, cuando sus afirmaciones en el artículo sobre él, solo revisten un carácter provisional y aleatorio y expresan en verdad, solamente la inteligencia de Marx, su velocidad de pensamiento y su amor por la literatura²³.

§62 Un análisis detenido de la bibliografía acabada de referir de los tratadistas que han considerado este artículo revela que ha sido poco perspicaz la situación que han hecho de esta comunicación en el desenvolvimiento intelectual de Marx y quizá el engaño se ha producido por la fecha de redacción del artículo que lo sitúa de primero en las comunicaciones escritas en año de 1842.

La presencia de Feuerbach en las comunicaciones de Marx en 1842 es recurrente, pero de ninguna manera resultado de su comprensión primera de la obra de Feuerbach que reseña en *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach* y sí, mucho mejor, consecuencia de los acontecimientos prácticos que vive durante el año de 1842 y que paulatinamente le va haciendo comprender más finamente a Feuerbach.

Marx escribe su articulito sobre *el arroyo de fuego* a finales de enero de 1842²⁴, en medio de la redacción de su ensayo sobre la censura²⁵, y con él

²³Consúltese como bibliografía de apoyo en el análisis de este artículo a los autores siguientes: 1. Cornu I, 388-389; 2. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ps: 112-113; 3. Bermudo, ps. 29, 49, 50; 4. Rossi II, p. 81.

²⁴*Escritos de Juventud*, p. 148.

²⁵Igual, p. 713. n. 55.

responde de inmediato a los movimientos que en la comunidad intelectual alemana seguían causando las polémicas sobre la religión, a propósito de otros tres artículos aparecidos por ese entonces sobre el tema, y que se referían a los puntos de vista de Bruno Bauer con su crítica a los evangelios; los de D. F. Strauss con su libro de 1840 *El dogma cristiano en su desarrollo histórico y en su lucha contra la ciencia moderna*; y los de Feuerbach con su *Esencia del cristianismo*, de 1841²⁶.

En este artículo Marx muestra un gran entusiasmo por la obra de Feuerbach²⁷, y acuña la frase literaria que ha potenciado la sobreestimación que se le atribuye a este breve artículo sobre Feuerbach:

Ahí tenéis, en unas cuantas palabras, la apología de toda la obra de Feuerbach, una apología de las definiciones que en esta obra encontramos acerca de la *Providencia*, la Omnipotencia, la *Creación*, el *Milagro*, la *Fe*.
¿No os da vergüenza, ¡oh, cristianos, nobles

²⁶Tres fueron estos artículos: “1. Sobre la crítica de la historia evangélica del sinóptico de Bruno Bauer” (Publicado en los *Anales Alemanes* del 1° de nov. de 1841, número 105); 2. Dos votos sobre las desavenencias entre la iglesia y la ciencia: I. Sobre la capacidad de tomar posición para los jóvenes críticos: Strauss, Feuerbach y Bruno Bauer (*Anales Alemanes*, 10 de enero de 1842, no. 8). Véase al respecto a: Rossi II-81; J. M. Bermudo p. 49.

²⁷Que, en este momento, y de manera inmediata a enero de 1842, era “La crítica a la filosofía hegeliana” (publicada en los *Anales de Halle* en 1839) y la *Esencia del cristianismo*, de abril de 1841. Véase al respecto a McLellan, *Marx y...* p. 105; y a Rossi, II, p. 77.

y vulgares, sabios e ignorantes cristianos; no os da *vergüenza* que tenga que ser un *anticristo* quien os muestre la esencia del cristianismo en su verdadera y desembozada faz? Y a vosotros, los teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os desembaracéis de los conceptos y los prejuicios de toda la filosofía especulativa anterior, si queréis ver las cosas tal y como son, es decir, si queréis descubrir la verdad. Pues, si queréis llegar a la *verdad* y a la *libertad*, tenéis que pasar necesariamente por el *Arroyo de Fuego*. Este Arroyo de Fuego, este Feuerbach, es el *purgatorio* de nuestro tiempo.²⁸

Y sí, el juego literario que utiliza con la connotación religiosa del tema del artículo (el purgatorio), y el apellido de Feuerbach —que en alemán significa *arrollo de fuego*—, es el causante de la sobrestimación reseñada, formula que por su estructura ha servido para confundir la recta comprensión de la presencia de Feuerbach en Marx en este especialísimo año de 1842 y para ocultar por tanto, la recta comprensión del proceso mucho más rica que la presentada por la intelección comúnmente establecida.

Todos los movimientos personales de Marx en este inicio del año de 1842 se superponen, y es necesario distinguirlos finamente para su análisis pues al intentar precisar la génesis de sus valores éticos se requiere determinar sus evoluciones y transformaciones, para reconstruir su riqueza en el proceso acaecido.

²⁸*Escritos de Juventud* p. 148.

§63 De esta manera hemos de resaltar nuevamente que la relevancia de la presencia de Feuerbach en Marx en el año de 1842 no se dio por la comprensión teórica de su obra en enero de 1842 sino como resultado de su necesidad teórica de comprensión de los acontecimientos que se sucedían ese año y que lo obligaban a amplificar el concepto feuerbachiano de enajenación religiosa a significados más extensos; pues incluso, originalmente estuvo emparentado con el término cristiano de *fetiché*, como se desprende de los estudios que hacía para la segunda parte del folleto de Bauer, trabajos reseñados en los cuadernos de Bonn²⁹.

En el transcurso de los acontecimientos de 1842 la presencia de Feuerbach es recurrente, se haya determinada por las necesidades prácticas de Marx y no por su comprensión intelectual de enero de 1842, que fue mucho más sentimental —literaria—, que racional —filosófica—, como demuestra la ausencia de Feuerbach en el ensayo sobre la instrucción del rey para los censores, las “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura”³⁰.

Este largo e importante trabajo fue escrito entre el “15 de enero y el 1° de febrero de 1842”, como indicábamos según afirmación del doctor Wenceslao Roces, esto es, durante el tiempo que Marx escribió el articulito sobre Feuerbach. La ausencia de éste en “Las observaciones...” es un índice preciso

²⁹Véase la referencia a los *Cuadernos de Bonn* en la p. 540 de los *Escritos Juventud* puede verse como bibliografía de apoyo sobre estos cuadernos a M. Rossi II, p. 80.

³⁰*Escritos de Juventud* ps. 149-169.

para aseverar que aún Feuerbach estaba lejos de ser una necesidad intelectual de Marx y que comienza a surgir a medida que el año transcurre y los enfrentamientos políticos de la *Gaceta Renana* con el gobierno prusiano le muestren a Marx sus insuficiencias teóricas, y en consecuencia tenga que recurrir a las tesis de Feuerbach que empieza a ser explicativas para él.

Si Feuerbach está ausente en la argumentación desarrollada en “Las observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura” aparece en cambio de manera explícita y muy importante en la carta a Ruge del 20 de marzo de 1842³¹. Refiriéndose al ensayo que proyecta sobre “La crítica a la filosofía del derecho de Hegel”, dice:

En el ensayo no podré menos de hablar acerca de la esencia general de la religión³², lo

³¹Puede consultarse la traducción española de esta carta en el apéndice de los *Escritos de Juventud* ps: 671 a la 673.

³²Esta referencia a la “esencia general de la religión” no solo implica a Feuerbach, como está explícito en el texto, sino también a Kant, al que Marx recurrirá muy a menudo, en este año de 1842, para apoyarse en sus tesis racionalistas. Puede consultarse de Kant, en sus reflexiones sobre la religión, la obra titulada *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial (el libro de bolsillo – Sección Clásicos # 163), Madrid, 1969, especialmente la “Tercera parte; primera sección, numeral 1. del estado de naturaleza ético”, donde afirma su fe racionalista, que confunde a la religión con la ética: “Un estado civil de derecho (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo leyes de derecho públicas (que son en su totalidad leyes de coacción). Un estado civil ético es aquel en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras leyes de virtud” (p. 95).

que me llevará, en cierto modo, a chocar con Feuerbach, aunque el conflicto no verse tanto sobre el principio como sobre su modo de expresarse.

Apreciamos así, la presencia de Feuerbach en Marx y valoramos que para estos momentos de su vida su crítica versa sobre la forma del argumento feuerbachiano y no sobre su contenido, con el que Marx tenía que estar de acuerdo, pues se enmarcaba claramente en la línea ideológica que nucleaba los combates de la época —la lucha por la libertad—, y específicamente le aportaba el argumento de la enajenación, que en su aplicación feuerbachiana difería del concepto hegeliano de enajenación, aplicado ya en los *Cuadernos preparatorios a la tesis doctoral*, y en la *Tesis* misma como he señalado³³.

Todas estas conjunciones reales y simbólicas hacen reaparecer de nuevo a Feuerbach en la obra marxiana de 1842 en la serie de artículos que Marx publica sobre los debates de la sexta dieta renana, “Sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la dieta”³⁴. Inicialmente, en el segundo artículo, al comienzo del argumento, recurre al valor por el cual Feuerbach rescata al ser humano, y lo liga directamente a la idea de libertad, cuando afirma:

La oposición liberal nos muestra el punto culminante de una asamblea política, como la

³³Véase la cita 109 del primer capítulo de este libro.

³⁴*Escritos de Juventud* ps: 173-219. Nota: se referirá la paginación citada en un paréntesis al interior del texto.

oposición, en general, es el punto culminante de una sociedad. Una época en la que es un atrevimiento filosófico dudar de los espectros y una paradoja rebelarse contra los procesos de brujería, esa época, es la época *legítima* de los espectros y los procesos de brujas. Un país que, como la antigua Atenas, trata a los aduladores, a los parásitos, cortesanos y serviles como gentes que viven al margen de la razón popular, como a *bufones del pueblo*, es el país de la independencia de la persona. Un pueblo que, como los pueblos de los mejores tiempos, reivindicando el derecho de pensar y expresar la verdad, que afirma los derechos del *bufón cortesano*, sólo puede ser un pueblo independiente y con criterio propio. Una asamblea por estamentos en la que la oposición asegura que la libre voluntad es parte inseparable de la esencia del hombre no es, por lo menos, la asamblea por estamentos de la libre voluntad. La excepción no hace más que confirmar la regla. La oposición liberal nos muestra qué es la posición liberal y en qué medida la libertad se ha hecho hombre.

Por eso, cuando observamos que los defensores de la libertad de prensa en esta asamblea por estamentos no se hallan, ni mucho menos, a la altura del tema, esta afirmación puede aplicarse todavía con mayor razón a la Dieta en su conjunto. (p. 178).

Esta significación de Feuerbach destacada por su recurso de la presencia del “hombre” como realidad

de la “libertad”, no es fortuita como lo atestigua páginas adelante su renovada mención ahora conectada directamente al concepto de fetiche:

El orador conoce solamente la provincia de las Dietas, pero no las Dietas de la provincia. Las Dietas tienen una provincia a la que se extienden los privilegios de sus actos, pero la provincia no tiene Dietas a través de las cuales actúa. Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas condiciones prescritas, estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fetiches que se trata de dioses salidos de sus manos. (ps. 186-187)

De igual, manera, en este tercer artículo del 10 de mayo de 1842, reaparece el concepto feuerbachiano de enajenación, y en un importante contexto ético, de implicaciones sobre la filosofía del derecho, “esencia de la moralidad alemana”, según Lorenz von Stein³⁵.

De lo que se trata es de saber si la provincia ha de tener o no *conciencia de quienes la representan*. ¿Deberá añadirse al misterio del gobierno el nuevo misterio de la representa-

³⁵Lorenz von Stein fue un intelectual orgánico del Estado prusiano, que en 1842 publicó su libro sobre el movimiento obrero en París, titulado *El socialismo en la Francia contemporánea*, Consúltese sobre Lorenz von Stein a 1. Cornu II, 225; 2. A M. Rubel y T. Bottomore, *Karl Marx: Sociología y filosofía social*, Ed. Península (historia, ciencia, sociedad 15), Barcelona, 1967, p 24; 3. Rubel, *Economie*, p. XL 1, n. 1.

ción? También en el gobierno está representado el pueblo. La nueva representación del pueblo por los estamentos carecería, pues, de sentido si ésta no implicara precisamente el carácter específico de que la Dieta no actúa por la provincia, sino de que es ésta la que actúa en ella; de que no está representada por ella, sino de que la provincia se representa a sí misma. Una representación sustraída a la conciencia del comitente no es tal representación. Aquello que no sé me tiene sin cuidado. Sería la más absurda de las contradicciones el que la función del Estado, que constituye preferentemente la *propia actividad* de cada una de las provincias, se sustrajera incluso a su cooperación formal, a su conocimiento, la absurda contradicción de que mi propia actividad, sustraída a mi conciencia, sea la obra de otro (p. 188).

§63 Y para acabar de completar la utilización de las categorías básicas feuerbachianas en este mismo artículo, vuelve sobre la idea de “género humano” formulada por Feuerbach, articulada con la “falta de libertad e independencia que por principio caracterizan a la naturaleza humana”, esto es, la enajenación como característica del ser humano:

Si nuestro orador del estamento de los caballeros ha sostenido con una seriedad rayana en lo cómico, con una dignidad casi melancólica y un *pathos* poco menos que religioso el postulado de la *alta sabiduría* de los esta-

mentos, al igual que el de su libertad e independencia medievales, el ignorante se queda maravillado al ver, como en la cuestión de la *libertad de prensa* desciende de la alta sabiduría de la *Dieta* a la *falta de sabiduría* común y corriente *del género humano*, de la independencia y la libertad de los estamentos privilegiados que acabamos de ver postulados a la *falta de libertad e independencia* que por principio *caracterizan a la naturaleza humana*. A nosotros no nos extraña encontrarnos aquí con una de las personificaciones tan abundantes hoy del principio cristiano-caballeresco, moderno-feudal, en una palabra, del principio romántico.³⁶

Una página más adelante utiliza de nuevo el concepto de “género humano”, ligado esta vez a la formulación de la “imperfección del hombre”, seguramente tomada por Marx de *La esencia del cristianismo*, con su idea de “la infinitud” de la conciencia humana³⁷, o del artículo que Feuerbach publicara el 16 de febrero de 1842 en los *Anales Alemanes*: “Juicio sobre *La esencia del cristianismo*”³⁸. Y la frase de Marx dice:

³⁶*Escritos de Juventud* p. 190-191.

³⁷En *La esencia del cristianismo*, en el “capítulo primero” (p. 16 de la edición citada), Feuerbach dice: “La conciencia es esencialmente de un carácter universal e infinito. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la propia infinitud. En otras palabras, en la conciencia del infinito el hombre consciente tiene por objeto de sus conciencias la infinitud de su propia esencia”.

³⁸Cornu I, ps. 101-1, n. 195.

Hemos querido reproducir en extenso este largo pasaje, para no atenuar la patética impresión que, indudablemente, ejercerá sobre el lector.

No cabe duda de que el orador se muestra aquí *à la hauteur des principes*. Para luchar contra la *libertad de prensa*, es necesario defender la *permanente minoría de edad* del género humano. Es una tautología afirmar que, si la falta de libertad es lo esencial en el hombre, la libertad es contradictoria con su esencia. Y puede haber malignos escépticos tan osados que no se muestren de acuerdo con el orador.

Si la minoría de edad del género humano constituye el fundamento místico en contra de la libertad de prensa, no cabe duda que la censura es el recurso más lógico contra la minoría de edad del género humano.

Todo lo que se desarrolla es imperfecto. El desarrollo sólo termina con la muerte. Así, pues, si somos verdaderamente consecuentes, para sacarlo de este estado de imperfección, tendríamos que matar al hombre. El orador, por su parte, se contenta con matar la libertad de prensa. La verdadera educación consiste, según él en mantener al hombre durante su vida entera envuelto en pañales y metido en la cuna, ya que tan pronto como empieza a caminar empieza también a caer y sólo cayendo aprende a andar. Pero, si todos somos niños de brazos ¿quién

va a envolvernos en los pañales? Si todos permanecemos en la cuna, ¿quién va a mecernos? Si todos estamos presos, ¿quién va a ser el carcelero? (...)

Debemos, pues, medir la esencia de nuestras ideas interiores aplicándola a la existencia de las cosas y no dejarnos extrañar por las instancias de una experiencia trivial y unilateral, con tanta mayor razón cuanto que, con arreglo a ésta toda experiencia desaparece, todo juicio es cancelado y todos los gatos son pardos. (ps. 192-193)

§64 La presencia de Feuerbach está lejos de desaparecer de esta serie de artículos; en el publicado el 12 de mayo vuelve a argumentar a partir de la influencia ejercida por *La esencia del cristianismo*³⁹, y afirma que:

La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.

Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros. Por tanto, todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos.

³⁹En *La esencia del cristianismo*, capítulo I (p. 16 de la ed. cit.) dice Feuerbach: “Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar y queremos para querer, esto es, para ser libres”.

Sólo ahora ha adquirido la pregunta *un sentido consecuente*. No se pregunta si la libertad de prensa debe existir, pues existe siempre. Se pregunta si la libertad de prensa debe ser el privilegio de algunos o el privilegio del espíritu humano. Se pregunta si la falta de derecho de unos debe ser el derecho de otros. Se pregunta si la “*libertad del espíritu*” tiene mayor derecho que la “*libertad contra el espíritu*” (p. 194).

Este es un aserto que postula el “derecho general de todos”, tesis que como veremos⁴⁰, es básica en toda su argumentación ética de este período, y se desprende como central en su impugnación al Estado prusiano.

Líneas más adelante (página 195) vuelve sobre el argumento de la “imperfeción humana” (“solo le recordaremos —al orador del “estamento de la nobleza”— a este propósito, el axioma según el cual todo lo humano es imperfecto”), para oponerle su fe en el ser humano, “aristocracia que ni siquiera la chusma (sic) podría discutir”.

Nos dice que es punible como tal «el orgullo que no reconoce autoridad alguna en la Iglesia ni en el Estado», ¿y no debemos nosotros considerar “malas intenciones” punibles el no reconocer la autoridad de la razón y de la ley? «Es la envidia», nos dice, «la que predica la abolición de todo lo que la plebe llama aristocracia». Y nosotros decimos que

⁴⁰Véase en este libro el § 73, notas 84 y 85.

es la envidia la que trata de abolir la eterna aristocracia de la naturaleza humana, la libertad, aristocracia que ni siquiera la chusma podría discutir.

(...)

Es la perfidia —decimos nosotros— la que arranca los chismes y las personalidades de la gran vida de los pueblos, la que desconoce la razón de la historia y sólo predica al público los escándalos de la historia, incapaz de penetrar en los lados concretos de los fenómenos, que sólo sabe aferrarse a las personalidades y reclama imperiosamente el misterio, para ocultar todas las máculas de la vida pública.

Es la falta de pureza del corazón y la fantasía la que, por medio de sucias imágenes, se abre paso a través de la omnipotencia del mal y la impotencia del bien; es la fantasía que se enorgullece de todo lo turbio, la falta de pureza de corazón la que esconde su soberbia temporal en imágenes místicas. «Son los que desesperan de su propia salvación quienes tratan de ahogar la voz de su conciencia mediante la negación de Dios». Son los que desesperan de su propia salvación quienes convierten sus debilidades personales en debilidades de la humanidad para que no pesen sobre su propia conciencia; quienes desesperan de que la humanidad pueda salvarse se niegan a seguir las leyes naturales innatas y predicán como algo necesario para

la minoría de edad del hombre; es la hipocresía la que pretexto la existencia de un Dios en cuya realidad no cree para creer en su omnipotencia; el egoísmo, para el que la salvación privada está por encima de la salvación de la humanidad.

Estas gentes, que no creen en la humanidad, canonizan al individuo. Trazan una imagen espantosa de la naturaleza humana y exigen que nos postremos de hinojos ante la aureola de santidad de unos cuantos privilegiados. Nosotros sabemos que si el individuo puede poco, la totalidad posee una gran fuerza. (p. 207).

§65 En el último artículo de esta serie encontramos dos postreras menciones a Feuerbach⁴¹ referidas a un nuevo rescate del valor del ser humano (“... traducirles el lenguaje de los dioses al lenguaje de los hombres...”) y a otra conexión entre la libertad y el ser humano, con una mención específica a los términos feuerbachianos: “género” y “especie”⁴².

Refrendando la tesis asumida para explicitar la presencia de Feuerbach en este año de 1842 hemos de recordar que Feuerbach solo reaparece en el argumento de Marx hasta finales de octubre cuando sus insuficiencias teóricas vuelven a quedar al des-

⁴¹Páginas 210 y 218.

⁴²Feuerbach inicia *La esencia del cristianismo* con un primer capítulo dedicado a la “esencia del hombre”, que desde el comienzo es definido como “especie”. Sobre la raigambre feuerbachiana de estos términos, y su influencia en Marx, consúltese a Adolfo Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía y Economía en el Joven Marx*, ed. cit. ps. 82 y 83.

cubierto, al enfrentar de nuevo un problema social, al escribir otra serie de artículos sobre la dieta renana⁴³. En el primer artículo de esta serie Marx recurre a la presencia de Feuerbach con una referencia al valor del ser humano, que textualmente la refiere al concepto cristiano de *fetichismo*, emparentado al feuerbachiano de enajenación:

No cabe anteponer con mayor elegancia y sencillez el derecho de los árboles jóvenes al derecho de los hombres. De una parte, una vez votado el artículo, se impone la necesidad de que una masa de hombres sin ánimo delictivo sean talados por el árbol verde de la moral y entregados como leña seca al infierno del crimen, la infamia y la miseria. De otra parte, si dicho artículo es rechazado, existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, inmolándose a ellos los hombres.⁴⁴

⁴³De la serie de artículos “Sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la dieta”, hasta esta que comenzamos a reseñar acerca de “La ley sobre los robos de leña” hay seis comunicaciones importantes (véase la cita 22 donde reseño estos escritos), y en ninguna aparece una referencia implícita o explícita a Feuerbach, salvo la brevísima del artículo “El Editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*”, cuando habla del “sentimiento material”, en una referencia que no es claramente atribuible a Feuerbach. Véase en *Escritos de Juventud* la p. 229.

⁴⁴*Escritos de Juventud*, p. 250.

Este parentesco conceptual entre la idea cristiana de fetichismo y el concepto feuerbachiano de enajenación está lejos de ser aleatorio en esta serie de artículos que Marx inicia y concluye con la referencia señalada, pues exactamente al final de la serie, recurre de nuevo a ella:

Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos [y] habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las liebres para salvar a los hombres. (p. 283)

Estas dos menciones no serán las únicas a Feuerbach en este importantísimo trabajo de Marx; muy por el contrario, vemos aún su presencia recurrente en otra aplicación cuando considera de nuevo sus tesis en un razonamiento acerca de la filosofía del derecho, que es antecedente directo del trabajo que pronto hará, en su crítica sistemática a la filosofía del derecho del Estado de Hegel. En el relevante contexto del derecho consuetudinario, afirma:

Pero nosotros, que somos gente poco práctica, reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico

puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, *sólo* puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental.

Por las llamadas costumbres de los privilegiados se entienden las *costumbres contra el derecho*. Su nacimiento data del periodo en que la historia de la humanidad formaba parte de la *historia* natural y en que, como lo acredita la leyenda egipcia, todos los dioses se revestían de una envoltura zoomorfa. La humanidad aparece entonces dividida en determinadas especies zoológicas, unidas no por la igualdad, sino por la desigualdad, una desigualdad fijada por las leyes. Y una realidad universal basada en la desigualdad reclama derechos desiguales, pues mientras que el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existencia del avasallamiento. El *feudalismo*, entendido en el más amplio sentido de la palabra, es el reino *del espíritu animal*, el mundo de la humanidad escindida por oposición al mundo de la humanidad que se escinde ella misma y cuya desigualdad no es otra cosa que la refracción cromática de la igualdad.⁴⁵

⁴⁵Véase la cita en los *Escritos de Juventud*, p. 253, y compare-

§66 Sin duda, esta referencia será también un anticipo de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, cuando considere al “trabajo enajenado”⁴⁶ con nítida influencia feuerbachiana y aproveche estas influencias de original manera, que como valoramos están presentes desde este año de 1842. De ellas queda aún una por rescatar y se encuentra en su breve artículo del 19 de diciembre titulado “El proyecto de ley sobre el divorcio”, y se halla exactamente al final⁴⁷, cuando une el razonamiento de Feuerbach con el de Kant, en un texto de especial relevancia para nuestro estudio:

Por último, solo podemos considerar como un juicio precipitado el acusar de *hipocresía* como muchos lo hacen, a los países en que rigen *requisitos estrictos para el divorcio*, entre

ce con *La esencia del cristianismo*, por ejemplo, en el capítulo XIX de la “Primera parte”, p. 175: “Así como el hombre, al alejarse de sí mismo vuelve en Dios siempre hacía sí mismo, así como gira siempre en torno de sí mismo, así el hombre vuelve también en la lejanía de esta vida, finalmente, siempre a ella misma. Cuanto más Dios es un principio parece un ser extrahumano, sobrehumano, tanto más humano se presenta en el trascurso del desarrollo de la religión o al final... Por lo pronto se trata de una separación del alma del cuerpo, así como en la contemplación de Dios se separa la esencia del individuo; el individuo muere de una muerte espiritual el cuerpo muerto que queda es el individuo humano; el alma que se ha separado, es Dios, pero la separación del alma del cuerpo, de la esencia del individuo, de Dios del hombre, debe ser anulada...”

⁴⁶Véase en los *Escritos de Juventud* las p. 594-605, y como referencias a este texto, el tercer apartado del capítulo cuarto de este libro sobre la ética en el joven Marx.

⁴⁷*Escritos de Juventud*, p. 291.

los cuales se cuenta el país renano. Solamente un horizonte visual incapaz de ir más allá de la corrupción de las costumbres que le rodea puede atreverse a lanzar tales acusaciones, que en la provincia renana, por ejemplo, se consideran ridículas, viéndose en ellas simplemente una prueba de cómo se pierde incluso la *idea* de lo que son las relaciones morales y de cómo todo hecho moral puede ser presentado como un cuento y una mentira; lo cual no es más que la consecuencia directa de leyes que no han sido dictadas por el respeto al hombre, defecto que no se remedia precisamente pasando del desprecio material al desprecio ideal y exigiendo, en vez de la sumisión consciente a las potencias de la moral y la naturaleza, la obediencia inconsciente a una autoridad colocada por encima de la naturaleza y de la moral (p. 291).

Este texto es de especial relevancia pues nos brinda una de las conjunciones que claramente aparecen identificadas en la obra marxiana de 1842 —la de Kant con Feuerbach— que como la otra que especificaremos (la de Hegel y Kant) le dan la razón histórica a Moses Hess, cuando en su carta a B. Auerbach del 2 de septiembre de 1841 llama a Marx “el más grande, tal vez el único filósofo viviente”, y lo describe de esta manera:

Te alegrarás de conocer aquí a un hombre que se cuenta también ahora entre nuestros amigos, aunque reside en Bonn, donde pron-

to ocupará una cátedra. Caso de que Braunfels te haya dicho algo acerca de él no debes darle la menor importancia, ya que Braunfels, tratándose de hombres y de tendencias como ocurre en el caso actual, tiene menos criterio que un niño, pues estas cosas están muy por encima de su horizonte.

Esta persona de que te hablo ha causado en mí una impresión imponente, aunque yo me muevo precisamente en el mismo campo: para decirlo en pocas palabras, disponte a conocer al más grande, tal vez al único verdadero filósofo viviente, que pronto, en cuanto se dé a conocer públicamente (en los libros y en la cátedra) atraerá sobre él las miradas de Alemania. Tanto en lo que se refiere a su tendencia como en y cuanto, a su formación filosófica espiritual, está no sólo por encima de *Strauss*, sino también de *Feuerbach*, lo que quiere decir mucho. Si pudieras estar en Bonn cuando explique su curso de Lógica, puedes estar seguro de que serías su más aplicado discípulo. Un hombre así es el que siempre he soñado con tener como maestro de filosofía. Ahora, al conocerle, me doy cuenta de que, en materia de filosofía propiamente dicha, no soy más que un chapucero. Pero ¡paciencia!, pues también yo podré ahora aprender algo.

El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a

descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante; imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona —digo reunidos, pero no revueltos— y tendrás al doctor Marx.⁴⁸

§67 En efecto, el genio analítico y sintetizador de Marx, podía *reunir* en su persona a los clásicos de la filosofía alemana, sin *revolverlos* como dice Hess, y sacar de ellos la síntesis superior que lo ha hecho inmortal y trascendente, y por ello altamente esotérico para su cabal comprensión, que una lectura integral y colectiva puede ir clarificando.

Como una contribución a este intento y por la necesidad inmanente a este estudio de la ética en el joven Marx, presento ahora la presencia de Kant en su obra de juventud, y en el período que consideramos que para efectos de nuestro análisis comienza desde 1837, cuando en la carta a su padre menciona por primera vez a Kant⁴⁹, y continua en 1840-41, cuando por sus *Cuadernos de Berlín* sabemos que estudia el desarrollo de la filosofía kantiana hasta 1840, en el libro de Karl Rosenkranz *Reschichte den Kantschen Philosophie*⁵⁰, y todo sin contar la influencia familiar que le había dejado su padre, como sabemos por su carta del 18 de noviembre de 1835,

⁴⁸ *Escritos de Juventud*, ps. 696-697.

⁴⁹ *Escritos de Juventud*, ps. 9 y 10.

⁵⁰ Véase la referencia a los Cuadernos de Berlín en los *Escritos de Juventud*, p. 539, donde aparece esta referencia a la *Historia de la filosofía kantiana* de Rosenkranz.

que ya hemos citado⁵¹, y que nos presenta la figura de Kant desde la infancia de Marx, por la presencia práctica que el filósofo de Königsberg tuvo en la ideología de los liberales de la primera hora, personalidades que como la de Heinrich Marx, supieron captar el mensaje racionalista de Kant, y asumieron parte de su ética, la que atañía al imperativo categórico, referida a la autonomía del individuo moral, considerando en los términos de la razón pura, esto es la macroformalización del valor de la cultura que los burgueses comenzaban a formar, entendida como el ejercicio de la razón humana, y ésta como el logro de la *humanidad* trascendente y socialmente indiferenciada que se desprendía de la praxis burguesa, que ya para la época de Kant había logrado integrarse lo suficiente, como para permitir que el genio sintético y analítico de Kant, formalizará la práctica burguesa en los límites de la razón pura.

Kant tendrá un significado de alto grado en la ética del joven Marx como apreciaremos en la documentación de su influencia, y como podemos deducir de su trabajo de bachiller en alemán, cuando reconsideramos la articulación de sus valores en la lógica del racionalismo kantiano.

Preferencias vitales como el humanismo, la sociedad, la vida, la finalidad y el valor de la persona, se organizan lógicamente con la filosofía de Kant y expresan nítidamente el universalismo idealista que subtendía la argumentación kantiana que, planteada desde una antropología filosófica fundada en la razón, implicaba una universalización ideal que puede abarcar cualquier universo.

⁵¹Véase el § 33 de este volumen.

Esta es la razón por la cual Marx retorna a Kant, cuando su crítica a Hegel le muestra que el derecho del Estado formulado en la *Filosofía del derecho* era insuficientemente general (genérico), y no se correspondía con un planteamiento universal, que permitiera una mayor generalización que la reportada por Hegel. Ésta en verdad se encontraba referida a los límites del Estado prusiano con su parcialización en estamentos⁵², como podremos apreciar en detalle cuando concluyamos la exposición de la presencia de Kant en los textos de 1842.

La primera vez que se manifiesta la presencia racionalista de Kant en estos trabajos, es en el análisis que desenvuelve de las nuevas instrucciones que el 24 de diciembre de 1841 diera Federico Guillermo IV a los censores. Este largo artículo ha sido profusamente estudiado⁵³ y en consecuencia claramente situado y estructurado, a diferencia del referido a Feuerbach, también escrito por estas mismas fechas de enero de 1842.

⁵²Hago esta afirmación teniendo en mente la argumentación que Michel Löwy hace al respecto en *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit. p. 45, que razona en favor de Hegel. Por oposición, me parece más pertinente el argumento de Mario Rossi (T II p. 89) cuando caracteriza a “una concepción” burguesa revolucionaria “es decir, ilustrada” como la visión que capta “el aspecto universal y público de la cultura, y el carácter universal, ético y civil de la cultura misma”, tal y como lo pensó Kant, al postular la universalidad de su imperativo categórico, como la forma ideal y general de relación entre los seres humanos.

⁵³Consúltese al respecto a los autores siguientes: 1. Cornu I, ps: 379, 380 381, 382, 383; 2. Rubel, *Ensayo...*, ps: 35, 36, 37; 3. McLellan, *Biografía*, ps: 55, 56; 4. Bermudo, p. 29, 46, 47; 5. Rossi II, p. 82-83.

El artículo “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”, fue originalmente escrito para los *Anales Alemanes* de Ruge, pero impedido de aparecer por la censura prusiana, que obviamente no podía resistir la crítica que en él se le hacía y que partía de la conjunción conceptual entre Kant y Hegel. Hegel aportaba el punto de vista científico que Marx había adoptado —la comprensión del mundo en términos dialécticos—, y Kant, el argumento ético formal que completaba coherentemente la idea que del Estado había formalizado Hegel en la *Filosofía del Derecho* por ejemplo, en el parágrafo 319:

La libertad de la expresión pública... la satisfacción de aquel impulso punzante de decir y haber dicho la opinión propia, tiene su garantía directa en las leyes jurídicas y en las ordenanzas (...) y tienen la garantía indirecta en la incapacidad de perjudicar, que está fundada especialmente en la racionalidad de la constitución.

Como valoramos, el argumento hegeliano contenía el de Kant, así como el de Marx, sintetizaba el de sus mayores, completándolos y desarrolliéndolos⁵⁴:

⁵⁴Es por esta verdad, que David McLellan habla con razón en la página 56 de su *Biografía* de Marx, cuando comentando este artículo de las instrucciones para los censores, afirma: “Marx empezaba así a sacar *conclusiones* (el subrayado es mío) democrático liberales (kantianas, LEPR) de la filosofía política de Hegel”.

En la nueva “Instrucción sobre la Censura” se manifiesta un espíritu más profundo y cabría decir que romántico. Mientras que el viejo edicto exigía prosaicas fianzas materiales, susceptibles, por tanto, de ser estipuladas por la ley, la nueva Instrucción priva al editor de un periódico *de toda iniciativa propia*, poniendo en manos del gobierno la cautela preventiva y encargando a las autoridades, con su gran sagacidad y su profundo sentido espiritual, de pulsar las vagas cualidades subjetivas, internas y externas. Ahora bien, si la vaguedad, la delicada interioridad y la superabundancia subjetiva del *romanticismo* se truecan aquí en algo puramente eterno, es solamente en el sentido de que la contingencia eterna no aparece ya bajo su prosaica determinabilidad y limitación, sino envuelta en una portentosa gloria, en una imaginaria profundidad y un imaginario esplendor, con lo cual tampoco la Instrucción se sustraerá a este *destino romántico*.⁵⁵

En este párrafo Marx ataca a la “nueva instrucción sobre la censura”, a partir de un argumento que será recurrente en otros artículos, y especialmente en “El manifiesto filosófico de la *Escuela histórica del derecho*”⁵⁶: su condena al romanticismo, por su “superabundancia subjetiva”.

§68 Marx comienza argumentando contra las nuevas instrucciones a los censores, con una refe-

⁵⁵*Escritos de Juventud*, p. 164.

⁵⁶Igual ps. 237 a la 243.

rencia “al viejo edicto”, el de Federico Guillermo III, del 18 de octubre de 1819, y dándonos la pauta para entender la correlación de las fuerzas políticas que se mueven como telón de fondo, como substrato, a su argumentación.

El “viejo edicto” sobre la censura había sido promulgado en plena época de la Restauración. Federico Guillermo III se encontraba en el poder prusiano, y su mentalidad política favorecía el desinvolvemento de una intelectualidad que destacara el papel del Estado, y desarrollara una moderada actividad de crítica cual fue el caso de Hegel y los jóvenes hegelianos de la primera hora. Por estas directrices políticas es que el ministro Altenstein favorece el hegelianismo en la Universidad de Berlín, e incluso traslada a Bruno Bauer a la de Bonn, cuando sus tesis filosóficas lo enemistan con la comunidad intelectual de la capital prusiana.

En ese período de 1819, la organización Estatal prusiana se estructuraba con una mentalidad propia de la época de la Restauración, y esto la caracteriza como precapitalista, transitoria y restauradora de las tesis políticas de la nobleza, vuelta al poder Estatal con la ayuda de las bayonetas de los ejércitos de la Santa Alianza. A diferencia de la estructura política que había promulgado el edicto de 1819, definido por una carga ideológica signada por sus generalizaciones y su indiferenciación⁵⁷, la Administración de Federico Guillermo IV especifica sus tesis de gobierno, y lo hace a partir de la ideolo-

⁵⁷Esto se desprende del texto mismo de Marx que, con el fin de exponer su crítica a las nuevas instrucciones a los censores, contrasta éstas con las de 1819.

gía política de Karl von Savigny, el mismo que había sido profesor de Marx en la Universidad de Berlín en 1837.

Esta nueva Administración prusiana arriba al poder en junio de 1840, tras la muerte de Federico Guillermo III, y lo hace con una política de neto corte reaccionario, pronóstico del desarrollo político alemán, organizado sobre un permanente control de la burguesía, clase social que incluso pactará con toda naturalidad con el gobierno durante la Revolución de 1848. Las directrices políticas de Federico Guillermo IV implicaban pues una especificación nítida en sus medidas de gobierno, y una ideología política organizada sobre las tesis de la Escuela histórica del derecho⁵⁸, que nucleaba sus argumentos sobre una visión *romántica* del mundo, a la cual Marx opone la conjunción que destacamos entre Hegel y Kant, en concreto, en su reivindicación de las tesis del viejo edicto, que “exigía prosaicas fianzas, susceptibles, por tanto, de ser estipuladas por la ley”, ley que tenía la aureola de la filosofía del derecho del Estado de Hegel, el valor de la realidad moral del Estado⁵⁹, y

⁵⁸Puede consultarse sobre la Escuela histórica del derecho, además de las referencias de Marx en el artículo que escribe contra ella, a los autores siguientes: 1. Cornu I, ps. 118, 119, 120, 121, 122, 136 y 388; 2. Rubel, *Ensayo...* p. 40; 3. McLellan, *Biografía*, ps. 35 (que remite por la nota 84 de esta página, al muy detallado artículo de H. Jaeger “Savigny et Marx”, en los *Archives de la Philosophie du droit*, 1967) y 60; 4. Bermudo, ps. 29, 30, 50, 51 y 78.

⁵⁹Véase sobre este argumento de Hegel, en la *Filosofía del Derecho* los párrafos números: 257, 258, 259, 262, 266, 272, 274, 296, 315; 320, 325, 327, 335, 336, 342, 344, 345, 348, 349, 352, 353 y 360.

de Kant, por el carácter universal de la ley, como se desprende de este texto:

El requisito *general* de la conciencia científica, ¡qué *liberal!* El requisito *especial* de la posición, ¡qué *poco liberal!* La capacidad científica y la posición juntas, ¡qué *seudoliberal!* Y, como la capacidad científica y el carácter son algo muy vago y la posición en cambio, algo muy preciso, ¿cómo no llegar a la conclusión de que lo vago, siguiendo una ley lógica necesaria, se acomodará a lo preciso y tomará de éste la base y el contenido? ¿Cometería, pues, el lector un grave error de razonamiento si interpretase la Instrucción viendo en la *posición la forma externa* bajo la que aparecen ante el mundo la capacidad científica y el carácter, tanto más cuanto que el propio estatuto a que él pertenece le garantiza este modo de ver como el punto de vista del Estado? Sin esta interpretación resulta, por lo menos, de todo punto inexplicable por qué la capacidad científica y el carácter no constituyen suficientes garantías en el escritor y por qué hay que añadir a ellas como tercer requisito, la posición (ps. 165-6).

§69 Sin duda, que el razonamiento de Marx se dirige a cuestionar la instrucción sobre la censura a partir de su distinción entre la *forma* y el *contenido*, mediadas por “la ley lógica necesaria” que da “lo preciso”, esto es, lo determinado a través de la mediación conceptual, que aquí se expresa como “la posición”.

Ya desde la carta a su padre Marx había formulado este principio fundamental de la lógica dialéctica y lo hacía, según esta misma carta, en busca de “la realidad”, y planteando el concepto cual Hegel⁶⁰, como “el nexo de unión entre la forma y el contenido” que “es, propiamente, el concepto”⁶¹. Esta vocación realista de Marx es, en rigor, lo que mueve la contradicción teórica surgida con Hegel, y que lo impulsa a volver a Kant, buscando la fundamentación universal que le pedía su origen en el racionalismo pre-hegeliano, que lo emparentaba incluso con Rousseau, como ya está señalado⁶², y que de nuevo nos sirve para expresar la razón por la cual conjuga a Hegel con Kant.

Guiado por la necesidad política de atacar las tesis reaccionarias de la Escuela histórica del derecho, requiere de una fundamentación teórico-ideológica capaz de hacerles frente y esta, en estos momentos de 1842, se nutre en la conjunción mencionada que reporta el valor universalista de la razón, caracterizada sobre el humanismo indiferenciado en el cual Marx creía, y que desechará en 1843, cuando las condiciones prácticas de éste año de transición lo lleven al parteaguas de Kreuznach y ahí logre desembarazarse de él con la ayuda de

⁶⁰Véase el planteamiento de Hegel sobre la *forma* y el *contenido*, en el resumen de la *Enciclopedia de la Ciencia filosófica*, párrafos 133 y 134: “En sí tenemos aquí la relación absoluta de la forma y del contenido; esto es, el convertirse la una en el otro; así que el contenido no es nada más que el convertirse de la forma en contenido...”. Ed. Porrúa, p. 75.

⁶¹*Escritos de Juventud*, p. 7.

⁶²Consúltese en este libro el § 39.

Feuerbach para comenzar a formular un humanismo de clase e histórico, cual está contenido en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

Pero aún estamos en este difícil año de 1842 cuando la insuficiencia conceptual de Marx lo obliga a recurrir a la conjunción que anoto, al carecer de los recursos teóricos indispensables para realizar efectivamente su crítica al gobierno prusiano, insuficiencia conceptual que obviamente no fue deliberada, sino real, como podemos apreciar en este otro texto:

Esta falta fundamental informa todas nuestras instituciones. Así, por ejemplo, y en la jurisdicción penal se funde *en una sola persona* el juez, el fiscal y el defensor. Esta fusión contradice a todas las leyes de la psicología. Pero el funcionario se halla por encima de todas las leyes psicológicas, que sólo rigen para el público. Sin embargo, si cabe excusar un principio estatal defectuoso, resulta imperdonable el no ser lo bastante honrado para poder ser consecuente. La *responsabilidad* de los funcionarios deberá hallarse tan en absoluto por encima de la del público que los funcionarios se hallan por encima de éste, y precisamente al llegar aquí, al terreno en que solamente la consecuencia en la aplicación podría justificar el principio, hacer de él, dentro de su esfera, un principio jurídico, se le abandona para aplicar cabalmente el principio contrario (p. 168).

Marx, aquí, como en otros textos⁶³ razonará contra la unilateralidad implícita en “la falta fundamental de todas nuestras instituciones” estatales, y lo hará a partir del valor universalista de la razón, que como dice Kant en la *Crítica de la razón pura*, es la definición de su filosofía:

El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un raciocinio por la forma, sea cual fuere por otra parte su contenido. Pero un paralogismo trascendental tiene un fundamento trascendental: inferir falsamente por la forma. De este modo, esa conclusión falsa tendrá su fundamento en la naturaleza de la razón humana y acarreará una ilusión inevitable, aunque no insoluble.

Llegamos ahora a un concepto que no habíamos indicado antes en la lista general de los conceptos trascendentales y, no obstante, debe incluirse entre ellos sin modificar por eso en lo más mínimo ese cuadro ni declararlo defectuoso. Es el concepto o, si se prefiere, el juicio: *yo pienso...*

La psicología *racional* es, efectivamente, una empresa de esta clase, pues si el más mínimo elemento empírico de mi pensar, cualquier percepción de mi estado interior, se mezclara con los fundamentos de co-

⁶³Por ejemplo, en las ps. 152, 168, 255, 256, 265, 266, 282 de los *Escritos de Juventud*, que permiten concluir que la crítica a la unidimensionalidad es *antropofilosófica* (y se opone al ser humano total), y la crítica al egoísmo es ética (y se opone al interés general).

nocimiento de esta ciencia, ya no sería esta psicología *racional*, sino *empírica*. Ya tenemos pues ante nosotros una presunta ciencia que se ha edificado sobre la única proposición: *yo pienso*, y cuyo fundamento o falta de fundamento podemos investigar aquí muy debidamente y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía trascendental...

Por consiguiente, *yo pienso* es el único texto de la psicología racional a la base del cual debe desarrollar ésta toda su sabiduría...⁶⁴

§70 Como entendemos, el término *psicología* que aparece en la anterior cita de Marx está lejos de tener la connotación que adquiere después de la segunda mitad del siglo XIX, y significa claramente *psicología racional* como enuncia Kant en su texto citado.

Todos estos recursos del entendimiento marxiano parten de su alta comprensión de la filosofía clásica alemana, y responden a su insuficiencia conceptual mismo que a su vocación realista de “buscar” en “la realidad misma”, que conjugadas, serán el impulso vital que lo conduzca a plantear —posteriormente— su filosofía de la praxis, como síntesis última de la filosofía clásica alemana.

En muchos otros lugares de estos artículos se concreta la influencia de Kant⁶⁵, que en estos mo-

⁶⁴E. Kant, *Critica de la razón pura*, Ed. Losada (Biblioteca filosófica), Bs. As., 1970, Tomo II, ps. 78-79: Libro segundo de la dialéctica trascendental; Sección primera: de los parallogismos de la razón pura.

⁶⁵Sobre la presencia de Kant en los escritos de juventud de

mentos de transición surge como un soporte necesario, que pronto será igualmente superado, como Hegel, cuando el proceso de resolución de la contradicción repetidamente señalada, lo conduzca a una síntesis superior, por más integrada, y con ella, rescate de sus mayores las categorías fundamentales: de Kant la significación universal de la razón, fundada, a partir de 1844, en el interés histórico y de clase del proletariado⁶⁶, y de Hegel, la razón de la dialéctica, que por fin puesta sobre sus pies, será la *dialéctica de lo concreto*, como la nombra Kosík⁶⁷. Pero hemos de recordar, de nuevo, que aún estamos en el análisis de los textos de 1842, donde, en este que examinamos, “Las instrucciones acerca de la censura”, incluso Kant es nombrado explícitamente

Marx véase la edición citada en las ps: 158, 161, 162, 164, 196, 197, 204, 213, 234, 235, 238, 239, 251, 254, 265, 267, 283, 290. Hay algunas páginas que no mencionan explícitamente a Kant, pero donde su presencia es nítida, como por ejemplo en la 161; habla Marx aquí de que “lo que es malo de por sí, sigue siendo malo quien quiera que sea el portador de esta maldad... Esta maldad (del crítico del gobierno) aparece sancionada y es considerada desde arriba como una necesidad para que lo bueno se obre desde abajo”; Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ha construido su “Primera parte” bajo la temática que Marx evoca, y con este título: “De la inhabilitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”; véase especialmente el numeral 3: *El hombre es por naturaleza malo*; en la ed. cit. ps. 29 y 41.

⁶⁶Véase al respecto en este libro, el segundo apartado del tercer capítulo, *Las comunicaciones de los Anales franco-alemanes*.

⁶⁷Véase sobre este argumento, las reflexiones contenidas en el segundo apartado del presente capítulo: El balance de cuentas de 1843...

te, y calificado como Fichte y Spinoza de “héroe intelectual de la moral”⁶⁸.

De esta explicitación, y del contexto general que rescato para su estudio, es que Maximilien Rubel parte en su *Ensayo de biografía intelectual*, para afirmar que:

Contra este naturalismo a ultranza (de la Escuela histórica del derecho), Marx emplea el lenguaje del racionalismo spinozista y kantiano, antes que el del conceptualismo hegeliano... Para Marx, Hegel no era más que un eslabón —y de ninguna manera el último— de una serie de pensadores que habían considerado al Estado con ojos humanos en una cadena que va hasta Heráclito y Aristóteles⁶⁹.

En efecto, Marx había estudiado también a Spinoza⁷⁰, y remontado la línea dialéctica de comprensión

⁶⁸*Escritos de Juventud*, p. 158.

⁶⁹Rubel, *Ensayo...* p. 40.

⁷⁰Lo cual le da la razón a Rubel, y explica, además, la influencia, que recibirá de Feuerbach en 1843, cuando lea el segundo aforismo de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, que a la letra dice: “Spinoza es el verdadero creador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su restaurador y Hegel su perfeccionador”. Véase para la relación entre Marx y Spinoza, las referencias que efectúan los autores siguientes: 1. Rubel, “Introduction” citada a la Obra económica de Marx en francés, ps. XX y LXXXV; en el cuerpo de esta obra, véase las notas de Rubel: p. 88, n. 1 (que remite a la *Ética* de Spinoza, IV, prop. XXXV —en la edición de Aguilar, Biblioteca de Iniciación filosófica, p. 315), 119, n. 3; 1. 2. *Ensayo de biografía intelectual*, ps. 29, 36, 38, 40, 46; 2. McLellan, *Biografía*, ps. 56 y 60; 3. Bermudo, p. 39. De igual manera, puede consultarse las referen-

del mundo a Heráclito y a Aristóteles, en un importantísimo texto que cito al pie de página⁷¹ para no distraer la atención del argumento central donde Marx, bajo la influencia de Feuerbach, Spinoza, Kant y Fichte define a la moral como “una esfera independiente y sagrada por sí misma”, como “principio de un mundo que obedece a sus propias leyes”⁷²

cias que Marx hace a Spinoza en los *Escritos de Juventud*, ps. 37, 135 (lo califica, al lado de Aristóteles de “filósofo intensivo” y habla del “fervor de Spinoza por la” libertad del espíritu humano”), 158 (“héroe intelectual de la moral”), 539 (mención en los *Cuadernos de Berlín*, de las *Obras Completas* de Spinoza).

⁷¹Filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia. Bacon de Verulamio declaró que la física teológica era una virgen consagrada a Dios, condenada a la esterilidad, emancipó a la física de la teología y logró así, hacerla fecunda. Del mismo modo que no preguntáis a vuestro médico si es creyente, no tenéis por qué preguntárselo al político. Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gravedad en él mismo y, a la par que los diferentes gobiernos europeos trataban de aplicar este resultado, con la primera superficialidad de la práctica, en el sistema del equilibrio de los Estados, Maquiavelo y Campanella, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau. Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología, del mismo modo que Copérnico no se dejó detener porque se dijera que Josué había ordenado que el sol se parara sobre la cabeza de Gadeón y mandado detener el curso de la luna en el valle de Ajalón. La filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles (p. 235).

⁷²*Escritos de Juventud* p. 158.

las del “pathos moral”⁷³ que funda las “potencias generales de la vida”⁷⁴.

§71 Sin duda que estos argumentos permiten darle la razón a Rubel cuando en su biografía intelectual de Marx⁷⁵ construye un apartado especial y lo titula “Por un Estado fundado en la razón”, y más aún, pues esta tesis ética reaparece en la *Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel*⁷⁶, y se repite muchas veces en estos escritos de 1842⁷⁷.

Por ello podemos aseverar, que esta tesis marxiana de juventud define el argumento fundamental de la ética de este período: un Estado fundado en la razón será uno que se disuelva así mismo pues carecerá de una justificación para existir al no tener qué controlar —como quería Maquiavelo⁷⁸—, pues sus ciudadanos serán libres, y regularan sus relaciones por una moral autónoma, fundada en el interés social.

Por esta convicción ética es que Marx atacará a Maquiavelo (y a Montesquieu) en estos trabajos de 1842, cuando, convencido intuitivamente⁷⁹ de

⁷³Igual, p. 196; véase también las ps. 191 y 204.

⁷⁴Igual p. 196.

⁷⁵Rubel, *Ensayo...* p. 36.

⁷⁶*Escritos de Juventud*, p. 427.

⁷⁷Igual, ps: 211, 227, 228 (“En cambio, el artículo editorial hace del Estado, no una asociación de hombres libres que se educan mutuamente, sino un tropel de adultos destinados a ser educados desde arriba...”), 234, 235, 255, 257, 258, 259, 267.

⁷⁸Dice Maquiavelo en los *Discursos sobre Tito Livio*, Libro II, capítulo XXIII: “¿Qué es en efecto un gobierno, sino el medio para contener a los individuos?”.

⁷⁹Los estudios sobre la obra del joven Marx ya han dado fructíferos resultados, incluso el tan específico de Sánchez Vázquez

la contradicción inmanente del Estado prusiano, afirme:

Ahora bien, cuando se comparan entre sí la ley de prensa y la ley de la censura, se trata, ante todo, no precisamente de sus consecuencias, sino de su fundamento; no se trata de su aplicación individual, sino de su razón de ser general. Ya Montesquieu nos enseña que el despotismo es más cómodo en su aplicación que la legalidad, y Maquiavelo afirma que el mal acarrea para el príncipe, mejores consecuencias que el bien. Así, pues, si no queremos hacer buena la mezquina máxima *jesuítica* de que el fin, cuando es bueno —y

que investiga el año de 1844, inicio del estudio sistemático de Marx sobre la producción económica. Faltan algunos desarrollos por intentar, que complementarían los desenvueltos por Löwy, Rossi, McLellan, Cornu, Bermudo, e incluso los precarios de Kamenka y Ludovico Silva, en *La alienación en el joven Marx*, ed. cit.; una de estas investigaciones tiene que especificar la metodología en el joven Marx, para precisar la génesis de los conceptos que utiliza en los *Grundrisse*, cuando estructura su texto específicamente metodológico, “El método de la economía política” (ed. cit., ps. 20 a la 30). Aquí Marx escribe sobre el proceso de comprensión de la realidad, y, como es sabido, de la cadena intelectual que, partiendo del mundo empírico, constituye un proceso de conocimiento que se constituye desde la intuición, pasa por la representación, conceptúa, categoriza y concreta. Todos estos conceptos están presentes en su obra de juventud, y son tomados de los filósofos clásicos alemanes solo que aquí, lo concreto no es como en los *Grundrisse* “síntesis de múltiples determinaciones” praxeológicas, sino “determinación de lo ideal”, totalidad especulativa, como pensó Hegel.

hasta de la bondad del fin nos permitimos dudar—, justifica los malos medios, deberemos investigar, ante todo, si la censura es, en cuanto a su esencia, un medio *bueno*.⁸⁰

0, al comienzo del quinto artículo sobre la libertad de prensa:

Hemos visto 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. ¿Y, por otra parte, no puede también la prensa invocar el mismo principio y proclamar que “el fin santifica los medios”?⁸¹

§72 Valoramos así, pues, con suficiente detenimiento, las raíces teóricas que articulan la crítica de la razón ética que Marx establece contra el Estado prusiano, impugnación moral que lo llevará a cuestionar la filosofía del derecho del Estado de Hegel cuando la práctica vivida durante el año de 1842 y los tres primeros meses de 1843, le dan la *conciencia práctica* del error teórico de Hegel y le informen que el Estado prusiano no está fundado sobre la razón, sino que se basa en la lógica del egoísmo como descubre a partir de octubre de 1842, cuando su artículo sobre los debates de la dieta renana acerca de la

⁸⁰*Escritos de Juventud*, ps. 199-200.

⁸¹Igual p. 202.

ley sobre los robos de leña, lo obligue a involucrarse, por primera vez, en un asunto económico-social, como a continuación veremos.

Este artículo de Marx ha sido profusamente trabajado⁸², y la razón de tanto estudio se torna evidente cuando se lo revisa y se capta que en él y en sus artículos conexos⁸³, Marx aplica las tesis filosó-

⁸²Véase al efecto esta bibliografía: 1. Cornu II, ps. 113 a la 120; 2. Rubel: 2. 1. *Ensayo...* ps. 44 a la 46; 2. 2. *Économie*, ps. XVI-II y XX, n. 2; 2. 3. *Páginas escogidas de Marx...* ps. 67 y 68; 3. McLellan, *Biografía*, ps. 60, 70, 71; 4. Rossi, II, p. 104 a la 114; 5. Bermudo, ps. 35, 36, 37, 77, 78, 79, 80 y 85; 6. W. Rocés, en *Escritos de Juventud*, ps. XI y 717, n. 110; 7. E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo* ps. 76, 78, 95, 120, 158 y 159; 8. M. Löwy, *La teoría de la revolución en el Joven Marx* ps. 41 a la 48; 9. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital*, Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista - Serie Ensayos críticos), México (1967-1968), 1977, octava edición, ps. 5, 6; 10. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, ps 14 y 15.

⁸³Es decir, los publicados en la *Gaceta Renana* el 10, 12 y 14 de diciembre de 1842, y firmados por P. I. Coblenz, corresponsal del diario en el Mosela, y referidos a la miseria de los vinicultores de la región (ver Cornu II, 142, 143), y el artículo de Marx sobre el asunto: “Justificaciones al corresponsal del Mosela”, del 15, 17, 18, 19 y 20 de diciembre de 1842, que deja sin traducir Wenceslao Rocés en la actual edición de los *Escritos de Juventud*. Estos artículos están titulados “El problema de la distribución de leña” y “La región del Mosela, con relación a la ordenanza del 24 de diciembre de 1841”. Véase referencias a esta serie de artículos en los autores siguientes: 1. Cornu II, 142-143; 2. McLellan: 2. 1. *Biografía*, ps. 73 y 74; 2. 2. *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 44; 3. Bermudo, ps. 37, 83 y 86; 4. Löwy, ob. cit., ps. 45, n. 26, 47, n. 32. En los *Escritos de Juventud*, consúltese la referencia de Marx a su artículo sobre el corresponsal del Mosela en la carta a Ruge del 25 de enero de 1843, p. 696.

ficas que a lo largo de todo el año la práctica le ha reportado pues pareciera que en esta larga serie de cinco artículos, depositara los avances de su contradicción con Hegel, retomando sus desarrollos kantianos en la reivindicación del derecho consuetudinario⁸⁴ que funda sobre sus tesis acerca de la razón popular⁸⁵.

Tal como se concluye de esta cita, que especifica los argumentos marxianos sobre la “razón popular”, esta categoría en estos momentos se encuentra lejos de significar *proletariado*, pero es un antecedente directo de esta formulación, como se puede concluir de un análisis detenido del concepto inmerso en ella⁸⁶, y significa, aún en térmi-

⁸⁴Marx funda su reflexión sobre el racionalismo de Kant partiendo de un desarrollo conceptual de su imperativo categórico, que amplifica a la significación de *todos*, de la mayoría. Consúltese al efecto, las 18 veces que utiliza el argumento del derecho consuetudinario, de las mayorías, en las ps: 253, 254, 255 y 257.

⁸⁵Esta cita se encuentra íntimamente conectada a la anterior y nos ofrece la paginación en la cual se encuentra el argumento marxiano de la *razón popular*, o *reivindicación del pueblo*, que básicamente significa aquí, cuerpos espirituales del mundo, naciones (p. 184), y poco a poco “clase elemental de la sociedad humana” (p. 257). Consúltese al efecto las ps: 159, 168, 178, 183, 184, 185, 188, 194, 200, 204, 206, 226, 230, 238, 251, 253, 255, 256 y 257.

⁸⁶La categoría de *proletariado* en la obra de Marx tiene antecedentes lógicos y éticos muy claros. Originalmente entendió el término *clase* en su significación formal, como parte de un todo; posteriormente fue comprendiendo que los estamentos alemanes eran expresión de la real división de la sociedad por tanto de clases sociales, como por fin concluirá en 1844. Para rastrear esta génesis en la obra del joven Marx, consúltese la

nos hegelianos, “cuerpos espirituales del mundo, naciones”⁸⁷.

§73 Pero esto en verdad carece de importancia pues el joven Marx, como señala Löwy⁸⁸ está ya contrapuesto a Hegel y en plena contradicción, movimiento que se resolverá positivamente, cuando seis meses después ajuste cuentas con Hegel, cuando con su grande capacidad de síntesis lo supere simultáneamente que a Kant, resolviendo la contradicción entre el Estado y la sociedad civil por la necesaria negación del Estado, que en este artículo acerca de “La ley sobre los robos de leña” ya se impugna como defensor de los “intereses privados”⁸⁹, los que generan la “lógica del egoísmo”⁹⁰, lógica inmanente a una sociedad que se encuentra dividida

edición que desagregamos, en las ps: 160, 161, 162, 165, 166, 168, 178, 192, 226, 227, 229, 230, 245, 246. Como apoyo bibliográfico para esta reflexión, consúltese a los autores siguientes: 1. Bermudo, ps. 32, 81, 102, 113, 117, 136, 149, 159; 2. Löwy, ob. cit., 46; 3. Rubel, *Économie*, p. XXIX; 4. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 122.

⁸⁷*Escritos de Juventud*, p. 184.

⁸⁸M. Löwy, ob. cit., p. 45.

⁸⁹La utilización de este concepto, y en general, del argumento del *interés*, presenta una alta frecuencia de utilización: 73 veces, prácticamente en todas las páginas de este artículo, a partir de la 251, con excepciones en las 254, 255, 256 y 275.

⁹⁰Sucede lo mismo con el *egoísmo* que aparece un total de 15 veces, en las ps: 251, 258, 259, 264, 265, 267 (la onceava vez que hemos citado: “nada hay más espantoso que la lógica del egoísmo”), 270, 273, 281 (“El temor del egoísmo acecha, maquina y calcula del modo más minucioso, la manera cómo el adversario procura explotar en su provecho el terreno jurídico, sobre el que hay que pisar a modo de mal necesario, adelantándose a él con las maniobras más cautelosas”) y 282.

como por primera vez intuye, al tener que enfrentar el asunto moral del robo de leña, que necesariamente lo conduce al tema de la economía:

Su nacimiento (del derecho consuetudinario) data del período en que la historia de la humanidad formaba parte de la historia natural y en que, como lo acredita la leyenda egipcia, todos los dioses se revestían de una envoltura zoomorfa. La humanidad aparece entonces dividida en determinadas especies zoológicas, unidas no por la igualdad, sino por la desigualdad, una desigualdad fijada por las leyes...⁹¹.

Por la necesidad inmanente del proceso de superación de la contradicción explicitada, Marx solo intuye la división de la sociedad escindida de sí misma, enajenada, y únicamente logra perfilar algunos rasgos de la “clase privilegiada”⁹², la cual caracteriza

⁹¹*Escritos de Juventud*, p. 253.

⁹²Sin que tenga la significación exacta de lo que posteriormente será la categoría de *clase social*, Marx utiliza ya este término que como otros de parentesco conceptual está entendido en su significación lógica, y no social, esto es, como parte de un todo, sección de una serie, particularidad de una generalidad. Esto tampoco será ápice de dificultad. Marx por sus carencias conceptuales estaba lejos de entender a la división social a través de su división real en *clases sociales* y utilizará originalmente esta tesis lógica antes que la social, lo cual le dará más fuerza al argumento sociológico, cuando lo conciba en 1844. La referencia a las “clases privilegiadas” se encuentra en la p. 255 de los *Escritos de Juventud*. NOTA: Los argumentos con que Marx caracteriza a esta “clase”, serán referidos entre paréntesis al interior del texto, para evitar aumentar las citas de pie

como de gentes caprichosas, arrogantes (p. 255), desafortunadas, arbitrarias (p. 257), y monopolísticas (p. 263).

La utilización de este último término, que en un primer momento parece aleatoria y marginal, cobra su verdadera dimensión cuando recordamos que, en este artículo de Marx surgen por primera vez sus argumentos económicos iniciales. Obviamente estos no son los razonamientos que alcanza con sus estudios económico-políticos, sino desarrollos que obtiene de su conocimiento de Hegel como explicita en el “Prólogo” a la *Contribución de la crítica de la economía política*⁹³, o en el apartado que dedica a la *Fenomenología* en los *Manuscritos del 44*, enseñanzas que seguramente tiene presente Mario dal Pra, cuando considera el tema⁹⁴.

Comprendemos de esta manera, que lejos de ser una sorpresa la utilización de las categorías de la economía política son una consecuencia lógica de

de página.

⁹³Edición citada, p. 4.

⁹⁴En los *Manuscritos del 44* Marx afirma: “Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso” y “que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo”; *Escritos de Juventud*, p. 650. Consúltense la referencia a dal Pra en *La dialéctica en Marx*, ed. cit. p. 372 y ss. Para más información de este contexto puede consultarse sus referencias en la palabra de Sánchez Vázquez (*Filosofía y economía...* ps. 178 y 180) y en la de M. Rubel, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ed. cit., T. I, p. 99.

su contradicción con Hegel, pues al reexaminar a fondo sus tesis encuentra *la semilla del dragón* que le dará la razón histórica contra Hegel y la inmortalidad para los revolucionarios del mundo. Marx hablará en este artículo de valor, capital, trabajo, renta, inversión, propiedad privada y ganancia, además de negocio y dinero⁹⁵.

Vemos pues, que se encuentran tendidas las líneas conceptuales que explican los reordenamientos que sufre la personalidad de Marx por su vida en el año de 1842 y que su trabajo en la *Gaceta Renana*

⁹⁵Para la localización de estos conceptos, véase el cuadro a continuación, acerca de la primera utilización de categorías *ética económicas por Marx*:

#	Categoría	Localización en <i>Escritos de Juventud</i> , ps:
1	Valor	253, 257, 260, 261, 263, 272, 274, 276.
2	Capital	269.
3	Trabajo	254, 238.
4	Plusvalía	273, 276.
5	Ganancia	269, 273, 275.
6	Inversión	269.
7	Renta	269, 273.
8	Negocio	272, 273.
9	Dinero	258, 273, 275, 276, 277, 278.
10	Monopolio	271
11	Propiedad privada	256, 257, 258, 263, 273.

no ha hecho más que dinamizar el proceso contradictorio con las tesis de Hegel acerca de la filosofía del derecho del Estado y que en la resolución de esta contradicción, de este proceso contradictorio reportado por su primera acción adulta, juegan un papel relevante Kant y Feuerbach, filósofos que con sus respectivas tesis lo conducen a cuestionar teórica y prácticamente la estructura del Estado prusiano, crítica que amplificará en 1843 cuando a consecuencia de su práctica radical como redactor en jefe de la *Gaceta Renana*⁹⁶ lleve su proceso personal e íntimo a una realización irreversible que lo obliga a renunciar a su puesto de labor como medida práctica para intentar salvar a la *Gaceta Renana*⁹⁷, diario en el cual aún tenía confianza a comienzos de 1843 cuando la realidad concreta de la estructura estatal prusiana le comprueba pragmáticamente las tesis morales esgrimidas y decide el 21 de enero prohibir el diario a partir de 31 de marzo de 1843.

§74 Marx, con la conciencia teórica y práctica reseñada comprende que ese camino se ha cerrado y que una nueva época de su vida inicia. Decide entonces abandonar el territorio prusiano y al efecto continúa su productiva relación con Arnold Ruge al cual le escribe la significativa carta del 13 de marzo de 1843⁹⁸, donde le anuncia su boda con Jenny von Wesphalen y le plantea que se va a Kreuznach “a vi-

⁹⁶Desde el 14 de octubre de 1842.

⁹⁷Véase al respecto a McLellan, *Biografía*, p. 75, y el curioso documento que aporta Hans Magnus Enzensberger en su libro *Conversaciones con Marx y Engels*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1974, Tomo I, ps: 22, 23 y 24.

⁹⁸*Escritos de Juventud*, p. 692; *Correspondance*, p. 287, carta 75.

vir por lo menos un mes en casa de la madre de mi novia, pues antes de lanzar la cosa necesitaremos contar con algunos trabajos”.

Esta “cosa” que van a lanzar es nada menos que la revista que proyectan editar fuera de Alemania y que desde ya tiene nombre: los *Anales franco-alemanes*. La preparación de esta revista lo llevará a escribirse con Ludwing Feuerbach, a relacionarse con los dirigentes populares alemanes en París y a reflexionar profundamente durante su luna de miel en la filosofía del derecho del Estado de Hegel, trabajo que realizará de marzo a agosto de 1843 como veremos a continuación, en el segundo apartado de este capítulo, que antes de concluir ofrece al final de esta reseña sobre el primer año de acción adulta, dos textos de la época de Marx en la *Gaceta Renana*, documentos que facilitan una más precisa comprensión del argumento construido⁹⁹, y permiten comprender más exactamente la exposición de la tabla de valores que Marx explicita en este período:

EL CENSOR ST. PAUL INFORMA SOBRE MARX
2 DE MARZO DE 1843:

El doctor Marx es aquí, sin ningún género de duda, el centro doctrinario, la fuente viva de las teorías del periódico. Le he conocido y se haría matar por sus ideas, arraigadas en él como convicciones. Está dispuesto a salir de Prusia y, bajo las condiciones actuales, a cortar todas las amarras con la *Gaceta Renana*, actualmente, y por lo pronto, se ha trasladado a Tréveris, donde se propone casarse.

⁹⁹*Escritos de Juventud*, Apéndice, ps. 699, 700 y 701.

9-10 DE MARZO DE 1843:

Acabo de trabar aquí, conocimiento personal más estrecho con los principales redactores del periódico, especialmente con el más influyente de todos, el doctor Marx. Ha sido de gran interés para mí conocer sus ideas políticas y filosóficas. Hemos sostenido varias largas y exhaustivas conversaciones, acerca de cuyos resultados propongo informar detalladamente, pues permiten formarse una clara idea de los elementos y tendencias del movimiento intelectual de nuestros días. No cabe duda, y así me he esforzado en demostrárselo en su propio terreno, que la concepción del doctor Marx descansa sobre un profundo error especulativo, pero él está firmemente convencido de la verdad de sus opiniones. De todos los redactores de la *Gaceta Renana* en general puede asegurarse, en cuanto he podido conocerlos, que si de algo adolecen no es precisamente de falta de convicciones, en el sentido a que acabo de referirme. Lo cual, naturalmente sólo puede ser una razón más para alejarlos de toda influencia directa y orientadora sobre el periódico, caso de que siga publicándose.

18 DE MARZO DE 1843:

El doctor Marx, *espíritu rector* de toda la empresa, acaba de dimitir irrevocablemente...

21 DE MARZO DE 1843.

Después de la partida del doctor Marx, no hay en Colonia, realmente, ninguna personalidad capaz de

mantener el periódico a su odiosa altura anterior y de sostener con energía su tendencia.

UN ARTICULO SOBRE MARX Y LA GACETA RENANA

[Publicado en la *Gaceta de Mannheim*, núm. 43, 28 de febrero de 1843]

Hace algún tiempo que las más diferentes publicaciones informan a la opinión, fragmentariamente, sobre el funcionamiento de la *Gaceta Renana*, acerca de su redacción, su consejo de inspección y sus gerentes, se le dan a conocer discursos que o bien no han sido pronunciados en las asambleas de accionistas o se han pronunciado con un tenor muy distinto y la gente se deja llevar de conjeturas de todas clases acerca de las personalidades que actúan en este periódico, sin lograr otra cosa que tantear en las sombras. Y, como este periódico representa, hasta ahora, una honrosa excepción, en lo que a veracidad se refiere, he creído oportuno dedicarle una breve información estadística.

Forman el personal activo de la *Gaceta Renana*

1) un redactor responsable, 2) dos gerentes, 3) un consejo de inspección, y 4) la redacción.

1) *El redactor responsable* es el librero Renard, cuyo nombre figura al pie del periódico.

2) Los dos gerentes son el rentista Oppenheim y el asesor Jung.

3) El consejo de inspección está formado por los doctores Claessen, Stucke y Thomé, médicos en ejercicio; Bürgers, asesor, Meyer y Fay, aboga-

dos; Haan, comerciante, Schenk, notario, y Sonoré, teniente retirado y rentista.

4) Forman la redacción tres doctores, Marx, Ruge y Hess, pero el *verdadero* director es el doctor Marx; el doctor Ruge está encargado de las traducciones; el doctor Hess, conocido como autor de la *Triarquía*, tiene a su cargo la redacción de los artículos procedentes de París.

El doctor Marx es, indudablemente, el redactor que da al periódico su clara y firme orientación. Es amigo de Bruno Bauer, con el que se proponía editar en Bonn una revista filosófico-teológica, basada en las posiciones de la crítica de los Evangelios publicada por Bauer y que llevaría por título *Archivo del ateísmo*. Antes de incorporarse a la redacción, Marx había escrito los artículos sobre la sexta Dieta regional prusiana, un artículo sobre “la libertad de prensa” y otro acerca de “La ley sobre el robo de leña”. Los lectores de estos extensos artículos recordarán todavía perfectamente la aguda inteligencia incisiva y la dialéctica verdaderamente admirable con que el autor sabía hincar el diente en las hueras manifestaciones de los diputados, para luego despedazarlas desde dentro; no pocas veces, este espíritu crítico brillaba con un virtuosismo demoledor y nunca se manifestó con tanta fuerza su odio contra todo lo que llamamos lo positivo, apresándolo en su red y destrozándolo. Sin embargo, los economistas, principalmente los especializados en cuestiones forestales, muchos de estos hombres de ideas liberales, afirmaban que su estudio sobre el robo de leña adolecía de cierto desconocimiento de la materia y no

valoraba con acierto la realidad ni las leyes vigentes, que no era posible abordar de pronto todos estos problemas simplemente a base de la razón abstracta, etc. Las polémicas contra la *Gaceta de Augsburgo* y contra la *Gaceta de Colonia* corrieron también a cargo de Marx; resalta en ellas muy claramente toda su fuerza dialéctica, su manera consecuente de argumentar, su lujo de razonamiento contra toda arbitrariedad y toda avenencia. No cabe duda de que Marx era el polémico por excelencia de la *Gaceta Renana*, y no creemos faltar a la verdad si decimos que en el espíritu polemista del periódico está presente su mano, desde el principio hasta el fin. Y obra de su pluma fue también, si hemos de dar crédito a los rumores, la famosa “Justificación del corresponsal del Mosela”, provocada por el señor von *Schaper* y que la prohibición del periódico vino a yugular. Naturalmente que, dado lo delicado del caso, no nos atreveríamos a afirmarlo categóricamente, para no vemos obligados a rectificar; pero habla en favor de ello, entre otras cosas, el hecho de que Marx sea originario del Mosela, del mismo Tréveris, lo que, verosímilmente, le dio pie para el tema, suministrándole además los elementos probatorios necesarios. En todo caso, el desarrollo de la citada “justificación”, en la medida en que ha llegado a conocimiento del público, revela una gran superioridad de espíritu y, a través de su tono enérgico, cierto talento diplomático, que sabe llevar la discusión de los hechos concretos a las ideas fundamentales de carácter general, ilustrando de este modo, con luminosa fuerza, los raros elementos; hecho de que se disponía, entre

los que se destaca la petición elevada al ex príncipe heredero y sus consecuencias.

Este mismo arte brilla también con mucha fuerza en la réplica a un artículo de la *Gaceta de Augsburgo* “Sobre los comités estamentales”, que parecer revestir, además, cierto carácter semioficial, ya que el autor de la réplica adopta un estilo muy taimando y casi diríamos *perfi-diplomático*, insinuando al adversario que, en discusiones en torno a las instituciones del Estado, más que atender contra estas instituciones misma, se atenta contra la opinión de la parte contraria. No cabe duda de que, unida a toda una serie de manifestaciones atrevidas, *agudas y acerbadas*, revela a todas luces quien era el autor del artículo, denota una notable capacidad y un talento verdaderamente polifacético. No es, pues, extraño que, por todas estas razones, el redactor Marx se viese rodeado de un halo de leyenda de parte de la buena prensa tradicional, principalmente de parte de la *Gaceta de Augsburgo* por su arrojo juvenil, su atrevida petulancia en el modo de dirigir el periódico y su sabio ardor polémico.

Para terminar, recogeremos el rumor de que el doctor Marx se propone, en unión del doctor Ruge, continuar los *Anales Alemanes* bajo un título extranjero. Y podemos, por lo menos, asegurar que Ruge ha encontrado aquí a un colega que sabrá empuñar con toda el alma la bandera últimamente tremolada por él.

Los valores explícitos de Marx en el año de 1842

#	Nombre	Localización*
1	Vida	195, 197, 205 (6). 298 (8); 276, 280, 281 (12); 692 (21).
2	Verdad	151 (2); 671 (4); 178, 179, 180, 195, 199, 210 (6); 226, 227, 229 (9); 251 (12).
3	Persona	152, 159, 160, 161, 164 (2).
4	Libertad	152, 162 (2); 173, 177, 200 (6); 243 (8); 226 (9); 253, 266, 271, 278, 281, 282 (12).
5	Humanidad	161 (2); 227, 234 (9); 282 (12).
6	Razón (racionalidad)	155, 157, 159, 161, 167 (2); 234, 235 (9).
7	Dignidad	160, 161 (2); 181, 189 (6); 239 (8); 261, 263, 265, 268 (12); 689 (15).
8	Progreso	169 (2).
9	Confianza	161, 167, 168 (2); 189, 200 (6); 264, 265, 266 (12).
10	Sospecha	159, 160, 161 (2); 200 (12).
11	Responsabilidad	166 (2).
12	Imparcialidad	161, 164, 168 (2).
13	Probidad	167 (2).
14	Honor (del ciudadano)	159, 168 (2); 291 (16); 292 (20).
15	Sanción (bueno-malo)	159, 161 (2).
16	Conciencia moral	158, 160, 165 (2).

CAPÍTULO 2: LA PRIMERA ACCIÓN ADULTA

17	Recapacitación (moral)	163 (2).
18	Voluntad	168 (2); 178, 187, 204, 206 (6); 265, 266, 267 (12); 290, 291 (16).
19	Convicción	179, 186, 196, 198 (6); 247 (11); 251, 259 (12); 692 (21).
20	Hipocresía	205, 206 (6).
21	Pasividad	206 (6).
22	Modestia	161 (2).
23	Mentira	206 (6); 251 (12).
24	Vergüenza	206 (6).
25	Perfidia	206, 207 (6).
26	Mediocridad	209 (6).
27	Indecisión	209 (6)
28	Vileza	180 (6).
29	Egoísmo	184, 187, 189, 207 (6); 239 (9): 251, 258, 259, 264, 267, 270, 273, 281, 282 (12).
30	Privilegio	185, 186, 187, 194, 214, 215, 218 (6); 255, 263, 267 (12).
31	Impudicia	238 (8).
32	Insolencia	239 (8).
33	Frivolidad	237, 239, 241 (8).
34	Belleza ética	240 (8).
35	Estado moral	227, 228, 234, 235 (9).
36	Carácter (moral)	236 (9).
37	Impertinencia	245 (11).

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

36	Deber ser	246 (11); 251, 263, 264, 265, 271, 282 (12); 688, 689 (15).
37	Paciencia	248 (12).
38	Sacrificio	272, 282, 283 (12); 688 (15); 291 (16).
39	Arrogancia	255, 263 (12).
40	Magnanimidad	269, 281 (12).
41	Perseverancia	248 (12).
42	Envidia	269 (12).
43	Miedo (temor)	259 (12).
44	Crueldad	259 (12).
45	Cobardía	259 (12).
46	Mezquindad	258, 263, 264, 265, 267 (12).
47	Avaricia	269 (12).
48	Voracidad	269 (12).
49	Crimen	277 (12).
50	Interés	251, 252, 253, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 278, 281, 282, 283 (12, con un total de 73 veces); 293, 294 (20).
51	Escándalo	277 (12).
52	Moderación	265 (12).
53	Recelo	265, 266 (12).
54	Complacencia	265 (12).
55	Patrimonio	289 (16).
56	Vanidad	688 (15).

57	Respeto	291 (16).
58	Desprecio	291 (16).
59	Sumisión (consciente)	291 (16).
60	Obediencia (inconsciente)	291 (16).

EL BALANCE DE CUENTAS DE 1843: LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DEL ESTADO DE HEGEL ¹⁰⁰

§75 La conclusión extraída del estudio precedente permite tener una conceptualización intelectual desagregada y propia para la comprensión del proceso vital acaecido en la persona de Carlos Marx en el lapso de los casi dos años corridos entre abril de

¹⁰⁰Véase la traducción de esta obra en los *Escritos de Juventud*, a partir de la p. 319, y como apoyo bibliográfico para su estudio a los autores siguientes: 1. Cornu II, de la p. 285 a la 332; 2. M. Rubel, *Ensayo...* p. 50-60, Capítulo Tercero; 3. M. Rossi, *ob. cit.*, ps. 145 a la 286, Capítulo segundo; 4. Galvano della Volpe, “Para una metodología materialista de la economía y de las disciplinas morales en general”, en *Rousseau y Marx*, ed. cit.; 5. Mario dal Pra, *ob. cit.*, ps. 57 a la 125, Segundo capítulo; 6. Juan Garzón Bates, *Carlos Marx: ontología y revolución*, Ed. Grijalbo (Colección Teoría y Praxis # 4), México, 1974, 37 a la 44; 7. M. Löwy, *ob. cit.*, ps. 63 a la 78; J. M. Bermudo, *ob. cit.*, ps: 109, 118 y de la 137 a la 141; 9. A. Sánchez Vázquez, Prólogo a la edición de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Grijalbo (Col. 70, # 27), México, 1968, y en el Estudio preliminar de los *Cuadernos de París*, ed. cit., ps. 19 a la 22. A. Sánchez Vázquez ha mencionado algunas veces esta obra marxiana en su libro de 1982, *Economía y filosofía en el joven Marx*, véase las ps. 13, 14, 15, 28, 63. NOTA: Abreviando el título del libro que empezamos a estudiarse se citará como *Crítica...*, y sus referencias bibliográficas se ofrecerán en un paréntesis al interior del texto.

1841 y marzo de 1843, cuando abandona la provincia renana y va de paseo por Holanda¹⁰¹ para regresar a Kreuznach, donde escribirá la obra que ahora nos ocupa y cinco cuadernos de apuntes hoy conocidos como los *Cuadernos de Kreuznach*¹⁰².

En éstas dos obras del joven Marx se resuelve la contradicción encontrada entre sus significados y la concepción estatal de Hegel y apreciamos en ellas cómo, en la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, Marx supera simultáneamente a Kant y a Hegel y se apropia vitalmente de las tesis humanistas y antropológicas de Ludwing Feuerbach, que en estas fechas encontraron en el joven Marx un terreno moral abonado para florecer.

En efecto, formado el joven Marx con las determinaciones históricas del tiempo de los liberales de la primera hora cataliza una cultura nutrida con los valores de este humanismo, condición ética articulada sobre una indiferenciación conceptual de la sociedad en clases sociales y por tanto, posibilidad moral coherentemente organizada con las tesis de Hegel sobre el Estado, razonamientos que Marx había aprendido en su período berlinés.

¹⁰¹Carta de Marx a Ruge de “marzo de 1843”, en *Escritos de Juventud*, p. 441; *Correspondence*, p. 286, c. 74.

¹⁰²Véase una breve referencia a los *Cuadernos de Kreuznach* en los *Escritos de Juventud*, ps. 540-541, y como referencias bibliográficas a estos cuadernos a los autores siguientes: 1. Cornu I, 286, 287, n. 225; 2. Rubel: 2. 1. *Œuvre économie* II, ps. xxxiii y xxxviii; 2. 2. *Ensayo...* p. 63, n. 55; 2. 3. *Bibliographie*, p. 51, numeral 34p; 3 McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, p. 122; 4. M. Rossi, II, p. 148.

La práctica de Marx como trabajador del periodismo burgués le enseñará la inconsistencia de las tesis hegelianas sobre el derecho del Estado y esta comprobación lo llevará a recurrir a las tesis de Kant y Feuerbach que llegan a auxiliarlo en esos momentos, ayuda que será transitoria pues sus argumentos son rápidamente superados mediante la ampliación que hace de sus respectivas tesis. Tomando el razonamiento de Kant pedirá un Estado verdaderamente racional para organizar a la sociedad y asumiendo la idea de Feuerbach acerca de la enajenación, la planteará como social y concreta en la enajenación de la persona en el Estado.

Como apreciamos, el concepto de enajenación de Feuerbach y sus tesis humanistas y antropológicas están presentes en Marx desde 1841, cuando las conoce por los planteamientos de la *Esencia del cristianismo* y los utiliza en sus razonamientos en los artículos de la *Gaceta Renana* y el referido a la censura, publicado en la *Anekdotia Philosophica* de Ruge en marzo de 1843, que publica también de Feuerbach las “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, argumentos que Ruge le hace conocer apenas aparecen, pues se los envía a Kreuznach junto a una carta de marzo que el 13 del mismo mes contesta Marx, haciéndonos conocer la valoración que reserva para el trabajo de Feuerbach, argumento que encierra una crítica, pues “los aforismos de Feuerbach no le satisfacían”, en tanto “recurren demasiado a la naturaleza, y demasiado poco a la política”¹⁰³.

¹⁰³Esta frase se encuentra en la carta mencionada y precisamente en el final, que el doctor W. Roces deja sin traducir. Véase en la *Correspondance*, la p. 289.

§76 Este juicio de Marx responde a su acostumbrado radicalismo¹⁰⁴, realidad que, sin embargo, no impide que asuma las tesis éticas y antropológicas de Feuerbach y que lo reconozca en todo su valor como queda demostrado por la carta que seis meses después le envía —el 3 de octubre—, invitándolo a participar en el proyecto de los *Anales franco-alemanes*¹⁰⁵, y como se desprende investigativa y analíticamente de la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*.

Es por la presencia de Feuerbach en esta obra de Marx que Maximilien Rubel puede afirmar que “esta orientación (de la *Crítica*...) vendrá a ser su posición definitiva, aunque de ningún modo se deduzca... de una reflexión teórica sobre los orígenes históricos y sociales del Estado¹⁰⁶, sino como resultado de una *elección ética*, de una adhesión espontánea a los postulados humanistas de Feuerbach, opuestos a las especulaciones hegelianas”¹⁰⁷.

¹⁰⁴Véase al respecto la cita 8 de este capítulo.

¹⁰⁵Consúltese la carta en el Apéndice de los *Escritos de Juventud*, p. 682.

¹⁰⁶Esto lo afirma Rubel, no obstante, haber referido los estudios históricos de Marx en los *Cuadernos de Kreuznach*.

¹⁰⁷Rubel, *Ensayo*... p. 56. Véase sobre ésta misma argumentación, el libro de Rubel y T. B. Bottomore, *ed. cit.*, p. 20 donde afirman: “Para Hegel, el derecho abstracto se sublimaba en la moralidad, la moralidad en la familia, la familia en la sociedad civil, la sociedad civil en el Estado y, finalmente, el Estado en la historia mundial. Pero todo este proceso dialéctico expuesto por Hegel en la *Philosophie des Resht* dejaba intactas las instituciones sociales reales, la familia, la sociedad civil y el Estado. Marx opuso a esta reconstrucción puramente mental la idea de una transformación real de la sociedad, cuya moral sería

Ahora bien, como podemos concluir analíticamente, esta adhesión de Marx a los “postulados humanistas de Feuerbach” estaba lejos de ser “espontánea” como señala Rubel y mucho mejor habría que calificarla como *necesaria* pues los “postulados humanistas” que leía en las “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, venían a satisfacer parte de la contradicción que procesaba complementando el razonamiento sobre la enajenación, precisándolo, incluso metodológicamente. Es por esta condición del aporte de Feuerbach al joven Marx que Adolfo Sánchez Vázquez puede afirmar que:

la recuperación por el hombre de sus cualidades naturales, la rehabilitación de sí mismo como ser social liberado de las alienaciones esclavizadoras”. M. Rubel vuelve a esta argumentación, central en nuestro estudio, en diversas notas de pie de página en sus comentarios a la *Obra Económica* de Marx, edición francesa citada. Véase al respecto las ps. 23, n. 2 (comenta el texto “Communate et individu”, que aparece en los *Cuadernos de París*, ed. cit. p. 136, con el nombre de “Comunidad real y comunidad humana”); p. 56, n. 1 (que comenta el inicio del apartado sobre el “Trabajo enajenado”; en los *Escritos de Juventud*, p. 594); p. 65, n. 1 (que comenta en el anterior apartado de los *Manuscritos del 44*, la reflexión final de la p. XXIV del original, 601, en los *Escritos de Juventud*); 79, n. 3 (que comenta la conocida definición del comunismo, en los *Manuscritos del 44; Escritos de Juventud*, p. 617); véase también, en este trabajo de Rubel, las ps: 80, n. 2; 81, n. 1; 420, n. 1; 480, n. 1. David McLellan aporta elementos para este análisis, y lo hace en su libro *Marx y los jóvenes hegelianos*, con un apartado específico del tercer capítulo: “Influencia de las *Tesis* y de los Principios sobre Marx”, ed. cit., ps. 113 y 117.

Con la ayuda del método feuerbachiano de la crítica reformadora de la filosofía (consistente en restablecer las verdaderas relaciones entre sujeto y predicado), Marx extendió la crítica de Feuerbach al campo de la filosofía política hegeliana [o que] en el curso de ésta crítica, con la ayuda del método de Feuerbach, Marx había puesto de manifiesto la inversión de las relaciones entre sujeto y predicado, entre sociedad civil y Estado, que en definitiva era una expresión del carácter mistificado general del sistema [hegeliano] en cuanto a las relaciones entre la idea y la realidad¹⁰⁸.

¹⁰⁸Véase estas frases del Doctor Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, ed. cit., ps. 15 y 149. De esta misma obra, y dada la importancia de Feuerbach en el desarrollo del joven Marx, consúltese, además de las páginas nombradas, las siguientes: 15, 18, 30, 31, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71 (especialmente), 74, 75, 81, 82, 83, 85, 98, 108, 127, 128, 129, 133, 146, 178 (especialmente), 151, 152, 155 (“Subrayemos... que Marx ha vislumbrado, por primera vez y en toda su magnitud, de la mano de Feuerbach, la mistificación de la filosofía hegeliana”), 156, 157, 158 (menciona aquí la carta de Marx a Ruge del 13 de marzo de 1843), 159 (inicio del apartado “Lo que Marx retiene y critica de Feuerbach”), 164, 166, 174 (“Para Marx siguiendo a Feuerbach... el sujeto es el hombre”), 178, 194, 195, 196, 204 (“Ontología de clara raigambre feuerbachiana”), 205, 210, 211, 212, 213, 219, 221, 225, 226, 229, 234, 236, 241, 242, 252 (Feuerbach y Althusser), 254, 270, 282, 284 y 285. Pueden consultarse, en la especificación de la relación de Marx con Feuerbach, a los siguientes autores: 1. Rubel: 1. 1. *Économie* ps. XXIII (remite a un texto de la *Crítica...* [*Escritos de Juventud*, p. 343] donde es nítida la influencia de Feuerbach); p. XXV n. 1 (los aportes de Feuerbach para la *inversión* de Hegel), p.

Con esto, y con la conclusión que obtenemos del estudio sobre estos momentos del desarrollo vital de Marx, comprendemos que Feuerbach lo lleva de la mano para cuestionar radicalmente a Hegel convirtiéndose por ello en la condición intelectual que de manera directa abre la “alternativa teórica” que Marx plantea contra Hegel, como señala Bermudo¹⁰⁹ y se concluye de la *Crítica...*, pues un análisis de su estructura permite concluir que lo que justamente Marx le opone a Hegel, es una nueva *lógica* del pensar, como buscaba desde 1837¹¹⁰, fundada en

XLVII, n. 1 (mención de la carta de Marx a Feuerbach, del 11 de agosto de 1844; *Escritos de Juventud*, p. 679); p. L (esta frase: “Marx sustituye la moral de la persona abstracta elaborada por Kant, por la antropología humanista de Feuerbach”); véase, también, en ésta Introducción a las obras económicas de Marx, las ps. LXVII y LXXXIV, y de los comentarios de Rubel al texto de Marx, las páginas siguientes: 6, n. 2 (aporta una línea del manuscrito original de los económico-filosóficos de 1844, tachada por Marx, que refiere específicamente las “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía” y los *Principios de la filosofía del futuro*. Esta línea tachada, se encontraría en la página 558 de los *Escritos de Juventud*, donde no aparece ninguna indicación al respecto); p. 25, n. 1 (destaca los aportes concretos que a Marx diera los *Principios...* de 1843); p. 58, n. 2 (Igual, remite a la *Esencia del cristianismo* para comentar un texto de los *Manuscritos del 44*; en los *Escritos de Juventud*, p. 596); véase igualmente las ps: 82, n. 1; 83, n. 1; 85, n. 1; 1. 2. Rubel, *Ensayo...* p. 46; 2. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ps. 14, 19 y 100 (inicio del capítulo sobre Feuerbach); 3. G. Amengual, *Crítica de la religión y antropológica en Ludwing Feuerbach*, ed. cit. ps. 145 y 148, especialmente; y para concluir: 4. Rodolfo Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, Ed. Claridad (Colección Claridad - Manuales de Cultura marxista), Bs. As., s/f.

¹⁰⁹Bermudo, p. 112.

¹¹⁰Véase la carta de Marx a su padre, *Escritos de Juventud*, p. 10.

una *crítica de la razón ética* que necesariamente lo conduce (en 1844) a suponer una nueva ontología, que en consecuencia sugiere un mundo novedoso expresado en términos éticos como un humanismo de clase al servicio de los trabajadores, y como filosofía en palabras de praxis, esto es, de producción humanizada, de humanidad en el trabajo.

Es por esta conjunción de razones teóricas que expongo el trabajo realizado sobre la *Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel* partiendo de la *inversión* que Marx efectúa de la lógica de Hegel como bien señala en 1873 cuando treinta años después de la reflexión de Kreuznach, escribe el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, y ahí señala que:

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente (en esa época) dieron en tratar a Hegel como un perro muerto [y] me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador... La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística¹¹¹.

¹¹¹*El Capital*, Siglo XXI, p. 20 del Tomo I, V. I.

§77 En efecto, la contradicción que hemos señalado terminará resolviéndose por las causalidades anotadas y producirá la inversión de la lógica hegeliana, que ya desde los inicios de la *Crítica...* Marx comprende como mistificada cuando explícitamente señala que:

El elemento filosófico, aquí, no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica¹¹².

0 como en muchos otros lugares de la *Crítica...*¹¹³, que permiten concluir que la filosofía del derecho del Estado es para Hegel “un capítulo de la lógica” (331), pues ésta “no sirve para probar el Estado, sino que es el Estado el que sirve para probar la lógica” (331).

Como apreciamos por los contextos referidos, la crítica lógica contra Hegel en la cual Marx fue un experto se manifiesta reiteradamente y puede ser ilustrada con formulaciones como esta:

El «fin del Estado» y los «poderes del Estado» se mistifican, aquí [especialmente en el párrafo 270 de la *Filosofía del Derecho*] ya que aparecen representados y separados, como «modos de existencia» de la «sustancial», de su existencia real, del «espíritu» que se «sabe y se quiere», del «espíritu culto».

¹¹²*Escritos de Juventud*, p. 331.

¹¹³Páginas 328, 331, 352, 361 (“Hegel da a su lógica un cuerpo político, no ofrece la *lógica del cuerpo político* —§287), 376, 400, 405 (“ya hemos puesto de manifiesto la inconsistencia de Hegel... lo lógico sería...”). Nota: Las siguientes referencias a la *Crítica...* se harán en un paréntesis al interior del texto.

El contenido concreto, la determinación real, aparece aquí como algo formal; toda la determinación formal abstracta aparece aquí como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones estatales no está en ser determinaciones del Estado, sino en que se las puede considerar, bajo su forma más abstracta, como determinaciones lógico-metafísicas (p. 331).

La constancia de este argumento a lo largo de la *Crítica...* autoriza plenamente a aceptar el aserto de Maximilien Rubel sobre el carácter de la ética de Marx cuando la define como “la ética concreta de la alienación social” que “de ninguna manera se trata de un capricho de juventud... sino del fundamento mismo de toda su obra teórica y de toda su carrera de hombre de partido”¹¹⁴. En efecto, como hemos mostrado con claridad, Feuerbach sitúa a Marx en la posibilidad de cuestionar la filosofía del derecho de Hegel y Marx haciendo uso de su conocimiento de Hegel y de su capacidad de análisis lógico, encuentra que todo el error de la filosofía política de Hegel parte de sus fundamentos lógicos y que estos se construyen en concreto, en lo que Hegel llama “la subjetividad abstracta” (p. 415), la “realidad de la persona moral”¹¹⁵, es decir, predicado convertido en

¹¹⁴Rubel, *Ensayo...* p. 62; consúltese en éste mismo sentido, el argumento de Sánchez Vázquez, *Economía y filosofía...* ps. 177-178.

¹¹⁵*Escritos de Juventud*, p. 352. Véase al respecto a M. dal Pra, *ob. cit.*, p. 106.

sujeto¹¹⁶, realidad que Marx comienza a enderezar cuando a esa abstracción le opone la persona moral empírica, *el individuo uno*, realidad no abstracta sino *persona*, naturalidad y corporeidad, dimensión una, como se concluye de los textos siguientes:

Ya hemos visto que la subjetividad sujeto (sic) y el sujeto necesariamente empírico, es *uno*. Ahora, se nos dice que en el concepto de la singularidad *inmediata* va implícita la determinación de lo *natural*, de la corporeidad. Hegel sólo ha demostrado lo evidente por sí mismo, que la subjetividad sólo *existe* como individuo *corpóreo*, y de suyo se comprende que del individuo corpóreo forma parte el *nacimiento natural*.

Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca, es «esencial», «como *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, y que determina a este individuo, de un modo inmediato y natural, por el *nacimiento natural*, para la dignidad de monarca». Por tanto, la

¹¹⁶Sin duda este razonamiento está tomado de Feuerbach; en el aforismo 7 de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* se lee: “El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del método ya empleado en la filosofía de la religión. No tenemos más que convertir al predicado en sujeto, y a este sujeto en objeto y principio, por tanto, con solo invertir a la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura desnuda”. Otros aforismos de esta misma línea: 11, 12, 41, 44, 45, 50, 51, 52, 53 y 64. Véase la repetición de estos ataques a Hegel en los *Principios de la filosofía del futuro*, párrafos 23, 27 y 28.

soberanía, la dignidad monárquica, sería fruto del nacimiento. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. En la más alta cúspide del Estado decidiría, por tanto, en vez de la razón, la simple *physis*. El nacimiento determinaría la cualidad del monarca, a la manera como determina la cualidad del ganado (p. 346).

La verdad es que la persona abstracta sólo traduce la personalidad a verdadera existencia en la persona moral, en la sociedad, la familia, etc. Pero Hegel no concibe la sociedad, la familia, etc., la persona moral en general, como la realización de la persona real, empírica, sino como la persona real, pero que sólo lleva en sí de un modo abstracto el momento de la personalidad (p. 352).

Todo lo que dice Hegel es exacto, pero con las siguientes restricciones: 1) que postula como idénticos el *estamento particular* y la determinación; 2) que esta determinación, la especie, el género próximo, debiera postularse asimismo como *real*, no sólo *en sí*, sino también *para sí*, como especie del *género general*, como su particularización. Pero, Hegel no se contenta con que en el Estado, que él pone como si fuera la existencia del espíritu moral, este espíritu moral sólo sea lo determinante en sí, con arreglo a la idea general. No hace de la sociedad lo determinante real, por que para ello se necesita un sujeto *real*, y Hegel posee solamente un sujeto abstracto, imaginario (ps. 432-433).

§78 Sin duda todas estas reflexiones no fueron exclusivamente filosóficas como valoramos por sus estudios de los *Cuadernos de Kreuznach*, y como observamos en sus afirmaciones de carácter histórico, aseveraciones por las cuales llega incluso a sostener que los argumentos de Hegel sólo eran posibles en los tiempos del Estado moderno, de la enajenación llevada a cabo:

La abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno (p. 345).

Y es que solo en los “tiempos modernos” es que aparece la realidad social que produce al Estado moderno con su inmanente “sociedad civil”, que se rige por una ética concreta de la enajenación social:

Hegel define el derecho privado como el *derecho de la personalidad abstracta* o el *derecho abstracto*. Y necesita, en verdad, desarrollarse como *la abstracción del derecho* y, por tanto, como el *derecho ilusorio de la personalidad abstracta*, lo mismo que la moral, tal como Hegel la desarrolla, es *la existencia ilusoria de la subjetividad abstracta*. Hegel desarrolla el derecho privado y la moral como abstracciones de este tipo, de donde se sigue, según él, que el Estado y la moral de la que aquél es la premisa no puedan ser otra cosa que la *sociedad* (la vida social) de estas ilusiones; la

conclusión a que se llega es la contraria: la de que se trata de elementos subalternos de esta vida moral. Ahora bien, ¿el derecho privado es acaso otra cosa que el derecho, y la moral otra cosa que la moral de estos sujetos del Estado? ¿O más bien podría afirmarse que la persona del derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el *sujeto* del Estado? Se ha atacado mucho a Hegel por el modo como desarrolla a la moral. Pero no hace otra cosa que desarrollar la moral del Estado moderno y del Moderno derecho privado. Se ha querido separar más la moral del Estado, emanciparla más. Pero, ¿qué se ha demostrado, con ello? Que la separación entre el Estado actual y la moral es algo moral, que la moral no es un elemento del Estado y que el Estado no es moral. Hay que reconocerle más bien a Hegel el mérito, hasta cierto punto inconsciente (en el sentido de que Hegel parte como premisa del Estado que tiene esa moral, como la idea real de la moralidad), de haber asignado a la moral moderna el verdadero lugar que le corresponde (ps. 419-420).

El reconocimiento que Marx le hace a Hegel acerca de su desarrollo de la “moral del Estado moderno”, es análogo al que le hace en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, y concuerda con lo que sostenemos acerca de su capacidad de análisis que podía sacar a la luz “la perla fina” según frase de la carta del 37. Esta capacidad analítica le permitía a Marx ver que la moral que sustenta al Estado moderno se

funda a su vez sobre el “mayorazgo”, como atestiguan estas frases:

Ahora bien, ¿cuál es el *contenido* de la constitución política, del fin político, cuál es el fin de este fin? ¿Cuál es su sustancia? El *mayorazgo*, el *superlativo de la propiedad privada*, la *propiedad privada soberana*. ¿Qué poder ejerce el Estado político sobre la propiedad privada, en el mayorazgo? El de *aislarse de la familia de la sociedad*, el de llenar a *su propia sustantivación abstracta*. ¿Cuál es, pues, el poder del Estado político sobre la propiedad privada? El propio *poder de la propiedad privada*, su esencia llevada a existencia. ¿Y qué le queda al Estado político, por oposición a esta esencia? La ilusión de ser lo determinante allí donde es lo determinado. Es cierto que quebranta *la voluntad de la familia y de la sociedad*, pero lo hace *solamente para dar existencia a la voluntad de la propiedad privada que carece de familia y de sociedad* y para reconocer esta existencia como la existencia suprema del Estado político, como la existencia moral suprema (p. 411).

(...) La «inalienabilidad» de la propiedad privada es al mismo tiempo la «alienabilidad» del libre albedrío en general y de la moralidad social (p. 412).

La *realidad* de la idea moral se manifiesta aquí como la *religión de la propiedad privada* (como en el mayorazgo la propiedad privada mantiene con ella una relación

religiosa, se sigue de aquí que en nuestros tiempos modernos la religión se ha convertido, en general, en una cualidad inherente a la propiedad sobre la tierra y que todos los libros que tratan del derecho de mayorazgo se hallan llenos de unción religiosa. La religión es la suprema forma discursiva de esta brutalidad). La «voluntad sustancial, *manifiesta* y evidente en sí misma» se convierte, así, en una voluntad oscura, que se estrella contra la gleba, embriagada por la impenetrabilidad del elemento al que aparece vinculada... La «voluntad» política «convertida en costumbre» no es ya un «simple resultado», etc., sino una institución existente fuera del Estado. El sentimiento político no es ya la «confianza», sino más bien la convicción, «la conciencia de que mis intereses sustanciales y particulares se contienen y se mantienen en los intereses y los fines de otro», «en su relación con respecto a mí en cuanto individuo, *independientemente* de los intereses y los fines de otro» (que aquí es el Estado). En esto consiste la conciencia de mi *libertad con respecto al Estado*” (p. 414).

§79 Notamos con exactitud que de aquí parte la conciencia de Marx de su «*libertad con respecto al Estado*” y que este es, por tanto, el punto de partida de su *praxis de la libertad*. De la acción que *práctica, éticamente* lo hace *consciente de sus* “intereses sustanciales y particulares”, y por tanto de su superación de la enajenación. Marx como enseguida veremos, aplica

el concepto de enajenación al campo de la política, amplificándola del de la religión, donde Feuerbach la había situado:

Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea el hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, así también, la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución. En cierto sentido, la democracia es a todas las demás formas de Estado como el cristianismo a todas las demás religiones. El cristianismo es la religión [esencial] la *esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *particular*. Así también la democracia es *la esencia de toda constitución de Estado*, el hombre socializado como una constitución de Estado *particular*; la democracia es a las demás constituciones lo que el género a sus especies, con la diferencia de que, aquí, el género aparece él mismo como existencia, y, por tanto, frente a la existencia que no corresponde a la esencia misma, como una especie *particular*. La democracia es a todas las demás formas de Estado como su Antiguo Testamento. El hombre no existe gracias a la ley sino que la ley existe en gracia al hombre, es la *existencia humana*, mientras que en otras es la *existencia legal*. Tal es la diferencia fundamental de la democracia (p. 343).

Como percibimos la crítica de Marx a Hegel se afina, no solamente en términos lógicos sino antropológicos y éticos, conceptualizaciones que se concretan cuando Marx empieza a delinear el concepto de “realidad social del hombre” que con su reiterada aparición¹¹⁷ aleja la sospecha de individualismo, de unidimensionalidad, que parecía surgir en el párrafo anterior. Por el contrario, la idea de “cualidad social” del individuo es utilizada de tal manera que su estudio detallado para los significados de la concepción marxiana de la filosofía del derecho dará buenos resultados como se puede observar en el apartado referido al Poder Legislativo¹¹⁸, especialmente en los comentarios al párrafo 307 de la *Filosofía del Derecho*:

(...) Como el nacimiento sólo da al hombre una existencia *individual* y lo postula, ante todo, pura y simplemente como un individuo *natural* y, en cambio, las determinaciones políticas, tales como el poder *legislativo*, etc., no son otra cosa que *productos sociales*, creados por la sociedad y no por el individuo natural, lo que resulta asombroso, *milagroso*, es precisamente la identidad directa, la coincidencia directa entre el hecho del *nacimiento del individuo* y el individuo considerado como la *individuación de una posición social determinada, de una función social*, etc.” (p. 417).

¹¹⁷Véase en los *Escritos de Juventud* las ps: 335, 417, 419, 428 y 429.

¹¹⁸Consúltese en los *Escritos de Juventud* la p. 366 y ss.

O también:

La condición de hombre la adquiero por el hecho del nacimiento, sin necesidad de que en ella consienta la sociedad, pero este nacimiento determinado sólo hace al rey o al par por virtud del consentimiento universal. Es este consentimiento y solamente él el que hace del nacimiento de este hombre el nacimiento de un rey... (p. 417).

§80 Es alta la significación de estos textos para especificar el pensamiento ético del joven Marx, pues al centrar el razonamiento sobre la «cualidad social» del individuo expresa en palabras de «consentimiento universal» (de *conciencia*) la participación de la persona en el Estado, y con ello conforma el preludio para formular la máxima propuesta ética de este momento de su producción, la utopía posible de un Estado fundado en la razón:

En un Estado realmente racional, cabría contestar a esto: «Todos no deben, individualmente, tomar parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado», ya que los «individuos», en cuanto «todos», es decir, en la sociedad y como miembro de ella, toman parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales. No todos individualmente, sino los individuos en cuanto todos” (p. 427).

(...) Cuando se trata, por tanto, de miembros reales del Estado, no puede, a

propósito de esta participación, plantearse el problema de un deber. De otro modo, se trataría más bien de sujetos que quieren y deben ser miembros del Estado, pero que no lo son realmente (p. 429).

Esta conclusión de Marx se infiere de la última oposición que le hace a Hegel y es un desarrollo más de la “cualidad social” de la persona, ya que Hegel plantea como un deber¹¹⁹ la participación de la persona en el Estado. Marx, por el contrario, siguiendo a Feuerbach¹²⁰, plantea la necesidad de la *conciencia*

¹¹⁹Véase, por ejemplo, el §260 de la *Filosofía del Derecho*: “El Estado es la realidad de la libertad concreta; la libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho por sí..., cuando, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés universal...”, ed. cit., p. 213.

¹²⁰Feuerbach, en *La esencia del cristianismo* ha dicho: “...El momento decisivo y necesario para el cambio de la Historia es, por tanto, la confesión de que la conciencia de Dios, no es otra cosa que la conciencia de la especie...”; capítulo XXVIII, ed. cit., p. 251. En las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de igual manera ha planteado por el parágrafo 6 la necesidad de la conciencia: “La filosofía de la identidad se distinguió de la filosofía spinozista sólo porque insufló el espíritu del idealismo a la cosa muerta y flemática de la sustancia. Hegel especialmente convirtió a la autoactividad a la fuerza de autodistinción, a la autoconciencia, en atributo de la sustancia. La paradójica proposición de Hegel: «La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios», descansa en el *mismo fundamento* que la paradójica proposición de Spinoza: «La extensión o materia es un atributo de la sustancia», y no tiene otro sentido que éste: la autoconciencia es un atributo de la sustancia o de Dios; Dios es yo. La conciencia, que el teísta im-

cia para la participación en el Estado, y esta tesis permite formular al razonamiento moral de Marx como una ética de la conciencia, opuesta en todo y por todo a la ética de la enajenación, inmanente al Estado moderno.

Podemos así concluir, en resumen, que Marx representándose la organización real de la sociedad, la plantea como la relación enajenada entre la persona y la sociedad, organizada como Estado, descubriendo la mediación real de esta relación —la clase social—, que aquí es nombrada aún como estamento¹²¹, y señalando el camino a seguir:

Se pone de manifiesto aquí en el individuo lo que es la *ley general*: el divorcio de la sociedad civil y el Estado. Ello quiere decir que aparecen escindidos también el ciudadano del Estado y el ciudadano en cuanto simple miembro de la sociedad civil. Tiene que operarse, por tanto, un *desdoblamiento esencial* en sí mismo. El individuo, en cuanto *ciudadano real*, forma parte de una doble organi-

puta a Dios distinguiéndola de la conciencia *real*, es sólo una representación de la realidad...” (los subrayados son de Feuerbach); recuérdese de igual manera, el razonamiento que sobre el particular hace Adolfo Sánchez Vázquez en su libro sobre el joven Marx, p. 210: “El alejamiento de Feuerbach (en los manuscritos de 1844) se hace cada vez más patente: ya no se trata sólo del objeto de la conciencia, sino del objeto de esta actividad vital consciente que es el trabajo... Ya no estamos ante el «desdoblamiento» puramente intelectual de la conciencia (el único que reconoce Feuerbach)...”.

¹²¹Ya que como advierte Sánchez Vázquez (*Filosofía y economía en el joven Marx*, p. 16), “carecía del concepto de clase”.

zación: la organización burocrática —o sea la determinación formal externa del Estado, situado más allá, del poder gubernativo... — y la organización social, la organización de la sociedad civil... El desdoblamiento de la sociedad civil y el Estado político aparece necesariamente como un desdoblamiento del ciudadano *político*, del ciudadano del Estado, con respecto a la sociedad civil, a su propia y efectiva realidad empírica... En el elemento estamental, lo general convierte realmente en *para sí* lo que es *en sí*, es decir, se convierte en lo *opuesto* a lo *particular*” (ps. 389-390).

Sin duda, que la propuesta explícita es una, e indica la superación de la enajenación.

§81 Es sabido que el manuscrito de la *Crítica del derecho del Estado de Hegel* termina en el pliego número XL, inmediatamente anterior al final, que promete el Índice no redactado. Carlos Marx y Jenny von Westphalen —embarazada— salían de Prusia rumbo al exilio parisino, lugar político y geográfico donde Marx alcanzará a depurar las últimas adherencias misticadas del pensamiento de Hegel y donde gracias a sus estudios de la economía política, comenzará a precisar la filosofía de la praxis como consecuencia de los avances teóricos que acabamos de anotar a través del rescate efectuado del intrincado juego dialéctico entre la realidad de Marx y su personalidad, que paulatinamente supera la cultura de clase que le había reportado sus primeros años de vida, para delinear los fundamentos de una nueva

praxis a favor de la revolución mundial de los trabajadores y trabajadoras, en un futuro, de los productores asociados.

El río de aguas hondas que cruza los años de juventud de Marx va siendo desagregado, labor sin la cual sería ininteligible la última frase del tercer manuscrito de los económico-filosóficos de 1844:

Tomando al hombre como hombre y su actitud ante el mundo, como una actitud humana, veréis que sólo podéis cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Quien quiera gozar del arte, necesita ser un hombre dotado de cultura artística; quien desee influir sobre otros hombres, necesita ejercer sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de las actitudes del hombre hacia el hombre y hacia la naturaleza tiene que ser una de terminada manifestación de su vida individual real, una manifestación que corresponda al objeto de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque el amor del ser amado, quien por medio de su manifestación de vida como amante no sea, al mismo tiempo, un ser amado, sentirá, que su amor es impotente, una fuente de desdicha¹²².

¹²²Véase en los *Escritos de Juventud* las ps. 644-645. La transcripción que efectúo corrige una importante errata que se desliza en la página 645; al final del texto dice “importante”, y debe decir “impotente”.

CAPITULO 3: LOS PRIMEROS TEXTOS DE 1844.

LAS CONSECUENCIAS DE LA PRÁCTICA INICIAL DE 1843

§82 Hasta este momento hemos logrado delinear las fuerzas intelectuales y prácticas que determinan y condicionan hasta agosto de 1843 la *conciencia*, el pensamiento de Marx¹. Este esbozo nos permite situar el integrado espacio simbólico de Marx, realidad ampliada por la dialéctica de los niveles de su praxis —su práctica, su sensibilidad y su racionalidad—, que dotados de finas capacidades intelectuales y morales le permiten enfrentar rápidamente la crisis que produce la realidad de la Alemania de Federico Guillermo IV y su práctica al frente de la *Gaceta Renana*, para, asumiendo la crisis, redactar

¹La identificación de *conciencia* con *pensamiento* la tomo de Marx; en la página 470 de los *Escritos de Juventud* afirma: “Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia...”; lo que continúa no importa para el sentido de esta nota, que con la identificación mencionada rescata la identidad de esos términos para subrayar el nombre con que en nuestra época denominamos el ámbito humano de la conciencia: *interioridad humana*. De este modo, podríamos parafrasear la tesis marxiana que aplicamos (“no es la conciencia la que determina la vida...” de esta manera: *no es la interioridad la que determina la vida, sino que ésta (en su realidad histórica) determina a aquella.*

el manuscrito que acabamos de examinar, casarse y prácticamente convencerse de que para una personalidad libre como la suya “es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso en favor de la libertad” luchando “con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo”².

Este convencimiento lo constriñe a preparar su salida del Reino prusiano, y su decisión le obliga a buscar un nuevo territorio donde pueda desarrollar la práctica que desea; sabemos que estos preparativos incluyen aspectos pragmáticos tanto como prácticos³, especificados los primeros en el arreglo que efectúa con Arnold Ruge para la publicación de la revista que proyectan desde marzo de 1843⁴, y concretos los segundos en los análisis y viajes que efectúan para localizar el mejor sitio para la publicación proyectada.

La solución por fin adoptada es de grande importancia para la vida de Marx y por ende para este estudio, porque el hecho en sí mismo debe ser analizado, ya que Marx —espíritu rector de la revista, según dos autores que conocen muy bien de qué hablan⁵— escoge París, y no Moscú o Zúrich ya que

²Véase la carta a Ruge del 25 de enero de 1843, en el *Apéndice de los Escritos de Juventud*, ps. 690-691.

³Considérese al respecto la bibliografía siguiente: 1. Cornu II, Capítulo III “Los Anales franco-alemanes”; 2. M. Rubel, *Ensayo...* Capítulo IV; D. McLellan, *Biografía*, Capítulo II.

⁴Esto se puede concluir directamente del texto de las cartas que reseñan los preparativos de los *Anales franco-alemanes*; véase, por ejemplo, la de marzo de 1843, en los *Escritos de Juventud*, p. 441. NOTA: En aras de la brevedad, de aquí en adelante se referirá a los *Anales franco-alemanes* con la sigla AFA.

⁵Cornu, II, 351, y J. M. Bravo, introductor, glosador y traductor

en la capital francesa se concretaba la libertad en la que creían.

§83 Son varios los elementos que juegan en la decisión ética que asume. Desde niño había estado influido por las ideas francesas, reportadas por su padre y la situación del territorio político donde originalmente se forma, y podemos estar ciertos, que su estructura de personalidad no se rige solamente por la pragmaticidad de estar en París, sino también, por el deseo de “parler français”, como afirma H. Lefebvre⁶. Y es que ésta estructura de personalidad buscaba el realismo y la participación política en beneficio de la sociedad, como queda demostrado por los capítulos precedentes y por tanto, esta significación ética busca las condiciones para realizarse, conformando la praxis por la cual elige radicar en París. Esta decisión práctica se funda en las condiciones éticas evocadas y le obliga a salir del ámbito original de su formación, para iniciar un camino que lo lleva de “la crítica de la religión, a la crítica social y de ésta a la crítica económica”, para concretar en definitiva su *crítica*, como impugnación a la historia de la propiedad privada.

Pero este tránsito es asaz de largo y un extenso camino de rápidas superaciones y constante dialéctica. Sabemos a dónde llega Marx, pero por lo regular ignoramos su *viaje a pie por los días de la vida* recorrido que nos ha conducido hasta agosto

de la edición española de los AFA: Karl Marx-Arnold Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes*, Ediciones Martínez Roca (Colección Novocurso # 12), Barcelona (1970), 1973, segunda edición, p. 17.

⁶H. Lefebvre, op. cit., p. 96, “Marx á París”.

⁷E, Mandel, ob. cit., p. 3.

de 1843, cuando detiene su trabajo reflexivo sobre la filosofía del derecho del Estado de Hegel, que deja inconcluso, pero que le reporta dos ideas claras para su pensamiento: 1. la que especifica la ampliación de la idea feuerbachiana de enajenación, y 2. La que define antropológicamente al ser humano como social.

Sabemos que estas ideas son especificadas en su reflexión por las condiciones reales en que se mueve y por la influencia intelectual y moral de Ludwing Feuerbach, quien con su obra brinda las posibilidades teóricas para que Marx empiece a ampliar el concepto feuerbachiano de enajenación religiosa y antropológica, al nivel de la enajenación política y social.

§84 Estos desarrollos conceptuales los apreciamos en el manuscrito de la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel* y continuarán en los trabajos que Marx publicará en la revista que proyecta con Ruge que aparecerá finalmente en febrero de 1844, bajo el título de *Anales franco-alemanes*. Pero conviene ir muy despacio ya que la velocidad personal de Marx es alta y mes con mes abandona momentos de su vida, en intrincada sucesión de etapas de su desarrollo. Por esta razón debemos de estar atentos a su acción en los meses que van desde agosto de 1843 a febrero de 1844 —siete—, que verán la programación, realización y publicación de los *Anales franco-alemanes*⁸.

⁸La edición original de los AFA aparece a finales de febrero de 1844, cuando inicialmente estaba programada para noviembre de 1843, como se lo anuncia Marx a Feuerbach, en su carta del 3 de octubre de 1843.

En agosto de 1843, Marx interrumpe su trabajo en el manuscrito que hoy conocemos como la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel* para preparar su salida de Prusia, redactar dos cartas relevantes⁹ y escribir la primera parte¹⁰ del largo ensayo que publicará en los AFA, titulado “Sobre la cuestión judía”¹¹.

La carta del 3 de octubre de 1843 nos informa del gran respeto que sentía por Feuerbach, de las razones que aduce para concretar su participación en el proyecto de los AFA (“Es usted uno de los primeros escritores que ha manifestado la necesidad de una alianza científica franco-alemana”¹²), de un recio ataque contra Schelling¹³ y de que Jenny le manda saludes a Feuerbach a pesar de que “no lo conoce personalmente”.

La carta a Ruge, por el contrario, es de una dimensión diferente y se enmarca en una relación personal cercana y en concreto, en el proyecto de la publicación de los AFA, hasta el punto de que es *ordenada* para su publicación y aparece junto a otras, en la primera y única aparición de la revista¹⁴. De

⁹La citada a Feuerbach, y la de septiembre a Ruge. Véase estas comunicaciones en los *Escritos de Juventud*, p. 682 para la de Feuerbach, y p. 457 para la de Ruge.

¹⁰Cornu II, 377, n. 65.

¹¹Véase esta comunicación en los *Escritos de Juventud*, a partir de la página 463.

¹²*Escritos de Juventud*, p. 682. NOTA: Evitando la profusión de citas de pie de página, ofreceré con un paréntesis al interior del texto las referencias a la paginación.

¹³Véase en los *Escritos de Juventud*, las ps. 682-683.

¹⁴Véase en la edición española de los AFA, las ps. 45-69, y en los *Escritos de Juventud*, las ps. 441 y ss. Sobre este conjunto de car-

este conjunto de cartas sólo consideraré en este trabajo las que Marx dirige a Ruge —tres—, que, incluyendo la de septiembre, muestran el clima ético en que Marx se movía en estos meses.

La primera carta está fechada en “Treschuit en D.”, Holanda¹⁵ y, como el conjunto de éstas tres muestra una panoplia de sentimientos morales¹⁶, surgidos seguramente de la irritación que sufría en estas fechas como consecuencia de su experiencia en la *Gaceta Renana*, el intento de soborno que efectúa el Estado prusiano contra su persona¹⁷ y posiblemente, el comportamiento moral de su madre, Henriette Presburk, que se niega a entregarle su “patrimonio” —su herencia—, en un momento en que necesitaba

tas, pueden consultarse la bibliografía siguiente, referida por lo regular a la carta de septiembre a Ruge: 1. Cornu II, 287 y 360; 2. Rossi II, 288 a la 293 (donde destaca el tema del anti-dogmatismo, presente en la carta a Ruge de septiembre); 3. Löwy, ob. cit., ps. 67 a la 78 (destaca, también, la temática señalada por Rossi); 4. McLellan, *Biografía*, ps. 77 y 78, y 91-92; 5. Göran Therborn, “La clase obrera y el nacimiento del marxismo”, en ob. cit., donde afirma (p. 10) que la carta a Ruge de septiembre “es el último texto existente en el cual Marx todavía se muestra alejado del comunismo”. 6. J. M. Bravo, ob.cit., que considera en general estas comunicaciones.

¹⁵*Escritos de Juventud*, p. 441.

¹⁶Bochorno, vergüenza, orgullo nacional... *Escritos de Juventud*, p. 441.

¹⁷Por medio del antiguo conocido de la familia Marx, el consejero Esser (Véase su referencia en el § 34 de este libro). A través de este individuo, gobierno prusiano le hace saber a Marx que “puede prestar sus servicios” al Estado. Sobre este particular véase a J. Bruhat, ob. cit. p. 56, y a Cornu II, 284.

del dinero que le había dejado Heinrich Marx¹⁸.

§85 El recio carácter moral de Marx se explaya en los ataques al gobierno prusiano — ataques morales—, y habla de «vergüenza nacional» (p. 441), «odioso despotismo», «bochorno» (p. 441), e incluso llega a utilizar seis veces el razonamiento ético sobre la vergüenza, para afirmar incluso de él:

La vergüenza es ya una revolución... es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto (p. 441).

La segunda carta está fechada en Colonia en mayo de 1843 y nos muestra otros sentimientos morales positivos¹⁹ y muy significantes: el deseo de la vida

¹⁸Véase la carta a Ruge del 25 de enero de 1843, en *Escritos de Juventud*, p. 690.

¹⁹Resalto estos rasgos de la afectividad de Marx, del nivel de su sensibilidad, pues sin duda tiene un significado práctico. Además, textos como éstos de Marx no pueden considerarse como un *desvío de juventud*, pues de otras épocas logramos rescatar significados análogos. Así, por ejemplo, en la polémica que sostiene en 1860 con el agente secreto Vogt, escribe: “A fines de enero de 1860 llegaron a Londres dos números del *Diario nacional de Berlín*... De inmediato resolvía instruir un juicio por calumnia al señor F. Zabel de Berlín... Los innumerables insultos aparecidos contra mí durante los diez últimos años en la prensa alemana y germano-austriaca, tan solo fueron respondidos por mí en casos muy aislados y excepcionales, cuando en Colonia el proceso de los comunistas. Opino que la prensa tiene el *derecho de ofender*... pero cuando consideraba que una de esas notas era digna de ser tomada en cuenta, entonces cumplía con aquel lema que dice: contra cabrón, cabrón y medio (sic). Véase *El señor Vogt*, Juan Pablos Editor,

“Dejad —le dice a Ruge — que los muertos entierren a sus muertos y los lloren. Pero es una suerte envidiable la de los primeros que penetran en la nueva vida; esa suerte será la nuestra” —p. 441) y la condena al miedo²⁰, valores sentimentales y éticos que opone a los evocados en la carta de marzo y sirven para proponer una solución a la situación nacional alemana, que sólo favorece a *la familia más potente, a la que se le da el nombre de dinástica*, y que se concreta así:

Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres [los enajenados] el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo hace perderse en el azul del cielo, puede volver a convertir la sociedad en una comunidad de hombres proyectados hacia fines más altos, en un Estado democrático (p. 446).

§86 Apreciamos un poco más adelante, que a esta definición del ser humano como autoconciencia de la libertad²¹, le opone el “mundo de los filisteos”,

México, 1977, p. 369.

²⁰*Escritos de Juventud*, p. 445. Es interesante recordar que, como en la *Tesis* (véase en este libro el § 54) este sentimiento se opone al valor de la libertad: “Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a este como a un fantasma del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar bien a este amo del mundo”.

²¹Esta idea de la “autoconciencia de la libertad” se encuentra

“el mundo político animal”²², mediante un recurso al argumento antropofilosófico de la *animalidad* —aplicación del concepto feuerbachiano de enajenación—, que plantea consecuentemente su superación, ya que, por principio, este es un mundo deshumanizado que ha perdido “el sentimiento de la libertad”.

Conviene detenerse un momento en este texto. Marx no ha desarrollado aún su pensamiento a la integración de 1857-1858 cuando redacta los *Grundrisse* y escribe que “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”, pero aquí ya habla de la “familia más alta” (la dinástica) a la cual pertenece la sociedad, dado que “el mundo político de la animalidad” —de la enajenación— les pertenece en cuanto son la familia más alta. Esta formulación teórica explica la situación social que analiza y le sirve para postular el desprecio de los déspotas sobre “los hombres”, y para aclarar un sentido para la acción humana: mientras se actúe en el ámbito político de la animalidad —de la enajenación—, no se podrán dar relaciones más que dentro de esos límites”, y no existirá progreso de ninguna clase, sino se abandona el elemento básico de la deshumanización —la enajenación— y se pasa al “mundo humano de la democracia” (p. 448) de las personas, de “hombres notorios” (p. 449) y no —agrego— indiferenciados en la enajenación²³.

formulada por primera vez en la *Crítica...*; véase en los *Escritos de Juventud*, la página 414.

²²*Escritos de Juventud*, p. 446.

²³“Abandonar la política” podría ser el título de un ensayo que desarrollara esta idea de Marx, que antes que un *político*, es

La advertencia ética precedente acerca del sentido de la praxis que debe superar el “mundo político de la animalidad” para llegar al mundo humano de la *democracia*, apunta a continuación algunas acciones para terminar en la Alemania prusiana de 1843 con ese estado de cosas, y esto le permite a Marx declararse “esperanzado” (p. 449) con la unión de los “enemigos del filisteísmo”, es decir, la de todos aquellos “hombres que piensan y padecen” (p. 449)²⁴. Esta unión les dará “la inteligencia de que

un *revolucionario*... Esta es la postura que retoman filósofos marxianistas como M. Rubel y A. Sánchez Vázquez, cuando el uno construye la cita 2, de la p. 68 de la *Obra Económica* de Marx, en la edición francesa citada, y el otro, en su libro *Economía y filosofía en el joven Marx*, el apartado “El hombre como ser genérico”. Dice Rubel en la nota aducida: “Para ser bien comprendido este pasaje (se refiere a un texto de esta misma temática en los *Manuscrito-económico filosóficos de 1844, Escritos de Juventud*, p. 604, número 2) debe referirse a todo lo que Marx ha escrito en 1844, sobre la emancipación humana por oposición a la emancipación política”. Sánchez Vázquez, en su texto referido, cita también *Sobre la cuestión judía (Escritos de Juventud*, p. 470) y acota: “En suma, lo que Marx reprocha a la sociedad burguesa es impedir que el hombre (el ser humano) dividido entre el individuo real (la persona) el ciudadano abstracto (la persona enajenada en el Estado) no pueda vivir propiamente como ser genérico”, y agregaríamos: tenga que vivir en la unidimensionalidad del político, sea de derecha o de izquierda, pero siempre persona de la misma enajenación.

²⁴Aparece en la palabra de Marx de nuevo la temática de los que sufren inicialmente tratada en los álgidos artículos de la *Gaceta Renana* (véase en este libro el primer apartado del segundo capítulo). La relación que plantea entre los que *piensan* y los que *sufren* es de especial significado, ya que convoca la relación del intelectual con el pueblo *revolucionario*, cosa que resuelve Marx en este momento planteando *sin más* la unión

antes carecían” (p. 449), y con ella superaran la enajenación, tanto más porque “el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y de la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía... a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar”. Esta fractura que Marx percibe le hace renovar la esperanza, pues:

La existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que sufre y vive oprimida acabará siendo indisfrutable e indigerible para el pasivo mundo animal de los filisteos, que disfrutaban sin pensar...

Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo. Y cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para recapacitar y a la humanidad doliente para concentrarse, más acabado se presentará el producto ante

entre los que piensan y los que sufren, en cuanto éstos tienen el motor del *sufrimiento*, y aquellos el impulso de la *razón*. Obviamente esta idea desaparecerá de Marx cuando descubra la praxis revolucionaria del proletariado con sus hechos y valores (significados directivos), pero aún a estas fechas está presente e incluso permanecerá más o menos invariable en agosto de 1844, cuando convierte a *los que sufren*, masa indiferenciada, en los trabajadores avasallados por el pauperismo (esto aparecerá en su artículo del quincenario alemán *Vorwärts* que citaremos más adelante en este capítulo). Como referencias directas a este tema, véase la obra citada de Michel Löwy, que por el carácter de su investigación tiene que tocar el tema: ps. 45 a la 47, y de la 70 a la 73, y p. 81.

el mundo que lleva en su entraña el presente (p. 450).

§87 Michel Löwy quien conoce detenidamente estas formulaciones de Marx, sobre lo que posteriormente será la teoría de la autoemancipación del proletariado, nos muestra que el «descubrimiento» del proletariado parisiense por Marx en 1844, no habría sido posible si no «hubiese «encontrado», de cierta manera, en 1843, en la forma vaga de «humanidad sufriente» ... la categoría de *proletariado*²⁵. Este planteamiento de Löwy nos hace pensar en la pertinencia de la reflexión sobre estos textos para la intelección del desarrollo de Marx (ya que la anatomía del ser humano hubiese sido imposible sin la anatomía del mono), y también para reforzar nuestra tesis: la crítica de la razón ética es previa a la crítica de la razón económica (económico-filosófica subraya el Doctor Sánchez Vázquez²⁶) y a la crítica de la razón histórica, núcleo final de arribo del pensamiento de Marx.

No obstante, estos argumentos hacen necesario el examen de otros elementos para fortalecer nuestra tesis. En la tercera carta por analizar, fechada en Kreuznach en septiembre de 1843²⁷ vemos desde el inicio el sentido realista con que Marx

²⁵Löwy, op. cit., ps. 80-81.

²⁶Véase de A. Sánchez Vázquez, además de su libro de 1982, *Economía y Filosofía en el joven Marx*, el largo ensayo que sirve como presentación a la edición española de los *Cuadernos de Notas* de Marx en París, editados por Era con el nombre de *Cuadernos de París*, México, 1974. El ensayo está titulado "Economía y humanismo" y se encuentra en las ps. 13 a la 97.

²⁷*Escritos de Juventud*, p. 457.

trabaja en los días de su vida: conclusión que se hace explícita en esta frase: “Estoy convencido de que nuestro plan vendría a resolver una necesidad real, y las necesidades reales no pueden quedar insatisfechas” (p. 457); realismo que no objetivismo o sensualismo²⁸, que lo lleva a plantear —en el marco de la crítica ética que reseñamos sobre la situación política alemana en 1843— la “ventaja de la nueva tendencia” de la acción humana libre: el anti dogmatismo:

²⁸La aclaración es importante ya que cuando decimos *realismo*, podemos llegar a pensar —continuando las deformaciones empiristas— en *objetivismo* o *sensualismo*. El concepto de lo real en Marx es muy explícito, y se refiere desde ya y como intuición (como veremos en el texto citado en esta misma página), al esbozo de lo que tres años después será la tesis 11 sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Como bibliografía de apoyo para esta temática véase el ensayo de Clara Dan “Realismo y empirismo de Marx a Piaget”, en *Epistemología y marxismo*, varios autores Ed. Martínez Roca (Col. Novocurso # 40), Barcelona, 1974. En relación directa al mismo tema, y pensando en la bibliografía que manejamos habitualmente, véase a Michel Löwy, *ob.cit.* p. 16 a la 19 (donde plantea el *monismo* metodológico de Marx), y la 77, donde declara a Marx “discípulo del «realismo» de Hegel”, para, planteando este realismo en Hegel (p. 85, n. 112) afirmar: “La conclusión que se impone, pero que podrá parecer sorprendente es que la crítica de la sociedad burguesa realizada por Marx y, por consiguiente, su comunismo tiene orígenes directamente hegelianos”. H. Lefebvre, comenta al respecto (*ob.cit.*, p. 109): “Ellos (los *Manuscrito-económico filosóficos de 1844*) son resultado, desde nuestro punto de vista, de que Marx jamás fue discípulo de Feuerbach (pura y simplemente feuerbachiano), sino pura y simplemente hegeliano. Véase, igualmente, a Cornu II, 330, n. 297.

Sin embargo [es decir: frente a la antigua tendencia, la de los “reformadores”], volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente al mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica al viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta (sic). La filosofía se ha secularizado, y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no solo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha. Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo; me refiero a *la crítica implacable de todo lo existente* [subrayado de Marx] implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados como en el de que la crítica no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes (p. 458).

Refrendando lo dicho podemos citar otro texto, en la misma línea del anterior, y más explícito si cabe:

No soy partidario de que plantemos una bandera dogmática; por el contrario. Debemos a ayudar a los dogmáticos a ver claro en sus tesis (p. 458).

Y, en el mismo sentido, pero ejemplificando, Marx ataca “al comunismo realmente existente, tal como lo profesan Cabet, Dézamy, Weitling”²⁹, y escribe:

No comparecemos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios. No, le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera (p. 459).

§88 Anti dogmatismo, radicalidad y autoconciencia,

²⁹*Escritos de Juventud*, p. 458; véase las referencias que hace Cornu a éste texto en II, 361: “Desde el comienzo de su orientación hacia el comunismo, Marx rechazó así todo dogmatismo y todo utopismo que pretendía imponerse desde el exterior, sin estrecha vinculación con la realidad social, y, contrariamente al utopismo, que al oponer al mundo real un mundo ideal establece una discontinuidad, una ruptura entre el presente y el futuro, asigna como tarea, a la filosofía y a la acción revolucionaria, la de descubrir los elementos anti dogmáticos que encierra el mundo actual y desarrollarlos para facilitar el nacimiento del nuevo mundo”.

son pues, las conceptualizaciones que surgen en estos años, ideas que con el transcurso del tiempo, serán algunas de las categorías fundamentales de la ética marxiana³⁰, conceptos geniales en la formulación inicial de la *crítica de la razón ética*, pero que de ninguna manera son las categorías del Marx maduro, no un Marx científico o economista, sino simplemente más *preciso*, es decir, capaz de desarrollar a niveles completos de formalización estas construc-

³⁰Una muestra de textos éticos de la época madura de Marx puede encontrarse en su correspondencia. Tomemos, por ejemplo, su carta a Friedrich Albert Sorge del 19 de octubre de 1877 elegida para ilustrar esta nota por sus formulaciones anti dogmáticas y sus expresiones de sentimientos morales: “En nuestro partido de Alemania se está manifestando un espíritu podrido, no tanto en la masa como entre los dirigentes... El compromiso con los lassalleanos ha llevado también a un compromiso con otros elementos semiextraños; en Berlín (Por ejemplo Most), con Dühring y sus «admiradores», pero también con toda una pandilla de estudiantes a medio madurar y de doctores supersabios que quieren darle al socialismo una orientación hacia un «ideal superior» es decir, remplazar su fundamento materialista (el que exige de quienquiera que trate de utilizarlo un serio estudio objetivo) por la mitología moderna con sus diosas Justicia, Libertad, Igualdad y Fraternidad. El doctor Höchberg, que edita el *Zukunft*, es uno de los representantes de esta tendencia y ha «comprado» el Partido, supongo que con las intenciones más «nobles», pero no doy un centavo por las «intenciones». Pocas veces ha visto la luz, con «presunción» más «modesta» algo más miserable que su programa para el «futuro»... Los mismos obreros, cuando, como el señor Most y Cia., dejan de trabajar y se convierten en *escritores profesionales*, siempre echan a andar algún disparate teórico y están siempre listos a pegarse a estúpidos de la casta supuestamente «cultas». Véase la publicación de las Ediciones de Cultura Popular, México (1972), 1977, p. 445.

ciones que por ahora son las formulaciones primeras del proceso iniciado y constituyen el punto de arranque de lo que en París irá paulatinamente concretando su pensamiento.

No obstante, es conveniente reflexionar sobre este contexto para subrayar que Marx en el momento ahora analizado —otoño-invierno de 1843-1844—, está aún en su etapa de transición y que incluso en comunicaciones como *Sobre la cuestión judía* y la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, esta transformación permanecerá como veremos según el estudio sobre estos textos que cierran el presente capítulo.

Mas, si bien esto es así, es cierto también que Marx ya formula las ideas que posteriormente —ya desarrolladas—, constituirán el fundamento de su obra teórica, y de su acción de “hombre de partido”, como ha subrayado Rubel³¹ y como sostenemos en este libro, pues éstas primeras ideas de la *crítica de la razón ética*, están basadas en las tesis humanistas y antropológicas de Feuerbach y por lo tanto en la propuesta ética que concibe sobre la libertad, esto es, la formulación de una ética concreta de la desalienación social e histórica, como se valora según la siguiente cita:

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, lo mismo que la crítica de la religión por

³¹Rubel, *Ensayo...* p. 62.

Feuerbach, otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consciente de sí misma.

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 de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo.

Podríamos, pues, resumir la tendencia de nuestra revista en estas palabras: que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones. Es esta una labor por el mundo y para nosotros. Sólo puede ser el resultado de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión*, y nada más. Para hacerse perdonar sus pecados, a la humanidad le basta con explicarlos tal y como son (ps. 459-460).

LAS COMUNICACIONES DE LOS ANALES FRANCO-ALEMANES

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA ³²

§89 Por la carta a Feuerbach del 3 de octubre de 1843 sabemos que Marx tiene desde estas fechas una residencia en París y por distintas vicisitudes³³ podemos suponer que a su salida de Prusia lleva en sus maletas la primera parte de *Sobre la cuestión judía* el texto inicial escrito para la revista en ciernes, aun cuando el segundo en el orden de aparición, situado después de la “Introducción a la crítica de la filosofía del derechos de Hegel”, en los *Anales franco-alemanes*³⁴, la publicación de febrero de 1844.

Antes de adentrarnos en la presentación de la lectura ética de esta comunicación marxiana conviene especificar un poco más la idea esbozada páginas atrás acerca del sentido de la elección de Marx, cuando no escoge radicar en Moscú o Zúrich sino en París, y en la casa de Germain Maurer³⁵, dirigente de la *Liga de los Justos* y vinculado por tanto

³²La edición española que consideramos para esta exposición está referida y esta nota sirve para brindar la bibliografía consultada como apoyo para el estudio de esta comunicación: 1. Cornu II, 377 a la 410, y III, 106; 2. Rubel, *Ensayo...*, p. 70 a la 78; 3. Rossi II, p. 293 a la 300; 4. Löwy, *ob.cit.* p. 78, y de la 81 a la 86; 5. J. M. Bermudo, *ob.cit.* ps.115, 116, 153 a la 155, y de la 160 a la 166; 6. H. Lefebvre, *ob.cit.* p. 97 a la 101.

³³Señalados Rubel (*Ensayo...* p. 70), Löwy (*ob. cit.*, ps. 82-83), y Cornu II, 377, n. 65.

³⁴Véase en la edición española citada de los *Anales franco-alemanes*, las ps. 101-116.

³⁵Véase la noticia biográfica que ofrece Cornu III, 15, n. 10. sobre Germain Maurer.

al movimiento revolucionario alemán y al ambiente popular y proletario de París, que será decisivo en la vida de Marx³⁶.

Las condiciones de la praxis a la que llega lo relacionan inmediatamente con otros seres humanos que portan una práctica, una sensibilidad y una racionalidad distintas a la de la empobrecida Alemania; estar en praxis será, repito, decisivo en su vida aun cuando no inmediatamente. Sabemos que en el texto de la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, menciona por primera vez el término de proletariado³⁷, pero a la vez podemos suscribir como exacta la precisión de Michel Löwy sobre su utilización que la califica como producto de un “comunismo filosófico”³⁸ antes que revolucionario.

Esta condición obliga a pensar que Marx respondió al movimiento humano por el cual procesamos la información inmediata (en este caso, el encuentro con el movimiento popular y proletario de París) de forma mediata, esto es, luego de transcurrido un tiempo, el necesario a la asimilación de la nueva información. Por esto, la presencia física del movimiento popular y proletario de la capital fran-

³⁶El contacto de Marx con la praxis revolucionaria de París será decisivo como afirmamos y al efecto construiremos un apartado especial, el primero del cuarto capítulo: Marx en París.

³⁷Además, que el análisis así lo informa, consúltese al respecto la siguiente bibliografía: 1. Cornu II, 426; 2. M. Rubel, *Ensayo...* p. 77; 3. M. Rossi, II, 300; 4. D. McLellan, *Biografía*, p. 116; A. Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo”, en los *Cuadernos de París*, p. 23; 6. M. Löwy, *ob. cit.*, ps. 77 y 87.

³⁸Löwy, *op. cit.*, p. 80.

cesa no es una presencia *concreta* en los textos de los Anales franco-alemanes³⁹ sino *filosófica*, como señala Löwy, y que según Mandel, Marx precisará posteriormente como *proletaria*⁴⁰.

§90 Entonces es así, que aun cuando Marx se incorpora desde el 11 de octubre de 1843⁴¹ al espacio dinámico de la praxis popular y proletaria evocada, esta presencia no entra como *praxis reflexiva* en su vida sino hasta mucho después cuando a la altura de agosto de 1844, la insurrección de los tejedores de Silesia convoque muchas fuerzas sociales y Marx tenga que responder a ella, publicando el 7 y 10 de agosto —en los números 63 y 64 del *Vörrwärts!*— su artículo sobre el acontecimiento social que referimos: “Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano»”⁴².

El tránsito de Marx desde su posición de clase en el sector intelectual de la pequeña burguesía ale-

³⁹*Concreta* en el sentido desarrollado en “El método de la economía política”: síntesis de múltiples determinaciones.

⁴⁰E. Mandel, *op. cit.*, p. 10.

⁴¹Cornu II, 371.

⁴²En las fechas y números referidos, publica Marx este artículo en el quincenario alemán *Vörrwärts!*, difundido en París. Este artículo es respuesta a otro de Ruge sobre la insurrección de Silesia que merecía contestación teórico-política y personal: Ruge había firmado su artículo con un seudónimo que hacía aparecer a Marx como el autor (V. Cornu III, 108-109) pues Ruge era sajón y no prusiano, nacionalidad correspondiente a Marx. Consúltese sobre este importante artículo de Marx la traducción presentada por el doctor W. Roces en *Escritos de Juventud*, ps. 505-521; y también la ofrecida por primera vez en español por Pedro Corsi, a iniciativa de Omar Guerrero en la Revista del 25 Aniversario del Instituto Nacional de Administradores Públicos, México, julio de 1980, ps. 149 a 260.

mana a dirigente del proletariado, está convincentemente explicado por Michel Löwy en su obra sobre *La teoría de la revolución en el joven Marx*⁴³, y aquí se la cita para explicitar la información sobre éste proceso y evitar la idea inmediateista de que por que Marx llega al movimiento popular y revolucionario en París, enseguida ésta presencia se incorpora en forma concreta a su teoría, a personalidad. Sucede que no, y que sólo podemos encontrar en los dos textos que presentaremos a continuación, las *posibilidades teóricas* con las cuales Marx podrá involucrarse, realmente, en la praxis revolucionaria.

Teniendo presente lo anterior y recordando que Marx llega a París con la primera parte de *Sobre la cuestión judía* al menos muy adelantada y que el final de la carta de septiembre a Ruge, nos lo presenta aún como a un joven hegeliano que cree que “la reforma de la conciencia consiste sólo en hacer consciente al mundo de sí mismo”, podemos iniciar la lectura ética que presentamos de *Sobre la cuestión judía*, señalando que es uno de los dos textos de la transición directa de Marx a la praxis revolucionaria.

La primera parte de este ensayo se extiende en la edición citada de la página 463 a la 484 siendo su estructura lo primero que surge a la reflexión, concebida a partir del problema social constituido por la lucha de los judíos alemanes por su emancipación dentro del Estado prusiano, y organizada desde la categoría de *enajenación* ya manejada por Marx, con la cual plantea la inhumanidad, por su

⁴³Löwy, *ob. cit.*; véase especialmente la p. 78, donde distingue tres etapas del proceso de adhesión de Marx al comunismo.

posición religiosa, de cristianos y judíos⁴⁴.

A su vez, esta posición le sirve para criticar a Bruno Bauer cuando afirma: “Lo primero que tenemos que hacer, para poder emancipar a otros, es emanciparnos a nosotros mismo” (p. 464). Esta posición la sitúa en el “plano crítico científico” (p. 464), en el “plano humano” de la conciencia (p. 465), siendo el punto de partida de toda la argumentación.

Con esta clara profesión de fe en el idealismo pasa en la página 466 —y en el marco de la crítica a Bauer—, al tipo de emancipación de que se trata, para formular, desde el inicio, el tema central que interesa en la lectura que efectuamos⁴⁵. Aquí mismo opta por una metodología concreta para el tema que examina⁴⁶, al situar su crítica a Bauer en el marco teórico feuerbachiano, y definir a la religión como un “defecto” (p. 468) y simplemente como “el fenómeno de la limitación secular” de los creyentes alemanes.

⁴⁴Hay que recordar que este texto se enmarca en el sentido general de la crítica a la religión fundada desde Feuerbach en el concepto de enajenación, que antropológicamente postulaba la inhumanidad del hecho religioso, por cuanto el presupuesto básico del humanismo feuerbachiano pedía que el ser humano fuera dueño de sí mismo. Véase sobre este particular la página 464, y recuérdese que las referencias a este texto se ofrecen entre paréntesis al interior de la página.

⁴⁵Me refiero al concepto de *emancipación*, que en este trabajo utiliza un total de 78 veces, en las ps. 463, 464, 465, 466, 467, 418, 471, 472, 473, 474, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 483 y 484. Este concepto es central no por esta alta frecuencia de utilización, sino porque lo conforma como una categoría básica en la argumentación.

⁴⁶Como podemos ver en esta frase: “La cuestión judía presenta una fisonomía diferente según el Estado en que el judío viva”, p. 467.

Es interesante destacar que en este ataque a la enajenación religiosa de la Alemania prusiana de los años cuarenta del Siglo XIX Marx no impugna al ser humano religioso (p. 468), sino a las “ataduras seculares” de la enajenación ya que no “está convirtiendo los problemas seculares” en “problemas teológicos” (p. 468), sino disolviendo “la superstición en la historia” (p. 468).

§91 Esta disolución la enfrenta Marx, la examina, postulando las consideraciones referidas sobre la emancipación política contrapuesta a la liberación humana, para definirla como lo hace en la “Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel”⁴⁷, esto es: como emancipación personal frente al Estado, como “conciencia de mi libertad frente al Estado”, pero con una importante precisión:

El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el Estado puede liberarse de una traba, sin que el

⁴⁷Me refiero a la p. 414 del texto de la editorial F.C.E.; en este mismo sentido, véase la cita de pie de página # 23 de éste mismo capítulo, de dónde rescato la idea de la liberación de la política, como liberación de la enajenación, en concreto, como liberación de la condición enajenada que representa la creencia en el Estado. Como podemos apreciar, Marx argumenta contra esta enajenación específica, que era su preocupación vital en ese momento. Es por esta razón que cobra nueva validez la tesis rubeliana sobre la ética marxianista: se trata justamente de “una ética concreta de la desenajenación social”, particularizada en la liberación personal de la creencia en el Estado, la macroinstitución de “los tiempos modernos”, del “dualismo abstracto”, de la “enajenación”, como vimos en la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*. Consúltese a este propósito en este libro el § 75.

hombre (el ser humano) se libere *realmente* de ella” (el subrayado es de Marx: p. 468).

Esta formulación teórica le permite enfocar la emancipación de una nueva manera, ya que “la exaltación política del hombre sobre la religión, comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la exaltación política, en general” (p. 469). Destaquemos que antes de esta formulación hace una crítica al Estado político (*ídem*), por cuanto “de hecho”, en la práctica, “solo hace valer su *generalidad* en contraposición a esos elementos suyos” (los estamentos, los “estados sociales”, los *Stände*) (*ídem*) y el Estado que Marx concibe es uno realmente democrático, esto es, un Estado que “se constituye por encima de los elementos especiales (p. 470) [los estados privilegiados, en lenguaje de ahora, las clases hegemónicas], es decir, un Estado que haga valer la “vida genérica del hombre por oposición” a su vida material:

Así es. Solamente así, colocándose *por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político pleno es, por su esencia, la *vida genérica* del del hombre por *oposición* a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la con-

ciencia sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad *política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra. Se haya colocado frente a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, volviendo a reconocerla, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, visto en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde ante sí mismo y a los ojos de los otros pasa, por ser un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida real como individuo y dotado de una generalidad irreal.

El conflicto en que vive el hombre como adepto de una religión especial frente a su ciudadanía y a los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad se reduce al divorcio secular entre el Estado político y la *sociedad civil*. Para el hombre como

bourgeois, «la vida dentro del Estado es solo apariencia o una excepción momentánea a la esencia y la regla». Ciertamente que el *bourgeois*, al igual que el judío, sólo permanece sofisticadamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofisticadamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofisticación no es personal. Es la *sofística del Estado* político mismo. La diferencia entre el ciudadano y el hombre religioso es la que media entre el *ciudadano* y el comerciante, entre el ciudadano y el jornalero, entre el ciudadano y el terrateniente, entre el *ciudadano* y el *individuo viviente*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león político (p. 470-471).

§92 Esta transcripción destaca el planteamiento feuerbachiano de la enajenación, y precisado por Marx en el ámbito de la enajenación social, le permite plantear que la enajenación religiosa se reduce a la enajenación terrena entre el Estado político y la “sociedad burguesa” (p. 471), ya que la sociedad civil, moderna, “la diferencia entre el ciudadano y el hombre religioso es la que media entre el ciudadano y el comerciante... entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león político”.

Con este señalamiento puede volver nuevamente a plantear “la contradicción entre el interés general y el interés privado” (p. 471) esencia del “divorcio entre el Estado político y la sociedad burgue-

sa” (p. 471), planteamiento que lo conduce a su idea de lo real en la emancipación, como podemos ver en este razonamiento:

Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre (p. 471).

Emancipación de la praxis examinada ahora en lo real, en lo concreto, que Marx empieza a descubrir: “El espíritu de la sociedad burguesa”, es decir, de “la esfera del egoísmo, del *bellum ómnium contra omnes*” (p. 471).

Marx, utilizando sus finas capacidades analíticas, ensayadas desde su *Tesis doctoral* como apreciamos oportunamente, utiliza el recurso lógico-dialéctico de la diferencia⁴⁸, para distinguir a la *comunidad general*, de su *definición humana*:

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al derecho privado. La religión ha dejado de ser el espíritu del *Estado*, donde el hombre se comporta... como ser genérico, en comunidad con otros hombres; ahora, la religión se ha convertido en el espíritu de la *sociedad*

⁴⁸La temática lógica de la *diferencia* es un asunto reflexivo de grande importancia, tanto más cuando habitualmente se le otorga mayor prestigio conceptual a especificaciones lógico-dialécticas como la *contradicción* y la *negación de la negación*. Véase sobre el tema de la *diferencia* la *Lógica* de Hegel, donde desarrolla este asunto: Libro Segundo, Primera Sección, Capítulo Segundo “Las esencialidades o determinaciones de la reflexión”. En la edición de la editorial Solar-Hachette (Biblioteca Solar), Bs. As., 1968, ps. 359-378.

burguesa, en el espíritu de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la comunidad, sino la esencia de la *diferencia*. Ha pasado a ser la expresión del divorcio entre el hombre y su *comunidad*, entre el mismo y los otros hombres, lo que *originalmente* era (p.471).

Esta “escisión del hombre en dos” (p. 471-472) dada en el seno de la sociedad burguesa, es al mismo tiempo la condición enajenada a superar, la meta que se propone la “autoliberación humana” (p. 472) cuando la asume como meta de la liberación humana real, punto que “sólo” se “logra por medio de violentas contradicciones”⁴⁹ con sus propias condiciones de vida y declarando “la permanencia de la revolución” (p. 472), la condición del fin del “drama político” (p. 472) de la sociedad moderna, “del mismo modo que la guerra termina con la paz” (igual).

Esta pugna violenta planteada desde “la esencia de la diferencia” en el seno de la sociedad burguesa, es decir, en “la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*”, da al mismo tiempo la paz, paralelamente al Estado democrático, “Estado que no necesita para su perfeccionamiento de la religión” (p. 473), y más bien, “puede prescindir de «ella» ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza (se objetiva⁵⁰) de un modo secular” (p. 236).

⁴⁹Marx recurre aquí, al argumento lógico de la negación de la negación, que veremos de nueva cuenta aplicado en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. Al respecto consúltese el § 97.

⁵⁰El asunto de la *objetivación* es central en el pensamiento

Por esta idea es que Marx puede escribir el siguiente texto transcrito de manera extensa:

El Estado cristiano-germánico... peca *contra la religión* quien separa el «espíritu del Evangelio» de la «letra del Evangelio». El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que no sea la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la *Biblia* como su Carta, hay que oponerle las *palabras* de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra. Este Estado, al igual que las basuras sobre que descansa, cae en una dolorosa contradicción, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del Evangelio que «no sólo no acata, sino que *no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente*». Y si le preguntáramos por qué no quiere disolverse totalmente, él mismo no sabría contestar a esta pregunta. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *deber ser* de imposible realización, qué sólo puede comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, jamás deja de ser ante sí mismo objeto de duda, un objeto in-

marxismo y se refiere a la *realización* de lo humano, a la ejecución y/o *performance* de la *subjetividad*, el lugar interior de lo humano.

seguro y problemático. De ahí que la crítica esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una *realidad*, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares, que trata de encubrir con la religión, se hayan en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia religiosa, para la que la religión es la finalidad de este mundo. Un Estado así sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la iglesia católica. Frente a ella, frente a una iglesia que considera al Estado como su brazo secular armado, el Estado es impotente, como es impotente el poder *secular* que toma bajo su égida al espíritu religioso.

En el Estado que se llama cristiano rige, ciertamente, la *enajenación*, pero no el *hombre*. El único hombre que aquí significa algo, *el monarca*, es un ser específicamente distinto de los demás hombres y es, además, un ser de naturaleza divina, que se halla en relación directa con el cielo y con Dios. Los vínculos que aquí imperan siguen siendo vínculos basados en la *fe*. Lo cual quiere decir que el espíritu religioso, en realidad, aún no se ha secularizado.

Por lo demás, el espíritu religioso jamás puede llegar a secularizarse *realmente*, puesto que ese espíritu no es más que la forma no *secular* de un grado de desarrollo del

espíritu humano. El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse cuando al llegar a cierto grado de desarrollo del espíritu humano, de que es expresión religiosa, se desgaja de él para constituirse en su forma secular. El fundamento sobre que descansa este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano sobre el que éste se basa*. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de los miembros de ese Estado, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* operado en él.

Los miembros del Estado político son religiosos por razón del dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, situado en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, por cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y del divorcio del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana por cuanto que, en ella, el hombre, y no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no culta y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y cómo anda y se yergue, el hombre corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, ena-

jenado, entregado al imperio de relaciones y poderes inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no ha llegado a ser una criatura genérica *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del ser real, es, en la democracia una realidad tangible, presente, una máxima secular” (ps. 474-475).

§93 Apreciamos pues, que en la búsqueda del Estado racional, podemos recurrir hasta a la religión, si ésta se encuentra en la dinámica de la emancipación humana que hace *libre al ser humano*, y lo deja ser incluso hasta religioso, libertad que tiene que superar el ámbito de la “categoría de la emancipación política” ya que “queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos” —nos habla Marx desde 1843, a sus 25 años— cayendo “en una solución a medias y en una contradicción, que no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política misma” (p. 470), y por tanto “al dejaros aprisionar por esa categoría”, caéis “en una función de apresamiento general” sujeción incompatible con la praxis de la libertad, apresamiento manifiesto en los planteamientos estatales de los “derechos del hombre” y “del ciudadano”⁵¹ derechos que no son sino los del

⁵¹Véase el relevante desarrollo que Marx hace sobre el tema de los derechos humanos, los del “hombre y del ciudadano”, en las ps. 475 a la 484 en los *Escritos de Juventud*; y valórese la importancia de estas tesis para avanzar en la construcción de los derechos de la población, los pueblos y los históricos del

miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, de la persona separada de la esencia genérica del ser humano, y por tanto de la comunidad:

Como vemos, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona (p. 480).

Marx desarrollará minuciosamente su idea del “hombre egoísta”, argumento que repite veinticinco veces a lo largo de *Sobre la cuestión judía*⁵² refiriendo continuamente lo fundamental, su argumento de fondo: la emancipación humana, que plantea como la “recuperación y organización de las fuerzas humanas”, como dice en este texto:

Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte,

género humano, derechos *sociales*, y no meramente individuales, *egoístas*.

⁵²Al efecto, consúltense las ps. 470, 471, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 487, 488 y 489.

como hombre individual, en ser *genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana (p. 484).

§94 Lo anterior sintetiza la lectura ética que efectuamos acerca de la primera parte de *Sobre la cuestión judía*, la más extensa, que es continuada por las consideraciones que redacta en París.

En la segunda parte vuelve a criticar a Bauer a partir de la formulación lógica y concluyente de la primera: la categoría del ser humano *general*⁵³, y su corolario de la emancipación humana por lo cual afirma: “Nosotros intentamos romper la formulación teológica del problema” (p. 485), para situarlo en lo concreto en “el judío de todos los días” (p. 495), ya que no hay que buscar “el misterio del judío en su religión”, sino el misterio de su religión en el judío real” (p. 485)⁵⁴.

⁵³Cfr. p. 486 de los *Escritos de Juventud*, lugar que presenta la primera formulación de la idea del ser humano total, explicitada como “ser humano general”, conceptualización que paulatinamente adquirirá un significado central en la ética marxiana.

⁵⁴Esta formulación de Marx es diáfana para destacar el asunto de lo cotidiano en su obra, que sin duda significa *concreción de lo existente*, y se encuentra conceptualmente emparentado con otras análogas. En el primer artículo acerca de los debates de la Dieta renana, “Sobre la libertad de prensa”, ed. cit., p. 210, escribió: “Hay que alegrarse, pues, de que se les demuestre [a

Marx, continuando con su aclaradora antítesis pregunta: “¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? (p. 485), para darse a renglón seguido la respuesta: “La necesidad práctica, el interés egoísta”, regido “por su dios secular: el dinero”, que en *El Capital* será definido como *capital* y como *fetiché*⁵⁵.

Marx tiene acuñadas así las ideas que al transcurrir el tiempo se convertirán en conceptos, categorías, y finalmente, en el gran acorde intelectual que es *El Capital*, región de lo concreto en la obra de este autor.

Con éstas dos ideas —la usura y el dinero⁵⁶—,

los alemanes, por medio del diputado de la burguesía, al cual Marx concede “una relativa verdad”] que el gran problema de la idea debe colocarse en el entorno de la realidad inmediata, áspera y diaria... el camino que sigue el orador va enderezado, pues, a familiarizar a los alemanes con sus ideas, a hacerles ver que no se enfrentan en ellas a algo inasequible, sino a lo que guarda relación con sus intereses diarios, a traducirles el lenguaje de los dioses al lenguaje de los hombres”. Antes de este texto de *Sobre la cuestión judía*, útil para resaltar el tema de lo cotidiano en la obra juvenil de Marx, hay otro artículo de la *Gaceta Renana*, donde hay menciones a lo cotidiano; en “La prohibición de la *Gaceta general de Leipzig*”, menciona al “... pensamiento político diario...” (p. 297) y la “...historia de cada día” (p. 302) ideas que permiten rastrear esta línea de pensamiento que durante el siglo XX florecerá con diversas escuelas que han permitido desarrollar la filosofía, la sociología y la pedagogía de lo cotidiano.

⁵⁵Cfr. “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en la edición de Siglo XXI, T. I, V. I, p. 87 y ss.

⁵⁶Es importante subrayar el carácter de estas ideas que se definen como *ideas* y no conceptos o categorías. Previamente hemos destacado las primeras menciones de Marx al asunto de la economía política, ideas aleatorias y de profunda intuición, pues a ese momento, en verdad, no sabía nada de economía.

y dado su gran poder intuitivo y sintético, Marx tiene las nociones que le permiten afirmar que “la emancipación de la usura y del dinero, el emanciparse del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época” (p. 485), argumento que no postula lo que en el siglo XX se ha denominado *economismo*, pues Marx, inmediatamente después sitúa el *aspecto económico* en la estructura general de la “organización social” (p. 485), la cual posteriormente denominará *modo de producción y apropiación*, integridad de la totalidad de las condiciones necesarias a la producción y reproducción de la *vida material* —como explica Engels en una carta de 1890⁵⁷— y cotidiana, como renglones atrás afirmó Marx y nos interesa destacar en esta interpretación productiva de la obra marxiana.

Así, pues, Marx enfoca desde estas ideas a la “organización de la sociedad” que funda “sus premisas” en “la usura” (p. 485), lo que posteriormen-

Aún para estos momentos, noviembre-diciembre de 1843, Marx desconocía de la economía política y cuando más habría leído el texto que Engels había enviado para su publicación en los *Anales franco-alemanes*, el “Esbozo de crítica de la economía política”, y el artículo de Moses Hess sobre “La esencia del dinero”. Véase sobre este particular la “Introducción” del Doctor Sánchez Vázquez a *Los cuadernos de París*, ps. 14, 15 y 24-25. En *Filosofía y economía en el joven Marx*, el libro de Sánchez Vázquez del año de 1982, véase el apartado “El «Esbozo...» de Engels y su influencia en Marx, ps. 23 a la 28. (Otras menciones en las ps. 93, 111, 172, 181 y 184). M. Rubel, en la edición francesa de la *Obra Económica* de Marx (T. II, p. 17, n. 1), también se ha referido al asunto.

⁵⁷Me refiero a la carta a Joseph Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890.

te precisará como *ganancia*, y especificará como plusvalor, plusvalía, para mostrar cómo “una organización social que acabase con las premisas de la usura... haría imposible al judío” (...) ya que “su conciencia religiosa se evaporaría como una emanación turbia flotando en la atmósfera real de la sociedad” (p. 485).

Marx, ejemplificando “la autoenajenación del hombre” moderno (p. 486), recurre al caso de “el devoto habitante de Nueva Inglaterra” (p. 486), que muestra “el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano”, pues ahí es “expresión inequívoca y normal de que la predicación del evangelio mismo y la enseñanza de la doctrina cristiana se hayan convertido en artículo comercial”, pues, se “da el caso que el mercader quebrado, que comerciaba con el Evangelio, se dedique a los negocios, lo mismo que el evangelista enriquecido, se dedica a los negocios” (p. 486).

Con el anterior ejemplo vuelve Marx a la idea de la enajenación social, a la separación del Estado político (concreto en el ciudadano) y la sociedad civil (especificada en el mundo del burgués), cuando señala: “La contradicción que advertimos entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en su vasallo” (p. 487). Esto es, que es indiferente qué se sea de palabra, cuando de hecho se es otra cosa, ya que el “espíritu práctico del judío” —el judaísmo—, “se ha mantenido en la sociedad

crisiana, adquiriendo dentro de ella su máximo desarrollo” (p. 487), pues:

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él, por ser las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque tienen vigencia y porque su infracción es vengada (p. 488)⁵⁸.

⁵⁸Hasta ahora hemos optado por realizar esta exposición prefiriendo destacar la realidad que determinaba y condicionaba la personalidad de Marx antes que recalcar sus factores emotivos y sensibles; sin embargo, en este momento es interesante destacar por esta nota estos elementos de su interioridad, pues la irritación que se nota en este texto está producida en lo fundamental, por sus enfrentamientos con su madre, quien le niega la herencia que Heinrich Marx le había dejado. Para perfilar brevemente el carácter *judaico* de Henriette Presburk, recordemos que, por el contrario, se mostrará de “brazos abiertos” (McLellan, *Biografía*, p. 152) cuando Jenny, en junio de 1844, vaya a hacerle una visita de cortesía, disfrutando del dinero que Georg Jung había recabado para los Marx en Renania, después del fracaso de los *Anales franco-alemanes*. Jenny porta mil táleros (McLellan, *Biografía*, p. 118; Mehring, ob. cit. p. 90; Cornu II, 294, n. 256 y III, 9), y es *cordialmente atendida* (véase la carta de Jenny a Marx, de junio de 1844, *Correspondance*, p. 316). De esta mujer, la madre de Marx, se cuenta también otra anécdota. Poco antes de morir y por la época de aparición del primer tomo de *El Capital*, dijo: “Mi hijo, en vez de escribir *El Capital*, debió de hacer un capital”. La presente anécdota está apoyada por los acontecimientos que esta nota rescata de la vida personal de Marx, que no creo ociosos, pues como ya muestra la psicoanalista Marie Langer (que sabe de estas cosas), hay veces hacemos *restauraciones* emotivas ante aquellos que nos deben dolores. Véase a Marie Langer, y otros, *Memoira, historia y diálogo psicoanalítico*, Ed. Folios, México, 1981.

§95 Es decir, que «la nacionalidad del mercader, del hombre del dinero en general» (p. 488) es «la ley insondable y carente de fundamento del judío» (p. 488), y ésta «no es sino la caricatura religiosa de la moral y del derecho en general... ritos puramente formales de que se rodea el mundo del egoísmo» (p. 488).

Con lo anterior tendremos un claro recuerdo de lo que en el artículo sobre el robo de leña en los bosques renanos llamara la *lógica del egoísmo*, la necesidad inmanente al interés particular, que organiza a la sociedad de los burgueses. Esta tesis la utiliza ahora con gran exactitud y la aplica como recién estudiamos a la enajenación, al mundo del Estado.

Podemos afirmar a partir del contenido de estos textos, que el Estado puede ser definido como la institución que en última instancia caracteriza —funda—, la enajenación humana, y que actúa como el policía de la vida, la razón de ser de la vigilancia interna que cada uno introyecta en sí mismo, según la génesis del largo proceso histórico que menciona Marx:

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Es bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, cuando la sociedad burguesa puede llegar a divorciarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del

hombre, suplantando estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros como átomos hostiles.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y se ha disuelto de nuevo en él. El cristianismo fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, en cambio, el cristiano práctico, que se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado noble, demasiado espiritualista para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas, como no fuera elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es la sublimación mental del judaísmo, el judaísmo la vulgarización práctica del cristianismo, pero esta vulgarización práctica sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como religión ya acabada, llevase a su término, teóricamente, la autoenajenación del hombre, enajenándose de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y a la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras per-

manece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico ajeno a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, cuando su práctica llega a la cima, en el egoísmo corpóreo del judío; la necesidad celestial se trueca en la necesidad terrenal, el subjetivismo en la utilidad egoísta. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino arrancando más bien del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Y si la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, otra cosa que la concepción ideal de la necesidad práctica, es, sencillamente, porque en la sociedad burguesa se realiza y se ha realizado ya de un modo general la esencia real del judío. No es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde hay que buscar la esencia del judío de hoy, considerado no como un ser abstracto, sino como un ser eminentemente empírico y

siendo en ella, no ya la limitación del judío, sino la limitación judaica de la sociedad.

El judío no *podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia empírica del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

Emancipar socialmente al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad*. (p. 489-490)

§96 Por esta razón histórica, que se perfila con nitidez en este texto de Carlos Marx, es que le asiste toda la verdad a David Cooper, cuando en su libro sobre la disidencia intelectual, afirma: “El trabajo realizado por Marx sobre su odio al dinero, es el corazón efectivo del marxismo”⁵⁹.

“Corazón efectivo” formado en la larga génesis desagregada en éstas páginas, y que muestra sin duda posible la formación en la personalidad de Marx, su rechazo y superación de la cultura tradicional, que como asevera al final de *Sobre la cuestión judía*, se constituye en la historia que parte del “final del mundo griego”, y el advenimiento del cristianismo con su coherente articulación con el *judaísmo burgués*, en una secuencia que en nuestra época concluye, y que es merecedora de las acerbas crí-

⁵⁹David Cooper, *¿Quiénes son los disidentes?*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1978, p. 112.

ticas de impugnadores radicales del sistema de la propiedad privada, como la Ágnes Heller marxista y David Cooper, que aquí reúno, pues el mismo Cooper convoca a Ágnes Heller:

El cuarto tipo de práctica (de las disidentes de la praxis burguesa) es la revolución social total que es, al mismo tiempo, una revolución en el modo de vida. Heller encuentra ejemplos de esta revolución en Europa, con el advenimiento del cristianismo y, en ciertos países, durante el Renacimiento. Pero tales transformaciones del modo de vida no tuvieron conscientemente en cuenta la revolución total que acoge todos los hechos económicos, sociales, políticos y culturales (superación de la estructura burguesa, de la teoría y de la práctica) que yo llamaría elementos para la recreación de nosotros mismos a partir de aquello de lo cual estamos hechos. La revolución social total no apunta a un cambio de las formas institucionales de la vida cotidiana, sino a la abolición de todas las formas institucionales de vida, en el interés de la vida misma.⁶⁰

⁶⁰David Cooper, *op. cit.*, ps. 87-88. Para ubicar la referencia a la Ágnes Heller marxista, véase mi libro *¿Cuál Ágnes Heller? Introducción a la obra de la filósofa húngara*, AC Editores - Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), Cali (Colombia)-México, 2000, 182 ps.

LA “INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL”⁶¹

§97 Con los párrafos anterior apreciamos que Marx tiene formuladas sus ideas éticas fundamentales de juventud y por esta circunstancia podemos entender que Mario Rossi le otorgue mucha importancia a la comunicación sobre la filosofía del derecho de Hegel⁶², y que incluso, Jean Hyppolite afirme que la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” es “el germen de *El manifiesto comunista*”⁶³.

Este escrito marxiano seguramente redactado entre diciembre de 1843 y enero de 1844 nos muestra en su relativa brevedad, la mayoría de los desarrollos teóricos alcanzados por Marx en *Sobre la cuestión judía*, y otro más certeramente señaló por Mario Rossi: la utilización primera del término *clase social* y no ya *Stände* o esfera social⁶⁴.

La comunicación que comenzamos a estudiar se estructura como una crítica a la Alemania de Guillermo Federico IV, situación explicada desde el inicio, en las páginas 492-493 de la edición que consideramos. Luego de mostrar el objetivo directo de su publicación, en el segundo párrafo vuelve al tema

⁶¹*Escritos de Juventud*, ps. 491-502. Consúltese como bibliografía de apoyo a los autores siguientes: 1. Cornu II, 410 a la 432; 2. M. Rubel, *Ensayo...* p. 78 a la 84; 3. M. Rossi II, p. 300 a la 319; 4. M. dal Pra, *ob. cit.* p. 127-128; 5. E. Mandel, *ob. cit.*, ps. 8, 9, 17 y 24; 6. H. Lefebvre, *ob. cit.* p. 98 a la 100; 7. M. Löwy, *ob. cit.* de la 78 a la 81 y de la 86 a la 97; 8. Bermudo, ps. 113, 116, 117, 118, 144, 145, 147, y 155 a la 158, y 166.

⁶²Rossi, II, 293.

⁶³J. Hyppolite citado por Rubel, *Ensayo...* p. 97.

⁶⁴Rossi II, 300.

de la enajenación repitiendo —en el tercero—, casi textualmente uno ya leído en la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*⁶⁵: “El hombre hace la religión y no la religión al hombre” (p. 491), afirmación de la cual pasa a la definición social del ser humano, como también está en la *Crítica...*: “Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres; el Estado, la sociedad” (p. 491), aseveración con la que fustiga de nuevo al Estado realmente existente, y a su religión, definiendo a ésta como a:

La teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *punto de honor* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual (p. 491).

Estos textos recuerdan a la *Crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel* y nos evocan *Sobre la cuestión judía*, que con sus definiciones de la religión de la propiedad privada y el ámbito moderno del egoísmo de la sociedad civil, nos permiten entender el sentido de la afirmación que presenta la página 491, y se repetirá en 1848, en *El Manifiesto comunista*: “la religión es el opio del pueblo”, es decir, “expresión

⁶⁵*Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, op. cit., p. 342.

de la miseria real”, “suspiro de la criatura agobiada... el estado de alma de un mundo desalmado” (p. 491), mundo de la muerte, opuesto a la vida, que ha de ser impugnado por la *crítica* y *no por la revolución*, actividad que Marx aún no concibe:

La crítica no arranca de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real. La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo (p. 492).

§98 Este giro del ser humano «en torno a sí mismo y a su yo real», es análogo a la petición de principio realizada en *Sobre la cuestión judía* cuando plantea al “hombre como fin en sí”⁶⁶, y funda por tanto el carácter básico de su ética, como un humanismo que rescata las fuerzas esenciales de la especie humana, del “lodazal” en que se hallaban sumidas como seguramente había leído en los *Principios de la filosofía del futuro*⁶⁷.

⁶⁶*Escritos de Juventud*, p. 488.

⁶⁷Esta obra de Feuerbach había sido publicada en junio de 1843 (McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., p. 115), y en el Prefacio afirmaba: “Actualmente no se trata de exponer al hombre sino de sacarlo del lodazal en que está hundido”; ed. cit., p. 56.

Como enseguida veremos este fundamento es ético —de afirmación filosófica, *teórico*, de razonamiento sobre la moral (la fuerza para la vinculación interpersonal)—, y reviste un carácter práctico, de acción efectiva:

La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir la verdad más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el más allá de la verdad (p. 492).

Desaparición hecha desde la filosofía (p. 492) como “crítica de la tierra”:

La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (p. 492).

Y todo esto, agrego, en la *crítica de la razón ética*, que sintetiza las críticas precedentes, al explicarlas y definir las desde una nueva petición moral, que rescata la vida, al ser humano en sí, como pronto va a afirmar Marx.

De aquí, de esta crítica de la razón ética, es de donde Marx parte originalmente para volver a plantear diversos sentimientos morales⁶⁸, y concretamente, el sentimiento “esencial de la indignación” (p. 493), frente a la “sorda presión mutua de todas las esferas sociales”.

Se trata de describir la sorda presión mutua de todas las esferas sociales, la desazón general y pa-

⁶⁸Ps. 492-493: miedo, vileza, entusiasmo, bondad..., todo en un nuevo ataque a la Escuela histórica del derecho.

siva, una mezquindad que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todo lo deplorable, no es, de por sí, otra cosa que lo que hay de deplorable en el gobierno (p. 493).

Esta situación produce en Marx otro sentimiento y expresa:

¡Bochornoso espectáculo! La división llevada hasta el infinito de la sociedad en las más diversas razas, enfrentadas las unas a las otras en una trama de mezquinas antipatías, malas intenciones y una brutal mediocridad y que, valiéndose precisamente de sus recelos y antipatías mutuos, hace que sus *señores* puedan permitirse tratar, a todas ellas sin excepción, aunque bajo distintas formas, como *existencias obligadas a vivir de lo que ellos quieren concederles*. Y hasta eso mismo, hasta el hecho de ser *dominadas, gobernadas y poseídas*, debe ser agradecido y reconocido por ellas como un *regalo del cielo*. Esto, de una parte. De la otra, el espectáculo de los señores mismos, cuya grandeza se haya en razón inversa a su número (p. 493).

§99 Este lamento moral, parco o como se nombre comparado frente a los desarrollos más precisos de años después, es valiente y arriesgado en la crítica, como se demuestra en la práctica por la violencia con que responden las autoridades prusianas⁶⁹ que

⁶⁹Véase al respecto la siguiente bibliografía: 1. Cornu II, 490, 491 y 492; 2. McLellan, *Biografía*, ps. 117 y 118; 3. J. Bruhat, p.

ven en estos textos las razones suficientes para convertir a Marx en un perseguido político.

La crítica, que pronto será definida como radical, es ahora planteada, no como la crítica de la lucha de clases pues aún no logra esta precisión conceptual, sino como “la crítica en el combate”, refriega donde hay lucha en serio:

La crítica que recae sobre este contenido es la crítica en el combate, y el que pelea no trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y de rango igual al suyo, un enemigo *interesante*, sino sencillamente [cuida] de *golpearlo* (p. 493).

Marx con las conceptuaciones señaladas, enfoca la situación alemana de 1843 (que “para la cronología francesa es apenas 1789” —p. 492), y vuelve sobre el tema de la enajenación, mas esta vez planteando su superación en los ámbitos de la historia:

¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse alegremente de su pasado. Este regocijante destino histórico es el que nosotros queremos para las potencias políticas alemanas (p. 494).

69; 4. Mehring, p. 73; 5. H. Lefebvre, p. 100; 6. J. M. Bravo, en la “Introducción” citada a los *Anales franco-alemanes*, p. 21; 7. Rossi, II, p. 287, que a propósito de la reacción prusiana frente a la publicación de los *Anales franco-alemanes* anota, p. 319: “Solo diremos que la resonancia del único fascículo doble de la revista publicado en marzo de 1844 (sic), la expectativa que suscitó en los espíritus liberales y el ensañamiento de las autoridades para perseguirlo y secuestrarlo, fueron paralelos a su importancia histórica”.

Según algunas conceptualizaciones europeas y sus respectivos ecos latinoamericanos, el pensamiento de Marx sólo aparece como revolucionario y constituido en algunos pocos capítulos de su obra de madurez, pero según el texto que examinamos y el contexto que hemos identificado, Marx —sin ni siquiera conceptualizar a un alto nivel de integración su pensamiento—, comienza a intuir⁷⁰ un camino para la concreción de su realismo. En esta página 494 relaciona la crítica con “la realidad político social moderna”, situándola como “un problema fundamental de los tiempos modernos”, relacionado con “la industria... y el mundo de la riqueza en general”, realidad que empieza a preocupar “a los alemanes en forma de los aranceles protectores, del sistema prohibitivo, de la economía nacional”, como dice en este importante texto:

Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político. Pues bien, ¿en qué forma comienza este problema a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *aranceles protectores, del sistema prohibitivo, de la economía nacional*. El germanismo pasa, así, del hombre a la materia y, un buen día, nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se ven convertidos de pronto en patriotas. Por tanto, en Alemania se comienza por recono-

⁷⁰Posiblemente como está señalado por la cita 56 de este capítulo, gracias a las aportaciones que le brindaban los artículos de Engels y Hess.

cer la soberanía del monopolio hacia el interior, para conferirle luego *la soberanía hacia el exterior*. Lo cual quiere decir que en Alemania se empieza por donde se comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. El viejo y podrido estado de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como el primer destello de la autora de un hermoso futuro, que apenas osa todavía pasar de la *taimada* teoría a la más implacable práctica. Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se plantea en los términos de economía *política o imperio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania los términos del problema son otros: economía *nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. Mientras que en Francia y en Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado a sus últimas consecuencias el monopolio. Allí se trata de encontrar solución al problema; aquí, simplemente de agudizarlo (p. 495).

§100 Conviene recordar los avances que Marx hizo acerca del asunto de la economía política mencionado explícitamente en este texto, para destacar nuevamente que aún se mueve en la crítica de la razón ética, fundada en su idea del “hombre total” (p. 497) que, consecuentemente, le exige la revolución que ya ha planteado en *Sobre la cuestión judía*:

Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica a la *altura de los principios*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que será el futuro inmediato de estos pueblos? (p. 497).

La respuesta que da el mismo Marx puede prestarse a variadas interpretaciones⁷¹; sin embargo, aquí se la sitúa con el mismo sentido metodológico y ético implementado habitualmente en mi exposición que suponen el apego irrestricto al texto y al contexto de Marx, quien agrega:

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas (p. 497).

Esta idea que Marx tiene de la acción entre el mundo y el pensamiento es el parteaguas que le ha servido

⁷¹Una de las dificultades de la hermenéutica sobre los textos de Marx estriba en el sentido esotérico que su obra adquiere para aquellos que no sitúan específicamente su praxis; la comprensión que de la obra marxiana adquieren estas personas se basa por lo regular en esquemas conceptuales e interpretaciones dogmáticas, ajenas tanto al contexto específico que *suponen*, así como a la *filosofía inmanente* a la praxis de Marx, que tiene que ser dominada por el estudio. Esta situación se expresa, prácticamente, en las variadas interpretaciones que recibe su obra, productos *de las consecuencias del individualismo burgués*, y requieren de una acertada respuesta, basada en el máximo respeto al texto y al contexto de la obra marxiana.

a Mario Rossi para polemizar contra Augusto Cornu y en sí, el secreto revelado de la filosofía marxiana que como expresión de la praxis, engloba en unidad dialéctica a la exterioridad y a la interioridad para concretarlas en su desplazamiento social, temporal y empírico. Marx, seguramente impulsado por su orientación hacia el realismo, especifica la frase anterior y escribe:

[La] teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre sobre el ser humano mismo, para lo cual tiene que hacerse radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo (p. 497).

Son habituales en Marx estos planteamientos sobre la radicalidad, que como *acción en el mundo* implica la voluntad, como apreciamos en su momento, y como repite ahora:

La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado 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* que tan bien retrata aquella exclamación de un francés, al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fueseis personas! (p. 497).

§101 Por el trabajo que los tratadistas de Marx han hecho sobre este texto, y gracias a un ejercicio analítico, podemos concluir que aquí, de manera muy especial se requiere una buena interpretación.

En efecto, el joven Marx, al plantear la acción de la persona en el mundo como un imperativo categórico, como voluntad realizante, recurre a la separación que la historia de la propiedad privada hizo de los niveles de la praxis, y postula en consecuencia, sus argumentos intelectuales de clase, sin lograr entender aún la unión necesaria de estos niveles concretos en una práctica de clase, tan distinta de otra, como el agua y el aceite, y por tanto, una determinación histórico-social a superar, como intuirá un poco más adelante en este mismo texto.

José Manuel Bermudo dice al respecto:

Mi tesis es que, precisamente en esta llamada a la unión está la limitación de Marx, la contradicción a superar. Pues la llamada a la unión es la expresión de que teoría y práctica no se ven unidas, sino separadas. Y así es, especialmente si nos lo planteamos a nivel político. Esta llamada a la unión entre teoría y práctica es a nivel filosófico, la llamada a la unión entre intelectuales y obreros a nivel político. Unión que encierra una contradicción, pues implica el desconocimiento del carácter de clase de la inteligencia, su estar determinada por la división social del trabajo. La forma concreta de esa unión va a darse en las numerosas sectas políticas parisinas, y

va a expresarse en las diversas tendencias socialistas y comunistas. Tendencias que Marx, más adelante, tendrá que combatir precisamente por llegar a la conciencia de que son la expresión de la ideología pequeñoburguesa en las organizaciones obreras.

Vemos pues, que el desarrollo del proceso intelectual de Marx avanza y hemos de seguirlo paso a paso. Así, una vez planteada la revolución como un imperativo categórico explica que “en un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades” (p. 498), ya que “una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos orígenes parecen cabalmente faltar”⁷² en Alemania, donde solo se ha acompañado con “especulaciones abstractas” el desarrollo de los pueblos modernos “sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de ese desarrollo” (p. 498), pero “por otra parte, ha compartido las penalidades de ese mismo desarrollo sin participar de sus ventajas ni de su parcial satisfacción” (p. 499), lo cual implica que “la misma realidad acucie al pensamiento” pues no solamente basta que “el pensamiento acucie hacia su realización [objetivación] (p. 498). Apreciamos en este tex-

⁷²Consúltese teniendo en cuenta un desarrollo específico de la categoría de necesidad en Marx, el libro de la Ágnes Heller *marxista Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Historia, ciencia, sociedad, # 152), Barcelona, 1978, especialmente en las ps. 104, 105 y 106, donde menciona el párrafo de Marx en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” que en estos momentos nos ocupa.

to que Marx plantea al *sufrimiento* como el motor ético y negativo de la revolución⁷³.

Más adelante, en un contexto que examina la posibilidad de la revolución en Alemania (páginas 499, 500, 501), vuelve a aparecer (p. 500) la idea del “hombre total”, útil para referir de nuevo al *egoísmo* (p. 500) y fustigar “*al amor propio moral de la clase media (sic) alemana*” que descansa sobre la conciencia “el representante general de la filistea mediocridad de todas las demás clases” (p. 500).

Tenemos así, en este contexto, la puesta en relieve un nuevo desarrollo de la formulación de la incipiente teoría de la lucha de clases⁷⁴, y vuelve a aparecer el planteamiento de la negación de la ne-

⁷³Marx plantea el movimiento dialéctico de la negación de la negación en las ps. 498, 499, 500 y 501; J. M. Bermudo refiriéndose a esto comenta (p. 144): “Es decir, el papel del proletariado en esta fase del pensamiento marxista es un papel negativo: encarna la materialización de la negación en la dialéctica hegeliana”. Véase también a E. Mandel quien afirma al respecto (p. 9): “Es cierto que este descubrimiento del papel revolucionario del proletariado como negador de la propiedad privada se sitúa todavía en los límites filosóficos no separados de un humanismo sentimental: el principio antropológico de Feuerbach”. Adolfo Sánchez Vázquez se refiere a este mismo tema, cuando afirma en la p. 23 de su ensayo introductorio a los *Cuadernos de París*: “Esa misma idea —la abstracta del hombre de inspiración feuerbachiana— inspira el carácter de agente de esa emancipación en cuanto el proletariado es presentado como negación de esa idea del hombre...”.

⁷⁴“No son por tanto, los reyes alemanes solamente los que llegan al trono a destiempo” sino “que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la que está encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo” *Escritos de Juventud*, ps. 500-501.

gación en un texto relevante, que plantea por vez primera la utilización del término *proletariado*:

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

Respuesta: en la formación de una clase atada por *cadena* radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una 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 al 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 puede 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*. (ps. 501-502).

Combinando esta razón ética (el “sufrimiento universal”) con la razón antropológica (la reivindica-

ción del “título humano” [p. 501] del ser humano) y la razón política (la descomposición negativa de la sociedad burguesa, por la satisfacción de las “necesidades radicales” del proletariado), vuelve a acercarse al movimiento industrial naciente (p. 502), para aproximarse a la crítica de la razón económica y postular que el proletariado no tiene un “sufrimiento universal” por “la pobreza que nace naturalmente” (como sostienen los maltusianos⁷⁵) sino por “la que se produce artificialmente” (p. 502) y que causa “la pérdida total del hombre”, lo cual, a su vez, lleva al “proletariado” a reclamar la negación de la propiedad privada” (p. 502), negación que se logrará por el encuentro entre la filosofía y el proletariado, cuando la filosofía encuentre en el proletariado sus “armas materiales”, y éste, en aquella “sus armas espirituales” (p. 502).

§102 Después de convocar de nuevo la idea del ser humano total, Marx escribe «resumiendo y concluyendo», como un anuncio de que presentará una de aquellas síntesis lapidarias en las cuales su genio gustaba recrearse algunas veces:

La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación en el terreno *de*

⁷⁵La referencia a “los maltusianos” se encuentra en el artículo “Glosas críticas al artículo el «Rey de Prusia y la reforma social por un prusiano»” (*Escritos de Juventud*, p. 50); destaco nuevamente este artículo de Marx porque en él podemos encontrar argumentos mucho más precisos que los sostenidos en las comunicaciones publicadas en febrero de 1844, razonamientos donde examina la pobreza en relación con el asunto de la economía política y trata reiteradamente el asunto del pauperismo.

la teoría, que ve en el hombre la esencia suprema del hombre (...) En Alemania, no es posible abatir *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *toda* servidumbre en general... La emancipación del alemán es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón*, el *proletariado*. La filosofía solo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía.

Y cuando se cumplan todas las condiciones anteriores, el canto del *gallo galo* anunciará el día *de la resurrección de Alemania*" (p. 502).

LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO FILOSÓFICOS DE 1844

§115 Marx, luego de haber estudiado minuciosamente las obras de los economistas citados en los *Cuadernos de París* considera que sus investigaciones económico-filosóficas le permiten sistematizar sus reflexiones acerca del asunto de la economía política y se dedica a redactarlas produciendo los manuscritos que hoy conocemos como *económico-filosóficos* y en consecuencia, la gran integración intelectual que contienen, riqueza que ha dado como resultado una extensa bibliografía crítica, exegética e investigativa⁷⁶.

⁷⁶Véase al efecto a los autores siguientes, referidos a la bibliografía utilizada corrientemente en nuestra investigación: 1. Cornu III, ps. 130-258; 2. Rubel, 2. 1. *Ensayo...* ps. 102-111; 2. 2. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ed. cit.,

Este material ha reportado una amplia fuente de consulta para la investigación marxista sobre el joven Marx y por tanto permite ser asumida como fundamento en esta exposición acerca de su pensamiento, hermenéutica que adopta el “estilo aforístico” que el propio Marx entreviera en el “Prólogo” de los Manuscritos del 44⁷⁷, por cuanto los trabajos realizados sobre esta obra permiten comprenderla

Tomo I, ps. 99, 100, 101, 102, 103, 104, 111, 162, 163, 164, 165, 185, 186, 187 y 188; Tomo II, ps. 27, 28, 196, 197, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223 y 224; 3. McLellan, *Biografía*, ps. 124-133 y 137 a la 151; 4. Bermudo, Tercera y Cuartas partes de *El concepto de praxis en el joven Marx*, ps. 191 a la 380 5. Rossi, II, ps. 339 a la 473, “Capítulo IV. El nuevo «humanismo positivo»”; 6. E. Mandel, *ob. cit.* ps. 22-51; 7. M. dal Para, ps.126-200; 8. L. Silva, *La alienación en el joven Marx*, ps. 69-127; 9. E. Kamenka, ps.120-144; 10. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx-Los manuscritos de 1844*.

⁷⁷Dice Marx al respecto, luego de reseñar al inicio del “Prólogo”, su intención de hacer una crítica “de la ciencia del derecho y del Estado bajo la forma de una crítica de filosofía del derecho de Hegel: Al preparar el trabajo para darlo a la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era algo totalmente inadecuado, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema. Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos que había que tratar sólo habrían podido condensarse en su totalidad en un solo estudio, si se adoptaba un estilo completamente aforístico y, a su vez, esta exposición aforística habría suscitado la *apariencia* de una sistematización arbitraria... El lector encontrará que en el presente escrito, por la razón expuesta, sólo se tocan la correlación entre la economía política y el estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., exactamente en la medida en que la misma economía política trata *ex professo* de estos temas (*Escritos de Juventud*, p. 557).

como un todo orgánico sólo susceptible de desagregarse por razones investigativas y expositivas.

Teniendo en mente este supuesto metodológico inicio la exposición de los textos éticos de los *Manuscritos del 44* sin la intención de reducirlos a un *eticismo*, sino, muy por el contrario, señalando que la riqueza de estos manuscritos es *también* ética, y que incluso encuentra en esta obra de Marx un lugar conceptual relevante pues al ser la crítica de la razón ética previa al cuestionamiento económico del capitalismo se articula íntimamente con él dadas sus imbricaciones lógicas, antropológicas y ontológicas, fundando una nueva manera de hacer filosofía, como bien destaca Mario Rossi, en su capítulo sobre el “humanismo positivo” de Marx:

El hecho de que en los *Manuscritos* el aspecto ético humanístico predomine sobre el de la crítica científica concreta se debe sólo a la circunstancia de que la segunda se halla todavía en un primer estadio, consistente en una primera información orgánica sobre las teorías de los economistas clásicos y en las primeras y más esenciales reacciones críticas consiguientes; no debemos olvidar, sin embargo, que estas primeras y más esenciales reacciones son la mayoría de las veces oportunísimas y plantean temas a los que Marx permanecerá fiel a lo largo de toda su vida. Nosotros no opinamos, por consiguiente, que los *Manuscritos* presentan un Marx más «filósofo» que el de *El Capital*, ya que la relación en la que tanto la crítica científica de la

economía como la teoría revolucionaria son la filosofía de Marx sin residuos ni lagunas, y por otra parte, una relación en la que la filosofía asume un nuevo significado, distinto del tradicional de «búsqueda» de la verdad o «comprensión del mundo», para convertirse en busca-realización de la verdad, o en comprensión crítica-transformación del mundo: en la que los dos momentos son tan inseparables que el mismo análisis científico no es comprensible sino se interpreta en función revolucionaria, y la misma teoría revolucionaria no es plausible si no se interpreta en función científica⁷⁸.

§116 Esta posición filosófica es también la de Adolfo Sánchez Vázquez⁷⁹, quien en su libro acerca de los *Manuscritos del 44* desagrega minuciosamente su estructura conceptual, las polémicas que ha causado y destaca su articulación filosófica con los *Grundrisse* y *El Capital*. Su libro así se convierte en un soporte investigativo imprescindible en la exposición que realizo sobre la estructura ética de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1944*.

Esta organización conceptual se articula desde la primera página de los *Manuscritos*⁸⁰, y presenta tres grandes series de razonamientos que nos hablan de:

⁷⁸M. Rossi, II, 340.

⁷⁹Consúltense al efecto, la p. 38, n. 20 de su libro de 1982: *Filosofía y economía en el joven Marx*.

⁸⁰Utilizo la traducción del doctor Wenceslao Roces en los *Escritos de Juventud*. NOTA: Siguiendo la costumbre establecida en esta exposición, referiré la paginación citada en un paréntesis al interior del texto.

1. La mecánica de la enajenación,
2. La descripción crítica de la moral capitalista, y
3. La propuesta ética de Marx, que según sus propias palabras puede ser definida como un “humanismo positivo”⁸¹, o un “racionalismo histórico”, al decir de Maximilien Rubel⁸².

Obviamente, estas tres series no aparecen con una seriación consecutiva o mecánica, sino que revisten el carácter dialéctico del argumento de Marx y sólo es posible formalizarlas organizando la estructura ética de estos razonamientos marxianos en una serie consecutiva de textos éticos, que con fines expositivos se pueden especificar según el siguiente cuadro descriptivo:

Textos éticos en los *Manuscritos económico
filosóficos de 1844*

#	Nombre del texto	Localización ^{83*}
---	------------------	-----------------------------

⁸¹*Escritos de Juventud*, p. 658.

⁸²Consúltese la cita I de la p. 88 del Volumen II de la *Obra Económica* de Marx, en su edición francesa, que luego de comparar la propuesta ética de Spinoza con la contenida en la obra marxiana afirma: “...Contrariamente a Spinoza, él [Marx] ve en la pasión por la insurgencia [“révolté”] social, un postulado de la razón histórica...”. Puede consultarse la traducción de toda la cita de Rubel, en la nota de pie de página 107 de este capítulo.

⁸³La localización de estas páginas se hace sobre la edición de los *Escritos de Juventud*.

CAPÍTULO 3: LOS PRIMEROS TEXTOS DE 1844

0	Moral y totalidad	557
1	División del trabajo y unilateralidad capitalista	562
2	Consecuencias de la competencia	562
3	División del trabajo y consecuencias del capitalismo (“El enriquecimiento social de la burguesía”)	563, 564
4	Como el texto # 3 (como tres)	564
5	Descripción crítica de la moral capitalista (sigla: DCMC): impugnación humanista a la “guerra industrial”	570
6	DCMC: La competencia entre capitalistas y la inseguridad social	577
7	DCMC: Miseria, prostitución embriaguez, etc.	583
8	DCMC: Los economistas burgueses y la contraposición de los intereses personales y sociales del capitalismo	587

9	Ética y filosofía (sigla E y F): La mecánica de la enajenación	596
10	E y F: El carácter antropológico del ser humano	599, 600
1 2	Como 10	600-1
12	E y F: la mecánica de la enajenación	601
13	E y F: la mecánica de la enajenación	601,
14	Igual	602-3
15	Igual: la ética y la política	604
16	Igual	604
17	Igual (síntesis de los anteriores)	604-5
18	Ética, praxis y economía política	606-7
19	DCMC: El “capital moral” y la competencia entre propietarios privados	609
20	DCMC: La resolución de la competencia entre los propietarios privados: el triunfo del capital	610

CAPÍTULO 3: LOS PRIMEROS TEXTOS DE 1844

21	Como 18: ética, praxis y economía política	612-3
22	Ética de la moral erótica	616-7
23	Como 15 y 16: la ética de la política	615-6 y 7
24	La propuesta ética de Marx (sigla: PE: C): El “comunismo positivo” como condición de la desenajenación social	617 a 623
25	Ética y ciencia	623-4
26	Igual (y como 31)	624
27	Como 24: PE: C: La riqueza humana (o el racionalismo de Marx)	624 y 644
28	La autonomía de la persona libre	625
29	Como 24: PE:C	626
30	DCMC: Esencia, “racionalidad” y consecuencias de la moral burguesa	626 a 631
31	Ética y ciencia (como 25 y 30)	628 a 630

32	E y F: La mecánica de la enajenación: el ser burgués	595-596.
33	División del trabajo y unilateralidad capitalista	636
34	DCMC: El dinero	643-4
35	Como 0: Moral y totalidad	657

§117 Esta seriación de los textos éticos de los *Manuscritos* reviste particularidades notables, como es la imbricación del primer texto (identificado con el número 0) y el último, el 35; o las especificaciones que reciben algunas series, para definir la ética de la política (textos 15, 16 y 23), o el 22, *La ética de la moral erótica*.

Como advierte Eugène Kamenka estos textos “evidentemente” no tienen “el significado de crítica normativa”⁸⁴, pero sí encierran una petición moral para el comportamiento de los revolucionarios que se comprometan con la *ética de la desenajenación social* y busquen encarnar en su praxis la “riqueza humana” que encierra el ser comunista, y por tanto realicen el “humanismo positivo” del que habla Marx y en ello funden una nueva senso-simbolicidad en el desarrollo histórico de la sociedad y por ende, produzcan una nueva realidad, que base a la

⁸⁴Eugène Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, ed. cit., p. 121.

praxis revolucionaria, totalidad que no puede ser más que una novedosa realidad, donde la moral sea una parte integrada, tal como formula Marx en el texto ético número cero, en nuestra propuesta de formalización, titulado *moral y totalidad*:

Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos que había que tratar [en la crítica integrada que anuncia al comienzo de los *Manuscritos*] sólo habrían podido condensarse en su totalidad en *un* solo estudio, [por tanto], me propongo, pues, abordar en sucesivos estudios... la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y por último en un trabajo especial, trataré de exponer la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material...

Mas este deseo de totalidad no puede ser satisfecho en una sociedad donde reina la división del trabajo y la unilateralidad capitalista, pues:

A medida que se ve degradado [el trabajador], espiritual y corporalmente al papel de una máquina y convertido de un ser humano en una actividad abstracta y un vientre, cae cada vez más bajo la dependencia de todas las oscilaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del capricho de los ricos⁸⁵.

⁸⁵*Escritos de Juventud*, p. 562, texto ético # 1.

La sociedad —tal y como se presenta para el economista— es la sociedad burguesa [la] sociedad comercial⁸⁶, en la que cada individuo representa un conjunto de necesidades y existe para el otro solamente en tanto que el otro existe para él, en cuanto ambos actúan mutuamente como medios. El economista, al igual que la política en sus derechos del hombre⁸⁷, lo reduce todo al... individuo, al que despoja de toda determinabilidad, para clasificarlo simplemente como capitalista o como obrero. La división del trabajo es la expresión económica del carácter *social* del trabajo, dentro de la enajenación. Y como, a su vez, el trabajo no es sino una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la manifestación de vida como enajenación de la vida, podemos decir que la división del trabajo es, sencillamente, el establecimiento *enajenado*, *alienado* de la actividad humana como *actividad genérica* real como actividad del hombre en cuanto ser genérico (p. 636).

⁸⁶ Así la define Marx en los *Escritos de Juventud*, p. 639.

⁸⁷ Sin duda hay que recordar que este argumento de Marx (p. 636 de los *Escritos de Juventud*, texto ético 33) se encuentra ampliamente desarrollado en *Sobre la cuestión judía* cuando razona acerca de los “derechos del hombre egoísta, los derechos del ciudadano burgués, los del hombre”. Véase en el artículo de Marx, las ps. 475 a la 484 de los *Escritos de Juventud*, y en este libro los párrafos 89 y ss., que reseñan el final de la primera parte de *Sobre la cuestión judía*.

Pero ¿cómo se produce esta enajenación? ¿cuál es su mecánica, y que consecuencias produce?

Los únicos resortes que la economía política pone en movimiento son la avaricia⁸⁸ y la *guerra entre los avariciosos, la competencia...*⁸⁹ El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción... El trabajo no solamente produce mercancías; se produce a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y hace esto, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho sólo expresa lo siguiente: que el objeto producido por el trabajo [que pertenece a los avariciosos, los sujetos de la competencia], el producto de éste se enfrenta a él como *algo ajeno*, como una *potencia independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la *desrealización* del trabaja-

⁸⁸Marx utiliza el concepto de *avaricia* en los *Manuscritos* un total de nueve veces, en las ps. 561, 595, 609, 610, 628 y 629.

⁸⁹Marx menciona el concepto de competencia en los *Manuscritos*, un total de cincuenta y tres veces, en las ps: 559, 561, 562, 569, 573, 575, 576, 577, 583, 589 (“leyes de la competencia”), 590, 592, 593, 594, 595 (“el resultado de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos”), 595 (la competencia es la “guerra entre los avariciosos”), 604, 608, 609 y 629.

dor, la objetivación se manifiesta como la *pérdida* y *servidumbre* del objeto, la apropiación como *enajenación*, como alienación⁹⁰.

Por consiguiente, el trabajo enajenado convierte el *ser genérico del hombre*, tanto la naturaleza como su capacidad espiritual genérica, en un ser ajeno a él, en medio para su *existencia individual*. Enajena al hombre su propio cuerpo, como la naturaleza exterior a él, como su ser espiritual, su *ser humano*

Consecuencia directa de ello es que en el hombre se enajena el producto de su trabajo su actividad vital, su ser genérico; se enajena del hombre. Si el hombre se enfrenta a sí mismo, tiene que enfrentarse también al otro hombre. Y lo que decimos de la actitud del hombre ante su trabajo, ante el producto de su trabajo y ante sí mismo, vale también para la actitud del hombre ante el otro hombre y ante el trabajo y el objeto del trabajo de este otro hombre.

En términos generales, la afirmación de que al hombre se le enajena su ser genérico significa que un hombre se halla enajenado para el otro, como cada uno de ellos con respecto a la naturaleza humana.

La enajenación del hombre con respecto a toda relación en general en que el hombre se encuentra con respecto a sí mismo, sólo se realiza y se expresa en la relación

⁹⁰Texto ético 9: Ética y filosofía, La mecánica de la enajenación; *Escritos de Juventud*, ps. 595-596.

en que el hombre se haya con respecto a otros hombres.

Por consiguiente, desde el punto de vista del trabajo enajenado, todo hombre es considerado en relación con los demás con arreglo a la medida y a la relación en que él mismo se encuentra como trabajador⁹¹.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador y se enfrenta a él como una potencia ajena, sólo puede ocurrir por que *pertenece a otro hombre que no es el mismo trabajador*. Si su actividad es para él un tormento, tendrá que ser para otro un placer y constituir el goce de vida de otro. No es en los dioses ni en la naturaleza donde hay que buscar esta potencia ajena que se alza sobre el hombre, sino solamente en el hombre mismo.

Recordemos lo que más arriba decíamos de que la actitud⁹² del hombre hacia sí

⁹¹Estos son los textos éticos 12 y 13, y aparecen en la p. 601 de los *Escritos de Juventud*; M. Rubel, en la *Œuvre économique*, II, p. 65, n. 1, comenta estos párrafos de la manera siguiente: “El trabajo considerado como fin en sí, en cuanto es la realización de la universalidad humana, es el postulado fundamental de la ética —y por tanto de la economía— de Marx. Esto implica la abolición del trabajo alienado en su forma moderna: el asalariado”.

⁹²Es importante destacar que resurge el concepto de *actitud*, ya subrayado en los *Cuadernos de París* (*Escritos de Juventud*, p. 528), y repetido en la p. 605, donde es definido como el “estado de ánimo”, el “comportamiento real, práctico”, de las personas ante su realidad. La importancia de hacer esta distinción se explica por la validez que el término adquiere en el análisis

mismo, sólo se hace *objetiva, real*, a través de su actitud hacia el otro hombre. Cuando, por tanto, se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo materializado, como hacia un objeto *ajeno*, hostil, dotado de poder e independiente de él, se comporta hacia ello como hacia algo de que es dueño otro hombre, un hombre ajeno a él, enemigo suyo, más poderoso, e independiente de él. Cuando se comporta hacia su propia actividad como hacía una actividad esclavizada, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el señorío, la coacción y el yugo de otro hombre.

Toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se manifiesta en la relación en que el hombre se entrega y entrega a la naturaleza a otros hombres distintos de él.

El medio empleado por la enajenación es, a su vez, un medio práctico. Mediante el trabajo enajenado, pues, no solo engendra el hombre su actitud hacia el objeto y el acto de la producción como la actitud hacia un hombre ajeno y hostil a él, sino que engendra, además, la actitud en que otros hombres se hayan con respecto a su producción y a su producto y aquella en que el mismo se haya ante estos otros hombres. Del mismo

ético. El comportamiento, la práctica “real”, efectiva, de una persona, es el parangón que permite medir su actividad, y no su teoría, su *subjetividad*, pues es “la vida”, la realidad, la que define la “conciencia”, y no ésta a aquella.

modo que convierte su propia producción en algo en que se desrealiza, en una pena, que su producto se trueca para él en una pérdida, en algo que no le pertenece, engendra con ello mismo la dominación de quien no produce sobre la producción y sobre el producto. Al enajenarse su propia actividad, hace que el otro, el extraño, se apropie una actividad que no es suya.

Hasta ahora, solo hemos examinado la relación por el lado del trabajador, más tarde, la consideraremos también por el lado del que no trabaja⁹³.

§118 Esta mecánica general de la enajenación se particulariza en prácticas específicas, como, por ejemplo, la *práctica política enajenada*:

Una *elevación del salario* por la fuerza (aun prescindiendo de que, por ser una anomalía, sólo por la fuerza podría mantenerse) no sería, por tanto, más que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría el des-

⁹³Este es el texto ético # 14, que se encuentra en las ps. 602-603 de los *Escritos de Juventud*, y en la 66 de la *Œuvre économie*, T. II, donde es comentado por Rubel quien señala: “Este proyecto [de expresar la enajenación del capitalista] no será llevado a cabo”, pero será convocado en el concepto de “auto-enajenación humana”. Esta idea se encuentra también presente en el argumento de Adolfo Sánchez Vázquez cuando en su libro acerca de los *Manuscritos del 44*, examine la dialéctica entre el trabajador y el capitalista; consúltese al efecto la siguiente paginación: 30, 49, 53, 56, 88 (inicio del apartado *e* del tercer capítulo: “La enajenación del no-obrero), 95 y 96.

tino humano y la dignidad⁹⁴ para el trabajador ni para el trabajo.

(...) El salario es la consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer uno de los términos, desaparece también necesariamente el otro.

De la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se sigue, así mismo, que la emancipación⁹⁵ de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se manifiesta bajo la forma *política de la emancipación de los trabajadores*, no como si se tratara de su propia emancipación, sino porque en ella va implícita la emancipación humana general⁹⁶, y va implícita porque toda

⁹⁴Esta afirmación de Marx le otorga una fuerte validez al aserto de Rubel sobre “el trabajo considerado como un fin en sí” y por tanto como “postulado fundamental de la ética” y “de la economía” marxianistas. Sin duda, tampoco podemos de dejar la referencia previa que plantea el abandonar la política enajenada para optar por la *praxis revolucionaria*, actividad que también será política pero básicamente una *práctica* de nuevo tipo, que terminará dando toda la riqueza humana del trabajo desenajenado y no “una mejor remuneración de los esclavos”.

⁹⁵Resurge la idea de *emancipación* de grande significado desde su artículo *Sobre la cuestión judía*, el texto escrito inmediatamente después de la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, esto es el que expresa su “conciencia de haberse liberado del Estado”; consúltese para precisar la utilización de este concepto en los *Manuscritos*, las páginas siguientes: 604, 608, 621, 623 y 633.

⁹⁶Sin duda, en los *Manuscritos del 44*, se sintetizan muchos de los desarrollos conceptuales de Marx; consúltese en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” esta

la servidumbre humana se contiene implícitamente en la relación entre el obrero [el trabajador] y la producción y porque todas las relaciones de la servidumbre no son más que variantes y consecuencias de esta relación⁹⁷.

¿Cómo, pues, sería una política desenajenada? Antes de exponer la propuesta juvenil de Marx para una ética comunista —respuesta cabal a esta pregunta—, conviene destacar que la lógica dialéctica de su argumento se nos adelanta, y que los dos últimos textos de la primera serie destacada ofrecen un anticipo para satisfacer la cuestión formulada, pues dice Marx en el texto 23:

(...) El *comunismo* es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada⁹⁸; es, en primer término, la propiedad privada *general*. Por cuanto que enfoca esta relación en su *generalidad*.⁹⁹

Y como una continuación lógica, necesaria, de lo

misma idea, que contrapone el interés social al particular, y rescata la racionalidad del interés de clase de los trabajadores, quienes deben optar por una “emancipación humana general”. Consúltese al respecto, la hoja 194 y ss. de este mecanuscrito.

⁹⁷Estos son los textos éticos #s,15 y 16, y se encuentran en la p. 604, de los *Escritos de Juventud*.

⁹⁸El concepto de “superada” señala a no dudarle la *filosofía de la historia* que subtiende el argumento marxiano, indicador de un programa revolucionario de largo plazo, de una revolución histórica de los trabajadores y no una mera transformación política.

⁹⁹*Escritos de Juventud*, p. 615.

que argumentamos —la primacía de la crítica de la razón ética sobre la impugnación económica, financiera, al capitalismo—, dice en el texto 17:

Pero antes de entrar en este examen [el desarrollo de “todas las categorías de la economía política”], trataremos de resolver dos problemas.

1. De determinar la esencia general de la *propiedad privada*, tal como se desprende en cuanto resultado del trabajo enajenado, en sus relaciones con la *propiedad verdaderamente humana y social*.

2. Hemos aceptado la *enajenación del trabajo*, su *alienación*, como un hecho, y lo hemos analizado. ¿Cómo, preguntamos ahora, se decide el hombre a enajenar su trabajo, a alienarlo? ¿Cómo puede encontrar esta enajenación su fundamento en la esencia del desarrollo humano?¹⁰⁰. Ya hemos adelantado mucho en la solución del problema al convertir la indagación del origen de la propiedad privada en la indagación de las relaciones entre el trabajo enajenado y la trayectoria de desarrollo de la humanidad. En efecto, cuando se habla de *propiedad privada*

¹⁰⁰Es relevante anotar que las respuestas explícitas a estas preguntas, seguramente se encontraban en las hojas perdidas del Primer Manuscrito y por tanto, para nosotros, aparecen como un supuesto a la respuesta implícita que encontramos en la p. 615: “Y así vemos cómo ahora, por vez primera puede la propiedad privada llevar a término su dominación sobre el hombre y convertirse, bajo la más general de las formas, en una potencia histórica universal”.

se cree hablar de algo que se haya fuera del hombre. Pero cuando se habla del trabajo, se habla de algo directamente relacionado con el hombre mismo. Este nuevo planteamiento del problema entraña ya, inclusive, su solución¹⁰¹.

§119 Como señalamos y como un análisis de los textos éticos de los *Manuscritos* lo pone de relieve, las series de argumentos que ofrecemos no son compartimientos estancos, y en consecuencia se conjugan unos en otros por la inmanencia dialéctica que los rige. Así el texto ético 18 nos permite unir la serie que acabamos de exponer, con la que describe críticamente la moral capitalista, ya que nos habla de *la ética, la praxis y la política*:

Forma los intereses de su capital. En el obrero tenemos, pues, subjetivamente, que el capital es el hombre totalmente sustraído a sí mismo, como en el capital tenemos objetivamente que el trabajo es el hombre que ha sido sustraído¹⁰². Pero *el trabajador* tiene la desgracia de ser un capital *vivo* y, por tanto, *dotado de necesidades*, que en cada momento en que deja de trabajar pierde sus intereses y, por tanto, su existencia. Como capital [el]

¹⁰¹*Escritos de Juventud*, ps. 604-605.

¹⁰²Considerando que la *praxis* es la categoría filosófica que expresa la realidad concreta, como el nexo que une dialécticamente lo objetivo y lo subjetivo de la producción humana, a no dudarlos estos son ejemplos válidos de la intersección de lo objetivo y lo subjetivo, en la realidad concreta de la producción capitalista.

valor del trabajador aumenta con arreglo a la oferta y la demanda, y también *físicamente* ha tenido y tiene conciencia de que su *existencia*, su *vida es* la oferta de una mercancía como otra cualquiera. El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él, lo que quiere decir que él se produce a sí mismo, y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto mercancía, es el producto de todo el movimiento. El hombre, [aquí] no es más, que un trabajador cuyas dotes humanas, como tal trabajador, sólo existen en cuanto existen para un capital que le es *ajeno*. Y, como ambos son ajenos el uno al otro y se hayan, por tanto, en una relación puramente externa y fortuita de mutua indiferencia, este carácter de elementos ajenos el uno al otro tiene necesariamente que manifestarse como algo *real*. Y así, cuando al capital se le ocurre —por una ocurrencia necesaria o arbitraria— dejar de existir para el trabajador, éste deja también de existir para sí mismo, se queda sin trabajo y, por tanto, sin salario, y como sólo existe en cuanto *trabajador*, no en cuanto hombre, puede echarse a morir, perecer por hambre, etc. El trabajador sólo existe como tal en cuanto *existe para sí* como capital, y sólo existe como capital en cuanto existe un *capital para sí*. La existencia del capital es su existencia, su *vida*, y determina el contenido de su vida de un modo diferente para él. Por eso la economía política igno-

ra al trabajador desocupado, al trabajador hombre situado al margen de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador desocupado, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen *para ella*, sino solamente para otros ojos, los del médico, los del juez, los del enterrador, el comisario de la mendicidad, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política¹⁰³. Por tanto, para ésta, las necesidades del trabajador se reducen a *la necesidad* de mantenerlo *mientras trabaja*, con la amplitud necesaria para evitar que la *especie obrera* se extinga. El salario tiene [como fin], por tanto, exactamente el *de sostenerlo en condiciones de trabajar*, o el que tiene el consumo del *capital* para reproducirse con intereses, como el aceite con que se lubrican los engranajes, para que funcionen. El salario figura, pues, entre los *costos* necesarios del capital y del capitalista, sin que pueda exceder de los límites de esta necesidad.

(...)

La producción no sólo produce al hombre como una *mercancía*, *la mercancía-hombre*, el hombre en función de mercancía; lo produce, además, con arreglo a esta función, como un *ser deshumanizado* así en lo físico cuanto

¹⁰³Estas notas destacan los contenidos que explicitan, razonamientos evidentemente morales; notables especialmente en la última, que afirma el ámbito cotidiano de la “inexistencia social del trabajador” al cual no le pertenece ni la vida misma.

en lo *espiritual*: inmoralidad, abortos, idiotismo de obreros y capitalistas. Su producto es la mercancía dotada de conciencia propia y de *propia actividad...*, la *mercancía humana*. Gran progreso de Ricardo, Mill, etc., con respecto a Smith y Say, al explicar cómo indiferente e incluso *dañina la existencia* del hombre la mayor o menor productividad humana de la mercancía. No a cuántos obreros mantienen un capital, sino cuántos intereses arroja, la suma de los *ahorros* anuales, he ahí el verdadero fin de la producción. Y también ha sido un grande y consecuente progreso de la moderna economía política inglesa el que esta economía —que había elevado, el *trabajo* al principio *único* de la economía política— analizase con toda claridad la relación inversa entre el salario y los intereses del capital y comprendiera que el capitalista, por regla general, sólo puede salir ganando con la reducción del salario, y viceversa. La relación normal no es lucrarse a costa del consumidor, sino el que capitalista y obrero se lucren, mutuamente el uno a costa del otro. La relación de la propiedad privada lleva implícita en sí la relación de la propiedad privada como *trabajo*, lo mismo que su relación como *capital*, y la *conexión* entre ambos términos. La producción de la actividad humana como *trabajo*¹⁰⁴ por tanto, como

¹⁰⁴“Lucrativo” agregaríamos siguiendo la traducción de Bolívar Echeverría en los *Cuadernos de París* (ed. cit., p. 144), y no la del doctor Roces, que traduce “trabajo adquisitivo” (*Escritos de*

una actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza, e igualmente ajena, por ello mismo, a la conciencia ya la manifestación de vida, la existencia *abstracta* del hombre como mero *hombre de trabajo*, el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada realizada, a la nada absoluta, a su inexistencia social, por tanto real, lo mismo que, de otra parte, la producción del objeto de la actividad humana en cuanto *capital*, en el que se *disuelve* toda determinabilidad natural y social del objeto y en el que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (es decir, que ha perdido todas las ilusiones políticas y sociales, sin aparecer mezclada en ninguna clase de relaciones *aparentemente* humanas) —en que el *mismo* capital permanece *el mismo* a través de las más diversas existencias naturales y sociales, de todo punto indiferente a su contenido *real*: esta contradicción, llevada a su apogeo, constituye necesariamente la cúspide, el punto más alto y al mismo tiempo el hundimiento de toda relación¹⁰⁵.

Juventud p. 530); ni la de Rubel, que habla de “trabajo sustento” (*Ensayo...* p. 101; en la edición francesa p. 124: “Le travail gagne-pain [Erwerbsarbeit]”).

¹⁰⁵Esta nota destaca el sentido político que le atribuyo a este último párrafo del largo texto citado de las ps. 606-607 de los *Escritos de Juventud*, en cuanto Marx centra la necesidad histórica del comunismo, en la “contradicción” de la producción capitalista “llevada a su apogeo”, que por esta condición engendra el movimiento político que la resuelve: la solución *histórica* que Marx entreviera.

§120 Queda claro después de este largo razonamiento, que Marx tiene que describir crítica y negativamente a la moral burguesa, cosa que en efecto hace, en una serie de argumentos que nos hablan de la «guerra industrial» y sus consecuencias: la competencia entre capitalistas y la inseguridad social; la miseria, la prostitución y los vicios de los trabajadores, como productos de la moral capitalista; la visión de los «economistas» burgueses y la contraposición de los intereses personales y sociales en la producción capitalista; así como el «capital moral» y la competencia entre los propietarios privados; tanto como el triunfo del capital en la historia moderna y *la esencia, la racionalidad y las consecuencias de la moral burguesa*.

El primer texto de esta serie es el número 5 de la propuesta de formalización adelantada, y dice:

La guerra industrial, para librarse con éxito, reclama numerosos ejércitos, que esta guerra pueda concentrar en un solo punto y diezmar abundantemente. Y los soldados enrolados en este ejército no soportan por lealtad o por deber los esfuerzos que se les imponen; lo hacen solamente para sustraerse a la pura necesidad del hombre. No les mueve hacia sus jefes ni la devoción ni el reconocimiento; y estos no se hallan unidos a sus subordinados por el sentimiento de la benevolencia; no los reconocen como hombres, si no solamente como instrumentos de producción, obligados a aportar lo más que

puedan y a ocasionar los menores costos posibles. Y estas huestes de trabajadores, cada vez más acosados, no tienen siquiera la tranquilidad de encontrar siempre empleo; la industria, que los ha congregado, sólo los deja vivir cuando los necesita; tan pronto como pueden prescindir de ellos, los abandona a su suerte sin el menor miramiento; y los obreros se ven obligados a entregar sus personas y sus energías a cambio del precio que se les quiere ofrecer. Cuanto mayor, más largo, penoso y repugnante, es el trabajo que se les impone, menos se les paga; hay quienes, trabajando dieciséis horas al día, sin desmayar, apenas adquieren con ello el derecho de no morir¹⁰⁶.

Consecuencia necesaria de esta competencia (entre capitalistas) son, además, el empeoramiento general de la calidad de las mercancías, la adulteración, la falsificación de productos y los casos de intoxicación general, frecuentes en las grandes ciudades¹⁰⁷.

¹⁰⁶Texto ético # 5, *Escritos de Juventud*, p. 570.

¹⁰⁷En esta frase Marx se refería a las “intoxicaciones digestivas” que producía la competencia capitalista de la primera hora; pero, a no dudarlo, su aserto cobra plena y expansiva validez cuando pensamos en nuestra época, con sus “frecuentes casos de intoxicación general” de las “grandes ciudades”, con sus ambientes hipercontaminados (aérea, visual y comunicativamente). Esta situación ha generado la lucha de los ecologistas, poseedores de una extensa bibliografía de donde se puede extractar, incluso, la idea de *ecología moral*. Puede consultarse del material documental referido el incisivo libro de André Gorz, *Ecología y política*, El viejo topo, Barcelona (1980), 1982.

§121 Por la necesidad lógica de la dinámica inmanente a la producción burguesa, que concreta el desarrollo de la historia de la propiedad privada, las consecuencias del capitalismo son múltiple y tienen que producir, miseria, prostitución, embriaguez, «enormes ganancias»:

Las enormes ganancias que los propietarios de casas de alquiler extraen de la miseria. El *alquiler* se halla en razón inversa a la miseria industrial.

Y así mismo los dividendos que producen los vicios de los proletarios arruinados (prostitución, embriaguez, empeños)¹⁰⁸.

Estas son algunas de las consecuencias; sin embargo, el capitalismo produce como elemento *natural*, propio, la contraposición de los intereses personales y sociales, al mismo tiempo que la incompreensión que de este proceso tienen los “economistas” burgueses:

Pero Smith cae en el absurdo cuando, partiendo del hecho de que el terrateniente explota todas las ventajas de la sociedad, llega a la conclusión... de que el interés de la sociedad coincide siempre con el del terrateniente, lo cual es absurdo. En economía política, bajo el imperio de la propiedad privada, el interés que un individuo pueda tener en la sociedad se haya precisamente en razón inversa al interés que la sociedad tiene en él, lo

¹⁰⁸Texto ético # 7; *Escritos de Juventud*, p. 583.

mismo que el interés del usurero en el despilfarro no coincide, ni mucho menos, con el interés del despilfarrador.

(...) Atengámonos a las tesis de la propia economía política.

1. El terrateniente se haya, según los principios de la economía política, interesado en el bienestar de la sociedad; se haya interesado en los progresos de la población, en su producción artística, en el incremento de sus necesidades, en una palabra, en el crecimiento de la riqueza, el cual, según nuestras anteriores consideraciones, coincide con el crecimiento de la miseria y de la esclavitud. La creciente proporción entre los alquileres y la miseria es un ejemplo del interés que el terrateniente siente por la sociedad, pues con los alquileres aumenta la renta de la tierra, suben los intereses del suelo en que se alza la casa.

2. Según los propios economistas, el interés del terrateniente es hostilmente antagonico al interés del arrendatario y, por tanto a lo que constituye ya una parte importante de la sociedad.

3. Como el terrateniente puede exigir al arrendatario tanto mayor renta como menor pague el salario, y como este hace bajar los salarios cuando el terrateniente le exige mayor renta, tenemos que el interés del terrateniente guarda una posición tan hostil frente al interés de los jornaleros agrícolas

como la del dueño de la manufactura frente a sus obreros. También él presiona el salario hasta hacerlo descender al mínimo.

4. Como la baja real del precio de los productos manufacturados eleva la renta de la tierra, resulta que también el terrateniente se halla directamente interesado en que descienda el salario de los obreros de las manufacturas en la competencia entre capitalistas, en la superproducción y en toda la miseria que la manufactura lleva aparejada.

5. Así, pues, si el interés del terrateniente, lejos de coincidir con el interés de la sociedad es opuesto y antagónico al interés de los arrendatarios, de los jornaleros agrícolas, de los obreros de las manufacturas y de los capitalistas, tampoco los intereses de un terrateniente coinciden con los de otro, por virtud de la competencia, de la que pasamos a hablar...¹⁰⁹

§122 Esta última frase es auténtica de Marx, pero parece una argucia de esta presentación, ya que, en efecto, el texto que citaremos a continuación nos habla del “capital moral” y la competencia entre los propietarios privados:

Y por su parte [en la controversia entre el terrateniente y el capitalista], la propiedad mobiliaria pone de relieve las maravillas de la industria y el progreso..., criatura de los tiempos modernos y su hijo legítimo por de-

¹⁰⁹Texto ético # 8, *Escritos de Juventud*, ps. 587-588.

recho propio: siente lástima de su adversaria como de una pobre cabeza sin ideas claras... acerca de su propia naturaleza y a quien le gustaría poder imponer, en vez del capital moral y el trabajo libre, la burda violencia inmoral y la servidumbre de la gleba; la pinta con un Don Quijote, que, bajo la apariencia de la *rectitud*, la *honorabilidad*, el *interés colectivo* y la estabilidad, esconde el estancamiento y el atraso, el codicioso afán de placeres, el egoísmo¹¹⁰, el interés individual y las malévolas intenciones; presenta la propiedad territorial como el monopolio desaforado y desacredita su poesía y su romanticismo, sus añoranzas y sus sueños con el relato histórico y sarcástico de la bajeza, la crueldad, la infamia, el envilecimiento, la prostitución, la anarquía y la rebelión, que tenían por guarida los románticos castillos de los señores feudales¹¹¹.

Y ¿Cómo se resuelve la competencia entre los propietarios privados?

De la marcha real del progreso... se sigue la necesaria victoria del capitalista, es decir, de la propiedad privada ya desarrollada sobre la propiedad privada incipiente y a medias, sobre el terrateniente, como en general la vic-

¹¹⁰Consúltese la utilización que Marx hace de la categoría ética de *egoísmo*, en las ps: 592, 609, 610, 621, 626, 639, 640 y 651 (aquí la relaciona con la utilización conceptual que Hegel hace de ella: el “egoísta abstracto” de la especulación hegeliana”.

¹¹¹Texto ético # 19; *Escritos de Juventud*, p. 609.

toria del movimiento sobre la inmovilidad, de la vileza franca y consciente de sí misma sobre la solapada e inconsciente, de la avaricia sobre la sensualidad, del franco, sincero y avezado egoísmo ilustrado, sobre el local, provinciano, hipócrita, indolente y fantástico egoísmo de la superstición, a la manera como el dinero tiene necesariamente que triunfar sobre la otra forma de la propiedad privada¹¹².

Sin duda que este texto en su sola presentación obliga un comentario, pues refuerza la tesis central desarrollada en este libro acerca del pensamiento ético del joven Marx. El triunfo del “dinero” sobre “la otra forma de la propiedad privada”, esto es, la victoria de los burgueses sobre los feudales, se obtiene como consecuencia de la primacía “del movimiento sobre la inmovilidad” y “como en general” la victoria “de la vileza franca y consciente” [del ser burgués], sobre “la solapada e inconsciente” de la moral medieval, y no como el mero triunfo *financiero* de uno sobre otro; en este texto, la *economía* surge en una acepción ampliada, y engloba tanto a la producción financiera, como a la moral, pues la una se apoya en la otra y a su vez produce una articulación reversible, esto es, dialéctica, como mejor se aprecia en este otro texto, que nos muestra la esencia, la racionalidad y las consecuencias de la moral capitalista:

Hemos visto cuál es, partiendo de la premisa del socialismo, el significado que tiene la

¹¹²Texto ético # 19; igual, p. 610.

riqueza de las necesidades humanas y, por consiguiente, tanto un *nuevo modo de producción* como un *nuevo objeto* de ésta. Una nueva confirmación de la fuerza *humana* esencial y un nuevo enriquecimiento del ser humano. Dentro del campo de la propiedad privada, [encontramos] el significado inverso. Cada hombre especula con crearle al otro una nueva necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para imponerle una nueva dependencia e inducirle a un nuevo modo de disfrute y, con ello, de ruina económica. Cada cual trata de crear sobre el otro una fuerza esencial ajena para encontrar en ella la satisfacción de su propia necesidad egoísta¹¹³.

Con la masa de los objetos aumenta tanto, el imperio de los seres extraños a que se ve sojuzgado el hombre, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre va empobreciéndose así como hombre, necesita cada vez más *dinero* para apoderarse del ser que se le enfrenta y el poder de su dinero disminuye exactamente en proporción inversa a la masa de la producción; es decir, sus necesidades aumentan a medida que au-

¹¹³El tema de las necesidades en la sociedad capitalista es de una gran importancia, pues la burguesía ha podido producir una praxis enajenada que brinda un extenso campo de reflexión, en el cual ha incursionado Ágnes Heller en su libro *Teoría de las necesidades en Marx*. Consúltese en la perspectiva específica que reseña esta nota, la edición citada, en las páginas 87 y ss., cuarto capítulo “Las «necesidades radicales»”.

menta el *poder* del dinero. La necesidad de dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política y la única necesidad que ésta produce. La *cantidad* de dinero va convirtiéndose cada vez más en el único atributo de su *potencia*; y al reducir a todo ser a su abstracción, él mismo se reduce en su movimiento, como ser *cuantitativo*¹¹⁴. Su verdadera medida consiste en la *falta de medida* y en lo *desmesurado*. Desde el mismo punto de vista subjetivo, tenemos que, al menos en parte, la extensión de los productos y de las necesidades, se convierte en esclava inventiva y siempre *calculadora* de apetitos inhumanos, refinados, antinaturales e *imaginarios*: la propiedad privada no sabe transformar la tosca necesidad en necesidad humana; su idealismo es la *imaginación*, la *arbitrariedad*, el *capricho*, y ningún eunuco adula más vilmente a su déspota ni trata de excitar su embotada capacidad de disfrute recurriendo a medios más infames, para beneficiarse él mismo, que el eunuco industrial, el productor, con objeto de obtener unas cuantas monedas, arrancándolas al

¹¹⁴El ser *cuantitativo* es, dicho redundante, tautológica pero explicativamente, *el ser que cuenta*, aquel que racionaliza al máximo la contabilidad de lo adquirido, y resguarda avariciosamente su capital, fortuna financiera (que no moral) adquirida por el “racionalismo económico” esto es, en la terminología de Max Weber, el “tipo ideal” de la economía de la ética protestante, como bien señala Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

bolsillo de su prójimo, al que se halla unido por el amor cristiano (todo producto es un cebo con el que se trata de captar la esencia del otro, su dinero, toda necesidad real o posible una tentación para hacer al otro morder el anzuelo explotación general de la esencia humana común, a la manera como toda imperfección del hombre es un vínculo con el cielo, un resquicio por el que su corazón es accesible al sacerdote, toda penuria constituye una ocasión para presentarse ante el prójimo bajo la más amable de las apariencias y decirle: querido amigo, te doy lo que más necesario te es, pero ya conoces la *conditio sine qua non*; ya sabes cuál es la tinta con que tienes que firmar la escritura; te estafo, procurándote un disfrute), se somete a sus caprichos más reprobables, actúa de alcahuete entre él y sus necesidades, suscita en él, apetitos morbosos, acecha todas sus debilidades, haciéndose pagar este servicio amoroso¹¹⁵. Esta alienación se manifiesta en parte en el hecho de que lo que por un lado es el refinamiento de las necesidades y de sus medios produce de otro lado un salvajismo bestial y una simplificación tosca, abstracta y total de las necesidades; o, mejor dicho, no hace más que reproducirse a sí misma en su significado contrario. La misma necesidad de aire libre deja de ser una necesidad para

¹¹⁵Recuérdese el apartado que Marx construye en esta obra sobre “El dinero”, lugares donde amplifica estas formulaciones; en esta edición ps. 640-645.

el obrero, y el hombre retorna a los tiempos de las cavernas, pero envenenadas por el hábito mefítico de la civilización y en las que ahora sólo habita a título *precario*, bajo una potencia extraña que de un día para otra le puede desahuciar¹¹⁶, si no paga. Pues tiene que pagar porque se le permita morar en este sepulcro. Para el obrero, deja de existir la morada *luminosa* que el Prometeo de Esquilo ensalzaba como uno de los grandes dones por medio de los cuales había convertido al salvaje en hombre. La luz, el aire, etc., la más

¹¹⁶En un texto de Feuerbach de los años de 1846-1850 (Tomo X de la *Gesammelte Werke*, citado por Gabriel Amengual, *Crítica de la religión y antropológica de Ludwing Feuerbach*, ed. cit. p. 287), encontramos una gran similitud con el argumento de Marx resaltado en esta nota; pareciera ser que Feuerbach, después de la carta que el joven Marx le escribe el 11 de agosto de 1844, y expuesta en el primer apartado de este capítulo, toma conciencia de parte de la realidad social europea que se desarrollaba por entonces, y escribe: “No hay felicidad sin virtud, tenéis razón, vosotros, moralistas, asiento del corazón... Pero notad también esto: no hay virtud sin felicidad, y con ello cae la moral en el terreno de la economía privada y nacional. Donde no se dan las condiciones para la felicidad, ahí faltan también las condiciones de la virtud. La virtud necesita tanto como el cuerpo de alimento, vestido, luz, aire, espacio. Donde los hombres están tan apretados unos sobre otros, como por ejemplo en las fábricas inglesas y en las viviendas de los trabajadores, si es que se puede llamar viviendas a las pocilgas, donde ni siquiera el oxígeno del aire es proporcionado en cantidad suficiente... ahí se ha quitado también todo espacio a la moral, ahí es la virtud a lo más un monopolio de los señores poseedores de la fábrica, los capitalistas. Donde falta lo necesario para la vida, ahí falta también la necesidad moral”.

simple limpieza *animal* dejan de ser una necesidad para el hombre. La *suciedad*, el empantanamiento y la putrefacción del hombre, el estercolero (tomando esta palabra al pie de la letra) de la civilización, se convierte para él en *elemento de vida*. El abandono totalmente *antinatural*, la naturaleza pútrida y fétida, se convierten en *elemento de vida* del hombre. Ninguno de sus sentidos existe ya, y no sólo no existe en su modo humano, pero ni siquiera bajo un modo inhumano, incluso animal. Los más toscos *modos* (e *instrumentos*) del trabajo humano reaparecen, como el *lagar de pies* de los esclavos romanos, en el régimen de producción, vuelven a convertirse en modos de existencia de muchos obreros ingleses. El hombre no sólo no tiene ya necesidades humanas, sino que incluso dejan de existir para él las necesidades *animales*... [Y agregó: aquí se ha perdido “la sociabilidad”¹¹⁷].

El sentido de la producción en lo tocante a los ricos se manifiesta y *se revela* en el sentido que tiene para los pobres; hacia arriba, la manifestación es siempre sutil. Recatada, ambigua, apariencia;

¹¹⁷“La sociabilidad” es la condición del ser social, la *socialidad*, propiamente *la moral*. Para ahondar en esta categoría y su inserción en la estructura conceptual de los *Manuscritos*, consúltese el apartado que el doctor Sánchez Vázquez le dedica en su libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, ps. 211 y ss: “El hombre como ser social”.

hacia abajo, en cambio, es tosca, franca, abierta, esencia...¹¹⁸.

§123 Luego de este largo (pero necesario) texto, tenemos que concluir que la *esencia* de la moral capitalista es el *dinero*, su racionalidad su *ser cuantitativo*, y sus consecuencias *el pagar*, tanto como el carácter que asume el trabajo en sus estrechos límites, que de omnilateral se torna unilateral¹¹⁹ y esclavo de los intereses privados, como bien asevera este texto:

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

¹¹⁸Texto ético # 30; *Escritos de Juventud*, ps. 626, 627, 628 y 631.

¹¹⁹Max utiliza en los *Manuscritos del 44* la categoría de *unilateralidad* en las ps: 562, 565, 575, 600, 613 y 620 de los *Escritos de Juventud*. Aquí aparece continuamente como antítesis del *ser humano total*, el valor antropológico supremo en el pensamiento filosófico del joven Marx.

cuerpo inorgánico, la naturaleza¹²⁰.

Estos textos no son los únicos que nos permiten describir las consecuencias de la moral de la historia de la propiedad privada. Aún se pueden ejemplificar con la palabra de Marx estas consecuencias con otras afirmaciones de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, como esta que nos habla de la pauperización que recibimos los trabajadores y los “capitalistas medios”:

(...) Por tanto, una parte de la clase obrera cae en un estado de mendicidad o de hambre tan necesariamente como una parte de los capitalistas medios se ve arrastrada a las filas de la clase obrera.

Por consiguiente, incluso en el estado de la sociedad [capitalista] más favorable para los obreros, vemos que la consecuencia necesaria a que el obrero se haya abocado es el exceso de trabajo y la muerte prematura, la degradación al papel de máquina, de siervo del capital cual va acumulándose peligrosamente frente a él, nueva competencia, muerte por hambre o lanzamiento de una parte de los obreros a la mendicidad¹²¹.

Naturalmente, este es sólo un aspecto de las consecuencias de la producción capitalista; otro nos pre-

¹²⁰Texto ético # 11; *Escritos de Juventud*, p. 601. Consúltese en esta misma línea conceptual, las ps. 599-600 de esta publicación, y véase el raciocinio que al respecto hace el doctor Sánchez Vázquez en las ps. 208, 210 y 211 de su libro de 1982.

¹²¹Texto ético # 2, *Escritos de Juventud*, p. 562.

senta la ilusión del “enriquecimiento social” de la burguesía:

La elevación del salario provoca en el obrero el afán de enriquecerse, propio del capitalista, pero el sólo puede satisfacerlo sacrificando su espíritu y su cuerpo¹²². La elevación del salario presupone y trae consigo la acumulación del capital, lo que quiere decir que enfrenta cada vez más al obrero con el producto de su trabajo. Y también la división del trabajo acentúa más y más su unilateralidad y su dependencia, a la vez que provoca la competencia no solo entre los hombres, sino también entre las máquinas. Y como el obrero se ve degradado al papel de máquina, la máquina puede enfrentarse a él como competidora¹²³. Por último, como la acumulación

¹²²Esta frase y la que concluye este texto siguen guardando validez más de un siglo y medio después de haber sido acuñadas ¿No es rigurosamente cierto que el *arribismo* continúa siendo una práctica habitual en el mundo globalizado? ¿No es cierto, si no, que el consumismo es a su vez una de las causas de la “competencia entre las máquinas”, sustentada en diversas ideologías concretas en lo hoy llamado *shopping*, el *ir de compras a los grandes centros comerciales*? Actualmente —dado el triunfo educativo generalizado del capitalismo—, mucha gente sigue pensando que una *mejora social* es conseguir vivir al estilo de la burguesía (aun cuando sea en los cánones de la pequeña), y que las jóvenes deben conseguir como candidato a marido a hombres “bien situados”, connotándose con ello una ubicación básicamente económica, que dejan de lado —o minimiza— las circunstancias morales e intelectuales del pretendiente a esposo.

¹²³Esta es otra de las intuiciones geniales de Marx. En 1844 son

del capital acrecienta la cantidad de la industria y, con ello, la de los obreros, este mismo aumento cuantitativo de la industria trae consigo, mediante la acumulación, una mayor cantidad de medios mecánicos de producción, lo que conduce a la superproducción y acaba dejando sin trabajo a gran parte de los obreros o, por lo menos, reduciendo su salario al mínimo más exiguo. Tales son las consecuencias de la situación de la sociedad más favorable para el obrero, aquella en que la riqueza crece y progresa.

escasos los conocimientos poseídos sobre las relaciones de producción capitalistas y sólo le permiten concebir sus primeras críticas a ellas, pero aun así puede intuir especificaciones como la resaltada por esta nota: la competencia entre la máquina y el obrero. La percepción es genial pues también en este punto la historia se ha encargado de darle la razón a Marx. Ha medida que la producción capitalista fue integrándose nuevos recursos tecnológicos se impusieron y la primigenia revolución industrial —tan cercana a esa época de inicios del siglo XIX— fue paulatinamente superada. Surge la automatización a gran escala y con ella el desplazamiento de muchos contingentes obreros; dándose una nueva y sofisticada competencia entre la máquina y el trabajador, relación de producción negativa para el obrero que en vez de ver su fuerza de trabajo liberada como consecuencia de los logros técnicos de la automatización, aprecia una nueva fuerza que lo anula. En vez de un tiempo libre o incluso de ocio, ve erguirse un sistema social excluyente y en creciente proceso de robotización que genera las grandes aristas negativas del mundo globalizado de comienzos del siglo XXI. Al momento de publicar esta segunda edición, es viable destacar como la “inteligencia artificial generativa” es una amenaza para muchos lugares laborales y productivos.

Así, pues, cuando la sociedad decae, miseria progresiva del obrero, cuando progresa, miseria complicada, y cuando llega a su apogeo, miseria estacionaria.

Y como, según Smith, no es feliz una sociedad en que la mayoría sufre, y ya hemos visto que estos sufrimientos de la mayoría van aparejados a la sociedad en su estado más rico, y como además la economía política (y en general toda sociedad basada en el interés privado) conduce a este estado de máxima riqueza, tenemos que el fin que la economía política persigue es la desventura de la sociedad.

Mientras que la división del trabajo eleva la productividad del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece a los trabajadores, haciéndolos descender al nivel de las máquinas. Mientras que el trabajo provoca la acumulación de los capitales y, con ello, una prosperidad creciente de la sociedad coloca cada vez más al trabajador bajo la dependencia del capitalista, le impone una competencia cada vez mayor y lo empuja al vértigo de la superproducción, tras la que viene la depresión consiguiente.

Mientras que, según el economista, el interés del trabajador no se opone nunca al interés de la sociedad, la sociedad se enfrenta siempre, necesariamente, al interés del trabajador.

Cuando la sociedad decae, es cuando sufre más el obrero. La dureza específica de la presión que sobre él pesa se debe a su posición como obrero, pero la presión misma en general proviene de la situación de la sociedad.

Sin embargo, cuando la sociedad progresa, la ruina y el empobrecimiento del obrero son resultado de su trabajo y de la riqueza producida por él. La miseria nace, por tanto, de la *naturaleza* misma del trabajo actual.

El enriquecimiento máximo de la sociedad, ideal que solo puede alcanzarse aproximadamente, pero que es, por lo menos, el fin perseguido por la economía política y la sociedad burguesa, representa la *miseria estacionaria* para los obreros¹²⁴.

De suyo se comprende que la economía política considera al *proletario*, es decir,

¹²⁴Esta frase de Marx merece ser comentada desde su sola presentación, ya que explicita su idea sobre el progreso capitalista convocando su planteamiento acerca del destino humano, incógnita siempre presente en la historia social. En los tiempos modernos, han referido este tema “antes de Smith y Marx, Boisquillebert y los fisiócratas” (M. Rubel, *Œuvre économie*, II, p. 46, n. I), pero solo hasta la síntesis marxiana tenemos una respuesta: el ser humano, el movimiento social, real, verdaderamente progresa, cuando recupera sus fuerzas esenciales de producción enajenadas en la división social en clases, y recobra por tanto los beneficios de su producción, los cuales quedan a su servicio; esta recuperación implica la abolición de la historia de la propiedad privada y la consecuente dignificación del valor que en sí tiene el ser humano, que es trabajo, producción, praxis.

a quien careciendo de capital y de renta de la tierra, viva exclusivamente del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto, simplemente como *trabajador* [y no como un ser humano¹²⁵].

§124 Si ésta es la situación descrita e implica el interés de abolir esta enajenación ¿cómo, pues, superar este apesamiento del ser humano en la historia de la propiedad privada? Para esta respuesta se basta sin comentarios la palabra de Marx, que incluso se especifica en finos razonamientos como es el de la independencia de “un ser... dueño de sí mismo”, y la caracterización de la ciencia revolucionaria, y aquí, la definición de la economía política “como la más moral de las ciencias”. Veamos en primer lugar el texto 24 en nuestra clasificación, que expresa la “famosa definición del comunismo verdadero”, al decir de Sánchez Vázquez¹²⁶.

¹²⁵Textos éticos 3 y 4. *Escritos de Juventud*, ps. 562, 563 y 564.

¹²⁶Véase este aserto en *Filosofía y economía en el joven Marx*, ed. cit., p. 128, donde Sánchez Vázquez hace una exhaustiva presentación de este texto, al cual refiere también en las ps. 214 y 223. Recuérdese igualmente la nota de Rubel (*Œuvre économique*, II, p. 79, n. 3) al respecto: “He aquí la definición —en términos casi feuerbachianos— del comunismo de Marx, al momento que hace la elección que decidirá toda su carrera... Finalmente, el comunismo tal como Marx lo entiende, fundado con relación al saber científico, da normas de acción donde la finalidad ética, pone al movimiento obrero delante de normas de acción que, para materializarse, no exigen menos, que un empeño completo”. Recordando la carta de Marx a F. A. Sorge, del 19 de octubre de 1857, el aserto de Rubel deja de ser excesivo y hace presente que Marx plantea una ética de la conciencia, antítesis *práctica* de la enajenación social.

El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia humana para y por el hombre; por consiguiente, como total retorno 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. Este comunismo es, como naturalismo consumado = humanismo, y como humanismo consumado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre hombre y la naturaleza y con el hombre, 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 cómo esta solución.

Todo el movimiento de la historia es, por tanto como su acto de real procreación, el acto de nacimiento de su existencia empírica y es también para su conciencia pensante, el movimiento comprendido y consciente de su devenir....

Esta propiedad privada *material* [la inmanente al modo de producción moderno, capitalista] inmediatamente sensible, es la expresión material sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la revelación sensible del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización o realidad del hombre¹²⁷. Religión, familia, Estado, dere-

¹²⁷Consúltese el comentario que al respecto hace Sánchez

cho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de la producción y se rigen por la ley general de ésta¹²⁸. La superación positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida humana, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social... El comunismo comienza inmediatamente (*Owen*) con el ateísmo, pero el ateísmo dista mucho, por el momento de ser comunismo, ya que aquel ateísmo es más bien una abstracción¹²⁹.

Vázquez en la p. 126, de su libro sobre los *Manuscritos del 44*: “En diversas formas, el joven Marx insiste una y otra vez en este papel fundante de la propiedad privada, que es asimismo el de la producción, y no como una esfera entre otras — religión, Estado, familia, derecho, moral, ciencia, arte, etc. — sino como la esfera en cuyo seno se dan todas” ellas.

¹²⁸Al respecto M. Rubel en la cita 1 de la p. 80 de la Obra económica citada, dice: “Tenemos en esta frase la tesis central de la sociología «materialista», mas el contexto en que se sitúa es el de la perspectiva ética: la liberación del hombre de las instituciones alienantes, entre las cuales figuran, al lado de la religión, la familia”, etcétera.

¹²⁹Vuelvo a referir a Rubel, al que sigo de cerca en sus comentarios al texto francés de los *Manuscritos*; en esta misma página 80, arriba citada, por la nota 2, hace una aclaración importante: Marx se aleja tanto de Owen como de Feuerbach, al situar como fundamento de la enajenación a “la enajenación económica”, esto es, al robo directo de que somos víctimas los trabajadores sobre nuestro objeto producido.

Por tanto, este comunismo *positivo*, es *social*:

El carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es producida por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al modo de existencia, sociales, actividad social y goce social...¹³⁰.

Así como la *propiedad privada* no es más que la expresión sensible del hecho de que el hombre deviene *objetivamente* algo para sí y se convierte al mismo tiempo en un objeto más bien extraño e inhumano, de que su manifestación de vida es su alienación vital, su realización, su privación de realidad, una realidad *ajena*; así también, la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación sensible de la esencia y la vida humanas, del hombre objetivo, de las *obras* humanas para y por el hombre, no debe concebirse simplemente en el sentido del disfrute inmediato, y unilateral, no simplemente en el sentido del poseer o del *tener*. El hombre se apropia su esencia omnilateral de un modo omnilateral, es decir, como un hombre total¹³¹. Cada uno de sus comporta-

¹³⁰Es útil recordar en este contexto que dos páginas atrás, en la 616, Marx ha definido al “matrimonio” como “una *forma de la propiedad privada exclusiva*”, intuyendo un tema que no desarrolla y sólo anota: el asunto de la moral erótica. Esta línea investigativa es de primerísima importancia y debe ser desarrollada con todo el rigor que amerita.

¹³¹Como se destacó Marx contrapone al concepto de ser huma-

mientos humanos ante el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensar, el intuir, el percibir, el querer, el actuar, el amor, en una palabra [con] todos los órganos de la individualidad¹³².

(...)

La superación de la propiedad privada representa, por tanto, la plena emancipación¹³³ de todos los sentidos y cualidades del hombre; pero representa esta emancipación precisamente por cuanto que estos sentidos y cualidades se han convertido en *humanos*, tanto

no total el de unilateralidad, que se le enfrenta en todos los sentidos: éticos, estéticos, lógicos, antropológicos e históricos. Consúltese al efecto, esta aseveración de Marx en la p. 620 de los *Escritos de Juventud*: “La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos y, por tanto, cuando existe para nosotros como capital o cuando lo poseemos directamente [“exclusivamente” dijo cuando definía al “matrimonio”], cuando lo comemos, lo bebemos, lo vestimos, habitamos en él, etc., en una palabra, cuando lo usamos”.

¹³²Mario Rossi (T. II, p. 340) comenta este texto de la siguiente manera: “Nos hallamos ante una de las páginas más importantes de los *Manuscritos*. La relación con Feuerbach, fácilmente determinable, no ha de entenderse tanto en el sentido de dependencia, como en el de realización y pleno desarrollo de los temas que el humanismo feuerbachiano se había limitado a esbozar. En el fondo, al leer estas páginas de Marx, no podemos dejar de pensar que hemos llegado, y solo ahora, al ámbito de una verdadera filosofía del futuro”.

¹³³La categoría de emancipación, profusamente utilizada en *Sobre la cuestión judía* es nuevamente utilizada y en las ps. 604, 608, 621, 623 y 633.

subjetiva como objetivamente¹³⁴... La necesidad o el disfrute han perdido, por tanto, su carácter egoísta y la naturaleza ha perdido su mera utilidad, al convertirse ésta en utilidad humana.

Así mismo, mis sentidos y el disfrute de los otros hombres¹³⁵ se han convertido en mi propia apropiación. De ahí que, además de estos órganos inmediatos, se formen órganos *sociales*, en la forma de la sociedad; que, por ejemplo, la actividad inmediata con otros, etc., dentro de la sociedad se convierta en un órgano de mi *manifestación de vida* y en un modo de apropiación de la vida *humana*.

(...)

¹³⁴Consúltese sobre este punto el análisis de Adolfo Sánchez Vázquez en la p. 139 de *Filosofía y economía en el joven Marx*.

¹³⁵Antes en este capítulo señalé brevemente algunos de los rasgos que surgen en la palabra de Marx para tematizar en sus escritos del año de 1844 su pensamiento ético sobre la moral erótica; otras referencias a este tema pueden ser precisadas en los *Manuscritos del 44* en las ps. 583, 616, 619, 622, 630, 631, 642 y 644, siendo apuntes que sirven para bosquejar el pensamiento del joven Marx sobre el erotismo, y poseen un escaso desarrollo de este asunto. Destaco la paginación de este, para adelantar las referencias bibliográficas de un proyecto de investigación acerca de esta problemática, que habrá de desarrollar las tesis marxianas sobre el ser humano total, la estructura social de los sentidos y la enajenación, todo esto en búsqueda de profundizar la *teoría de la personalidad* desde una concepción marxianista.

Así, pues, mientras que, de una parte [en el proceso de desenajenación] para el hombre en sociedad la realidad objetiva se convierte en la realidad de las fuerzas humanas esenciales, en realidad humana, y por tanto, en la realidad de sus *propias* fuerzas esenciales, todos los objetos que corroboran y realizan su individualidad, sus objetos: es decir, que él mismo se hace objeto¹³⁶... Es necesaria, por tanto la objetivación de la esencia humana, así en el aspecto teórico como en el práctico, para que los *sentidos* del hombre se conviertan en sentidos *humanos* y para que pueda crearse el sentido humano adecuado a toda la riqueza de la esencia humana y natural”¹³⁷ (*Escritos de Juventud*: 618-9)

¹³⁶Consúltese para explicitar estos asertos, a Sánchez Vázquez *Filosofía y economía...* ps. 139 y 214, y a David McLellan en *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., p. 125: “Este «hombre» de Feuerbach y de Marx es, según ellos, la respuesta a todas las anteriores contradicciones de la filosofía, que, como buenos discípulos de Hegel, ellos se sienten obligados a resolver dentro de alguna forma de unidad”.

¹³⁷Texto ético # 24; *Escritos de Juventud*, ps. 617, 618, 619, 620, 621, 622 y 623.

§125 Los razonamientos de Marx acerca de la moral comunista no concluyen aquí; el texto 27 nos habla del racionalismo marxiano¹³⁸, o del ser humano comunista:

Se ve cómo en el mundo de la libertad, de la desenajenación en vez de la *riqueza* y la *miseria* [los polos dialécticos de la enajenación] de que habla la economía política aparece aquí el hombre rico y la rica necesidad humana. El hombre *rico* es, al mismo tiempo, el hombre necesitado de una totalidad de manifestaciones de vida humanas¹³⁹. El hombre

¹³⁸Esta caracterización de la filosofía ética marxiana como un *racionalismo* la tomo de Maximilien Rubel; en la nota 1 de la p. 88 de la *Œuvre économie*, afirma: “Marx no descarta la perspectiva de un socialismo donde exista a pesar de todo la miseria material. El altruismo es, en la ética «materialista», un postulado natural del devenir total del ser humano. *Homo homini Deus?* Sí, dice Spinoza, pero a condición de que viva bajo la conducta de la razón. Mucho mejor que para Spinoza la razón es para Marx, lo propio de una sociedad donde el ser humano no sea esclavo del ser humano; pero contrariamente a Spinoza, ve en la pasión de la insurgencia [révolté] social un postulado de la razón «histórica», sobrepasando la nostalgia individual de una catarsis individual, necesaria a la contemplación de un mundo a la deriva”. Rubel refiere a Spinoza en su *Ética*; véase la publicación de la Editorial Aguilar (Biblioteca de Iniciación filosófica # 52), Bs. As., (1957), 1969, ps. 315-317; donde dice Spinoza en la Proposición XXXV, de la IV parte: “Solamente en cuanto los hombres viven bajo el gobierno de la Razón, concuerdan siempre necesariamente en naturaleza”. El Escolio de la p. 317 dice: “Esto que acabamos de demostrar lo atestigua a diario la experiencia con tanta claridad que casi todos repiten: el hombre es un Dios para el hombre...”.

¹³⁹Para un desarrollo de estos conceptos, consúltese a Adolfo

en el que existe su propia realización, como necesidad interior, como *penuria*. No solo la *riqueza*, también la pobreza del hombre cobra igualmente —bajo la premisa del socialismo— una significación *humana* y, por tanto, social. Es el nexo pasivo que hace sentir al hombre, como necesidad, la más grande de las riquezas, el *otro* hombre. El imperio de la esencia objetiva que hay en mí, la explosión sensible de mi actividad esencial es la pasión¹⁴⁰, que aquí se convierte con ello en la actividad de mi ser¹⁴¹.

La continuación de este texto la hallamos en la p. 644, en el párrafo final del tercer manuscrito:

Tomando al *hombre* como *hombre* y su actitud ante el mundo, como una actitud humana, y veréis que sólo podéis cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Quien quiera gozar del arte, necesita, ser un hombre dotado de cultura artística; quien desee influir sobre otros hombres, necesita ejercer sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de las actitudes del hombre hacia el hombre y hacia la naturaleza tiene que ser una *determinada manifestación* de su vida *individual real*, una

Sánchez Vázquez, en *Filosofía y economía...* p. 217.

¹⁴⁰Esta no es la única mención al nivel sensible de la praxis que hace Marx en los *Manuscritos del 44*; pueden consultarse sus referencias a la sensibilidad en las ps: 590, 598, 624, 626, 632, 634, 639, 640, 654 y 660 de los *Escritos de Juventud*.

¹⁴¹Esta es la principal parte del texto ético # 27; igual, p. 624.

manifestación que corresponda al objeto de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque el amor del ser amado, quien por medio de su *manifestación de vida* como amante no sea, al mismo tiempo un ser amado sentirá que su amor es impotente, una fuente de desdicha.

Como apreciamos con una lectura atenta de estos textos las características que Marx le atribuye al *ser humano comunista*, son diametralmente opuestas al ser enajenado de la propiedad privada, descrito —parcialmente— en este texto:

El destino de la riqueza ociosa y disipada, consagrada solamente al disfrute —en la que quien la disfruta *se manifiesta*, de una parte, como un individuo puramente *caduco*, entregado frenéticamente a la disipación y considera, además, el trabajo servil de otros, *el sudor y la sangre* humanos, como botín de sus propios apetitos y, por tanto considera al hombre mismo y a su propia persona como a un ser [nulo] y destinado al sacrificio, de tal modo que el desprecio por los hombres pasa por soberbia, por la dilapidación de lo que cien vidas humanas son capaces de crear, presentándose en parte como la infame ilusión de que su despilfarro desenfrenado y su insondable consumo improductivo condicionan el *trabajo* y, por tanto, la *subsistencia* del otro—, desea riqueza que considera la

realización de las *fuerzas esenciales* humanas simplemente como la realización de su propia monstruosidad, de su capricho y de sus peregrinas y arbitrarias fantasías; esa riqueza que, por otra parte, sin embargo, considera la riqueza como un simple medio y no conoce más que la aniquilación de las cosas nobles, que es, por tanto, a un tiempo mismo, su esclavo y su señor, magnánimo y vil, caprichoso, tozudo, quimérico, sutil, culto e ingenioso”¹⁴².

§126 Y así, por la conciencia práctica, por la *praxis reflexiva*, clara y desagregada que estos estudios y consideraciones le dieron a Marx no puede menos que reconsiderar la ética que había aprendido de Hegel y escribir:

Así, por ejemplo, tenemos que, en la *Filosofía del derecho* de Hegel, el *derecho privado* superado equivale a la moral, la moral superada equivale a la familia, la familia superada equivale a la *sociedad civil*, la sociedad civil superada equivale al Estado y el Estado superado equivale a la *historia universal*. En la *realidad*, siguen en pie el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., sólo que convertidos en *momentos*, en existencias y modalidades del hombre, que no valen aisladamente, que se relevan y en-

¹⁴²Texto ético 32, *Escritos de Juventud*, ps. 633-634.

gendran mutuamente, etc. En *momentos del movimiento*¹⁴³.

El replanteamiento de la ética hegeliana no será el único producto que brinda la nueva praxis de Marx; también logrará un gran aserto para la ética comunista al plantear la *autonomía* de la *persona libre*, ahora que concluye de replantear a sus antecesores filosóficos, concluyendo con ello el desarrollo de la filosofía clásica alemana:

Un *ser* sólo se considera independiente cuando es dueño de sí mismo, y sólo es dueño de sí mismo cuando debe a sí mismo su *existencia*. El hombre que vive por obra y gracia de otro se considera qué depende de éste. Y vive por obra y gracia de otro quien no sólo debe a éste el sustento de su vida, sino que tiene en él, además, a quien ha *creado su vida*, a su fuente de vida, y su vida tiene necesariamente ese fundamento fuera de sí cuando no es su propia creación. La creación constituye, por tanto, una idea muy difícil de desarraigar de la conciencia del pueblo. En efecto, éste no alcanza a concebir que la naturaleza y el hombre puedan ser por sí mismos, porque eso se halla en contradicción con todas las cosas *tangibles* de la vida práctica¹⁴⁴.

¹⁴³ Texto ético 35; igual, p. 625.

¹⁴⁴ Texto ético 28; igual, p. 625 y véase acerca de una caracterización en torno a la diferencia entre el conocimiento cotidiano y el científico (referida por Marx con la idea de la “contradicción con todas las cosas *tangibles* de la vida práctica”), y particularmente el concepto de ciencia en Marx, los capítulos 6

En esta última frase de Marx encontramos la clave para exponer los textos finales de esta presentación, referidos a la relación entre la ciencia y la ética; en efecto, la contraposición que señala Marx entre el conocimiento cotidiano (“la conciencia del pueblo”), y la concepción que permite comprender a “la naturaleza” y “al hombre... por sí mismos”, es el núcleo racional de donde derivará una comprensión científica de “todas las cosas tangibles de la vida práctica”, pues ella será una “ciencia real y efectivamente pletórica de contenido”:

Se ve como la historia de la *industria* [de la producción] y la existencia *objetiva* de la *industria* ya formada es el *libro abierto* de las *fuerzas esenciales del hombre*¹⁴⁵, la psicología humana presenta ante nuestros sentidos (lo) que hasta ahora no se concebía en relación con la *esencia* del hombre, sino siempre en un plano externo de utilidad¹⁴⁶, porque —moviéndose en el ámbito de la enajenación— sólo se sabía enfocar la existencia general del

y 7 de mi libro *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Colección Construcción Humana), México, 2002.

¹⁴⁵Para consultar las referencias explicativas de estos textos, y su articulación en la estructura teórica general de los *Manuscritos*, examínese el libro de Adolfo Sánchez Vázquez *Filosofía y economía en el joven Marx*, ps. 142 y 220; especialmente el apartado de la p. 142: “La industria y las fuerzas esenciales del hombre”.

¹⁴⁶M. Rubel expone este texto en su libro que refiere las *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*; véase el Tomo I ps. 103-104, el apartado “Historia, ciencia e industria”.

hombre, en su esencia abstracta general... en cuanto realidad de las fuerzas esenciales humanas y como actos humanos genéricos... Una psicología para la que esto sea un libro cerrado y que por tanto, no sepa penetrar en lo que es precisamente la parte sensible más actual, más accesible de la historia, no puede llegar a ser una ciencia real y efectivamente pletórica de contenido... La sensoriedad (véase Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. Solo partiendo de ella, bajo la doble forma de la conciencia *sensorial* y la necesidad *sensorial* —es decir, solamente si la ciencia parte de la naturaleza—, será una ciencia *real*¹⁴⁷. Para que “el hombre” se convierta en objeto de la conciencia *sensible* y la necesidad del “hombre en cuanto hombre” se convierta en necesidad, hay que pasar por toda la historia, como historia de desarrollo y preparación. La historia es de por sí una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre. La ciencia natural se convierte más tarde en la ciencia del hombre y, a su vez, la ciencia del hombre englobará a la ciencia natural y sólo habrá, así, *una ciencia*”¹⁴⁸.

¹⁴⁷Refiero de nuevo a Rubel, ahora en la *Œuvre économie*, II, p. 87, n. 1, donde destaca que Marx en este texto, logra “un nuevo enriquecimiento —histórico y sociológico— de la antropología de Feuerbach...”.

¹⁴⁸Texto ético 25; *Escritos de Juventud*, p. 629.

§127 Desde esta conceptualización filosófica se tiene que afirmar que la economía política está lejos de ser una “ciencia real”, y que solo alcanza a ser “una ciencia moral” la “más moral de las ciencias”:

Se trata [la economía política], por tanto — pese a su apariencia mundana y voluptuosa— de una ciencia realmente moral, de la más moral de las ciencias. Su dogma fundamental es la autorrenunciación, la renuncia a la vida y a todas las necesidades del hombre...¹⁴⁹.

Las frases que continúan luego de la última aseveración de Marx, argumentan sobre la tesis ahí contenida, y plantea una nueva crítica de la moral burguesa, reproche que alterna otra reiteración del método expositivo que ha desenvuelto, esto es, la formulación de su análisis y su impugnación en nombre de una filosofía única que se funda en el ser humano *total* y “en todas las cosas tangibles de la vida práctica”, esto es, en el monismo marxiano o filosofía de la praxis, teoría del mundo que plantea la unión entre el pensamiento y la acción, pasando por la sensibilidad “que es la base de toda ciencia”.

Como apreciamos, Marx tiene en 1844 formuladas las tesis básicas de su filosofía, y de ellas derivará una concepción teórica por y para el ser humano buscando “una ciencia real y efectivamente pletórica de contenido”, que sea efectiva para la sensibilidad cotidiana; con este texto final, no queda más que exponer la tabla de valores que Marx explicita en los *Manuscritos económico filosóficos de*

¹⁴⁹Texto ético 31; igual.

1844, y las conclusiones alcanzadas, ofreciendo con ello los elementos básicos para contribuir a la crítica que dé la razón ética se encuentra implícita en la obra de Marx.

Los valores explícitos de Marx en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*¹⁵⁰

#	Nombre*	Localización
1	Mezquindad	558
2	Envidia	558, 616
3	Cobardía	558
4	Competencia	559, 561, 562, 569, 573, 576, 577, 583, 588, 589, 590, 592, 593, 594, 595, 604, 608, 616 y 629
5	Vida	557, 560, 561, 562, 570, 581, 596, 597, 599, 600, 601, 602, 603, 605, 606, 608, 616, 618, 619, 620, 623, 624, 626, 628, 629, 631, 632, 634, 636, 640, 641, 644, 653, 654, 651 y 660.
6	Libertad	561, 595, 598, 599, 601, 615, 625, 633.
7	Avaricia	561, 595, 609, 610, 616, 628, 629.

¹⁵⁰Las páginas se refieren a la edición citada de los *Escritos de Juventud*.

8	Interés**	563, 564, 575, 585, 587, 588, 589, 606, 630, 640.
9	Infamia	590, 627, 634, 642.
10	Cinismo	591, 592, 613.
11	Egoísmo	592, 610, 621, 626, 639, 640, 651.
12	Dignidad	597, 604, 609.
13	Felicidad	598, 603.
14	Desgracia	598, 603.
15	E m a n c i - pación	604, 608, 621, 623, 633.
16	Soberbia	609, 634.
17	Ocio	609, 633.
18	Crueldad	609
19	Impotencia	597, 599, 643, 645.
20	Ahorro	598, 588, 607, 628, 629, 630, 635.
21	Codicia	608
22	Corrupción	609
23	Voluntad	623, 644
24	Compasión	630
25	Confianza	630, 644

26	Disipación (moral)	633
27	Vileza	617, 634, 642.
28	Innobleza	642
29	Nobleza	634

* El orden de exposición de estos valores está determinado por la secuencia de aparición en los *Manuscritos del 44*.

** Esta es la localización del término de “interés” cuando tiene una connotación ética. Por su cercanía con su significado económico en esta nota ofrecemos la paginación del concepto de “interés” en su acepción financiera: ps: 576, 577, 608, 634 y 635.

CAPÍTULO 4: LOS TEXTOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844.

MARX EN PARÍS

§ 103 La praxis de Marx en París en el período comprendido entre el 11 de octubre de 1843 y el 12 de enero de 1845 será decisiva en la formación de su pensamiento revolucionario y debe distinguirse en subperíodos para comprenderla desagregada y cabalmente ya que mes con mes abandona momentos de su vida en un proceso dialéctico de gran dinamismo, que le permite a Michel Löwy distinguir “tres etapas de adhesión de Marx al comunismo”¹.

En efecto, Jenny von Wesphalen y Carlos Marx llegan a París el 11 de octubre de 1843, instalándose en la orilla izquierda del Sena, en la calle Vaneau número 38, edificio donde también habitaba Germain Maurer, dirigente de la *Liga de los justos*.

Por el proyecto que lo llevaba a la capital francesa Marx carecía de tiempo real para integrar-

¹Véase al respecto la *Teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., ps. 55 y 78, donde se especifica que “la primera fase es la adhesión al «comunismo filosófico» del estilo de Moses Hess”, y que se concreta en *Sobre la cuestión judía*. “La segunda fase” es “el descubrimiento filosófico” del “proletariado como clase emancipadora”, y se manifiesta en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. “La tercera fase” comienza en agosto, en el artículo en *Vorwärts!* (p. 81).

se inmediatamente a la praxis socialista parisina y en consecuencia, debe dedicarse a la edición de los *Anales franco-alemanes*, labor que lo ocupa hasta febrero de 1844. Por la dinámica de estos trabajos podemos concluir que una vez terminada la edición, redacción y publicación de la revista se ve liberado de este proyecto y en *disponibilidad*² de dedicarse a otras labores que por los estudios realizados sobre este momento de su vida³, sabemos que consistieron en sus primeras investigaciones económico políticas y en el desarrollo de su relación con los socialistas habitantes de París, acontecimiento que el mismo Marx reseña en 1860 en su polémica con Carlos Vogt: “Durante mi primera estada en París, yo mantenía relaciones personales con los dirigentes de la Liga [de los justos], como también con los de la mayoría de las asociaciones obreras francesas, sin entrar, no obstante, a formar parte de las mismas”⁴.

²Tomo de Michel Löwy este término tal y como lo usa en la *Teoría de la revolución en el joven Marx*, p. 20: capacidad práctica de actuar en una situación dada.

³Puede consultarse como bibliografía de apoyo para comprender la estancia de Marx en París, a los autores siguientes: Cornu II, 375, 376 y 377; III, 9 a la 19 (“Marx y el París revolucionario”) y 125; 2. Rubel, *Ensayo...*, 75, 77, 78 y 95; 3. H. Lefebvre, *La pensée de Karl Marx*, ed. cit., ps. 96 y 100-101; 4. D. McLellan, *Biografía*, 116 y 117; 5. E. Mandel, *ob. cit.*, p. 8; 6. Bermudo, 114, 115, 154, 155 y 158; 7. A. Sánchez Vázquez, 7. 1. “Economía y humanismo” (en los Cuadernos de París, ed. cit.), p. 25; 7.2. *Economía y filosofía en el joven Marx*, p. 23; 8. J. Bruhat, *ob. cit.* ps. 58, 59, 60 y 73; 9. M. Löwy, *ob. cit.* ps. 77, 79, 91 y de la 98 a la 133 (“Marx y el movimiento obrero”), también ps: 150-151.

⁴Véase *El señor Vogt*, ed. cit. ps. 101-102.

En efecto, los primeros meses de la estancia de Marx en la Ciudad Luz lo ven ocupado en la redacción de la segunda parte de *Sobre la cuestión judía*, en la escritura de su “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, y en la edición de los *Anales franco-alemanes* que operaban con una oficina en el local de la imprenta Worms & Cía., en el Boulevard Pigalle, número 46⁵.

Estos meses, seguramente lo pusieron en contacto con algunos miembros de la comunidad revolucionaria parisina vía los contactos cotidianos de Germain Maurer pero no lo involucraron en esta práctica, por las razones laborales que reseñamos que una vez concluidas lo dispusieron a ella. Así Marx comienza a involucrarse en la praxis revolucionaria parisina a finales de marzo de 1844 cuando el 24 “tomó parte en un banquete democrático al que asistieron por la parte francesa, Pierre Leroux, Louis Blanc, Felix Pyat y Schoelcher”⁶.

Michel Löwy, que ha investigado minuciosamente estos nexos de Marx, concluye que “los contactos estrechos de Marx con los comunistas franceses y alemanes no comienzan sino en abril de 1844”⁷, dándonos la clave para reafirmar la tesis que expresa la actividad de Marx en los primeros meses de su estancia en París y permitiéndonos compren-

⁵Consúltese al respecto a J. Bruhat, *ob. cit.*, p. 63 y examínese sobre el particular el curioso documento que ofrece Hans Magnus Enzensberger (*Conversaciones con Marx y Engels*, T. I. p. 32): “30 de abril de 1844: informe secreto de la policía alemana desde París”.

⁶J. Bruhat, *ob.cit.* p. 73.

⁷M. Löwy, *ob. cit.*, p. 79, n. 100.

der que a partir de marzo de 1844 empieza el segundo subperíodo de su estancia en París concluido en agosto de 1844 cuando sus estudios económico-políticos y la insurrección de los tejedores de Silesia, le permiten concebir de otra manera la praxis proletaria para abandonar el “comunismo filosófico” en el cual creía y adoptar el “comunismo proletario”, como lo definen Löwy y Mandel⁸. El tercer subperíodo de esta época comienza en agosto de 1844 y termina en enero de 1845, cuando el 12 de este mes Marx tiene que abandonar el territorio francés dada una orden de expulsión del gobierno de Guizot conseguida por la intervención de Alejandro Von Humboldt⁹.

§104 De las comunicaciones escritas por Marx en este período parisino¹⁰, sólo consideraré en este apartado la carta a Feuerbach del 11 de agosto;

⁸M. Löwy, *ob. cit.*, ps. 128 y ss., especialmente la p. 133; y E. Mandel, *ob. cit.* p. 10.

⁹De los variados testimonios acerca de esta actividad del sabio alemán tomaré solo la palabra de Eleonora Marx y Federico Engels. Consúltese al respecto la selección de artículos que sobre Marx recopila Riazanof (*Karl Marx, como hombre, pensador y revolucionario*) y que publica en español la Editorial Crítica del grupo editorial Grijalbo, en Barcelona, 1976. Eleonora Marx, *Karl Marx*, p. 35 y Federico Engels, *Karl Marx*, p. 12.

¹⁰Por orden cronológico: 1. La segunda parte de *Sobre la cuestión judía*; 2. La “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”; 3. Los *Cuadernos de París*. 4. La carta al comité de redacción de la “Allgemeine Zeitung” de Augsburgo, sobre los *Anales franco-alemanes (Correspondence*, c. 82, p. 315) 5. Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. 6. La carta a Feuerbach del 11 de agosto. 7. El artículo “Glosas críticas al artículo el «Rey de Prusia y la reforma social por un prusiano»”. 8. El artículo “Ejemplos del más reciente ejercicio de estilo del gabinete de Federico Guillermo IV” (*Vörwärts!* 17 de agosto). 9. *La sagrada familia*.

en ella expresa Marx de manera nítida, la impresión que le causaban los obreros revolucionarios, a los cuales compara con los “hombres religiosos”¹¹ del “siglo V”:

Tendría usted —le dice a Feuerbach— que asistir a una de las reuniones de los obreros franceses para poder apreciar la virginal lozanía, la nobleza de que dan pruebas estos hombres agotados por el trabajo. También los proletarios ingleses hacen progresos gigantescos, aunque les falta el carácter cultural de los franceses. Y no debe tampoco dejar de señalarse los méritos teóricos de los artesanos alemanes que trabajan en Suiza, en Londres y en París... en todo caso, la historia va alumbrando ya entre estos «bárbaros» de nuestra sociedad civilizada el elemento práctico para la emancipación del hombre¹².

Apreciamos, sin duda, que Marx ha encontrado en agosto de 1844 “el elemento práctico” para la “emancipación del hombre”, condición que intuía desde su “comunismo filosófico” de enero de 1844 cuando al redactar la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, planteaba al *proletariado* como “la clase especial” que en el cumplimiento de sus “necesidades radicales” no “puede emanciparse a sí misma, sin emancipar” a “todas las esferas de la sociedad”, como se transcribió.

¹¹Las comillas recuerdan esta expresión de Marx, en *Sobre la cuestión judía*.

¹²*Escritos de Juventud*, ps. 679-680. Nota: la siguiente referencia a la carta, se identificará por un paréntesis al lado del texto.

En el tránsito de estos meses de su vida Marx descubre la presencia revolucionaria del proletariado europeo y comprende, finalmente, la posibilidad histórica de su emancipación de las ataduras que produce la historia de la propiedad privada y funda su pensamiento revolucionario con una síntesis que conjuga a la filosofía clásica alemana, el socialismo francés y la economía política inglesa corrientes intelectuales reunidas en una conjunción vital expresada intelectualmente en los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

§105 Marx, involucrado desde niño en los valores burgueses de la libertad y la universalidad del ser humano mistifica su pensamiento con la especulación hegeliana hasta que la práctica realizada en 1842 lo lleva a cuestionar a aquella filosofía partiendo de la ayuda de Feuerbach que con sus tesis humanistas y antropológicas lo sitúa en el inicio del camino que concluirá con la inversión de Hegel en términos lógicos (gracias al método feuerbachiano), tanto como ontológicos (por la caracterización del ser humano como social) y éticos: el interés válido será el social y no el particular, egoísta y contradictorio de la “sociedad civil”.

Era pues este el tránsito intelectual que se desarrollaba en la personalidad de Marx, proceso que resentía la carencia del fundamento mismo de la ontología social que intuía y del agente que realizará el valor libertario que le atribuía al ser social.

En los primeros meses de su estancia en París a través del aporte intelectual de Federico Engels y su contacto con los obreros y artesanos residentes

en París, Marx logra satisfacer simultáneamente las dos carencias intelectuales señaladas, descubriendo que la producción económica es en última instancia la determinante del ser social y que *el proletariado*, es decir, los trabajadores con conciencia de clase *deben ser* el agente social que encarna la lucha por la emancipación humana.

Abandona así el pensamiento conceptualista hegeliano —alemán—, y acepta los nuevos valores que conoce pensándolos de manera integral y desde sus fundamentos vitales, como se desprende de su carta a Feuerbach del 11 de agosto de 1844:

El contraste entre el carácter francés y el nuestro, el de los alemanes, no se me ha revelado nunca con tanta fuerza y tanta nitidez como en una obra de Fourier que comienza con estas palabras:

«El hombre está todo en él, entero en sus pasiones»; «habéis encontrado nunca un hombre que piense simplemente por pensar, que recuerde simplemente por recordar, que imagine simplemente por imaginar, que quiera simplemente por querer; os ha sucedido nunca eso a vosotros mismos? ¡Indudablemente que no;

(...) ¿No parece como sí todas estas afirmaciones del autor francés se propusiera enfrentar su pasión al *actus purus* del pensamiento alemán? (p. 680).

En efecto, como señala Mario dal Pra¹³, Hegel había tomado de los economistas ingleses el “método sintético”, y había magnificado el acto del pensamiento viciando con ello su filosofía; esta falla fundamental del hegelianismo es captada por el cerebro globalizador y analítico de Marx desde la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel* y comprobada fehacientemente en su estancia en París cuando la presencia física de la numerosa clase trabajadora ahí residente y el aporte de Engels con su “Esbozo de crítica de la economía política”¹⁴ le

¹³Mario dal Pra, *La dialéctica en Marx*, ed. cit., ps. 372 y ss., especialmente la 375: “... De aquí nace el evidente parentesco de Hegel con los economistas seguidores del método sintético, salvo la única diferencia de que Hegel dio más relieve al procedimiento mediante el cual el pensamiento se adueña de la realidad, hasta el punto de atribuirle directamente la capacidad de producir lo real, con lo que rompe el paralelismo de estructura real y procedimiento del pensamiento que conservaban los economistas... La relación entre Hegel y los economistas que siguen el método sintético se considera bajo dos aspectos distintos; el primero pone de manifiesto que la «reproducción de lo concreto en el camino del pensamiento» es el procedimiento correcto, mientras que en Hegel “se convierte en «producción de lo concreto» va través del movimiento de las categorías. Hegel es el representante de la «conciencia filosófica» (...) Por tanto, el movimiento de las categorías se le presenta como el acto efectivo de la producción, cuyo resultado es el mundo... Hegel y los economistas” enfocan “de forma distinta el mismo procedimiento sintético del pensamiento; aunque en ambos casos tengamos lo pensado concreto construido sintéticamente por el pensamiento, no significa que la sin tesis del pensamiento se desarrolle en ambos casos de modo idéntico”.

¹⁴Puede consultarse este artículo de Engels en la edición española de los *Anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca, ps. 117-147; y como bibliografía de apoyo sobre su influencia en Marx,

muestre palpablemente el camino para invertir totalmente a Hegel, mediante la reformulación de sus tesis situándolas en lo concreto.

Valoramos con esto que la estancia de Marx en París será decisiva en la formación de su pensamiento a través de la crítica al monismo idealista de Hegel y su descubrimiento de la economía burguesa que con su estudio le muestra la unidad concreta de la realidad¹⁵, con sus consecuencias, leyes, fundamentos y movilidad.

Estos descubrimientos del joven Marx se realizan prácticamente de manera simultánea y se articulan en su personalidad por medio de un proceso intelectual completo. Esta integración ha dado como resultado las distintas investigaciones abocadas a sus diversos componentes. Así Mario Rossi ha estudiado la génesis del materialismo histórico; Ma-

a los autores siguientes: 1. Cornu III, ps. 133, 135 (n.11) y 136; 2. Rubel, *Ensayo....* ps. 93, 94, 95, 96 y 97; 3. D. McLellan, 3.1. *Marx y los jóvenes Hegelianos*, p. 52; 3.2. *Biografía*, ps. 126 y 127; 4. Mario Rossi, II, 26; 5. E. Mandel, *ob. cit.*, ps. 3, 13, 14, 15, 16, 17 y 23, n. 4; 6. Bermudo, ps. 206-207; 7. A. Sánchez Vázquez, 7.1. En “Economía y humanismo”, *ed. cit.* p. 25; 7. 2. En *Economía y filosofía en el joven Marx*, ps. 22, 23 a la 28 (“El «Esbozo...» de Engels y su influencia en Marx”) y 93, 111, 172, 181, 184; 8. E. Kamenka, *ob. cit.*, ps.121, 122. Marx ha mencionado este trabajo de Engels en los *Cuadernos de París* (ps. 103-104), en los *Manuscritos económico-filosóficos* (ps. 558 y 612) y en el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde lo ha calificado de “genial” (*ed. cit.*, p. 6).

¹⁵Tomo de Michel Löwy, *ob. cit.*, p. 16, esta idea del “monismo” riguroso de Marx, para plantearla como lo hago, destacando que la unidad de la praxis es en sí un monismo, y este se alcanza cuando logramos la coherencia entre sus niveles, y por tanto una homologación comprensiva de la realidad.

rio dal Pra, la de la dialéctica; M. Rubel, la biografía intelectual; José Manuel Bermudo, el concepto de praxis; así como Michel Löwy la teoría de la revolución; Mandel la del pensamiento económico, como también Sánchez Vázquez su humanismo y su concepción económico-filosófico¹⁶.

Por esta revisión intelectual minuciosa y desagregada fue fácil, con la tesis argumentada, realizar la exposición de la formación del pensamiento ético del joven Marx hasta este año de 1844. Conformación intelectual normativa del comportamiento moral comprobada fehacientemente con el estudio de los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* obras del período parisino con un contenido ético innegable fundado en el humanismo del joven Marx y previo a la crítica de la razón económica. Ésta paulatinamente irá ocupando la atención de Marx mientras que la crítica de la razón ética quedará en el substrato de su conciencia, en su inconsciente filosófico, así como la estética y la ontología, en fin, su pensamiento integrado, que actuará con un monismo riguroso y éticamente consecuente frente a su realidad social.

Sobreentendiendo estos supuestos fundamentales explícitos con el estudio de la bibliografía investigada, realicemos ahora la exposición del pensamiento ético del joven Marx en *Los Cuadernos de*

¹⁶Menciono aquí las investigaciones más relevantes, dejando para una nota de pie de página las de Ludovico Silva (en *El concepto de alienación en el joven Marx*), Eugène Kamenka (*Los fundamentos éticos del marxismo*) y el libro colectivo sobre *La ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, que revisiten otro valor frente al objetivo de esta exposición.

París y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844.

LOS CUADERNOS DE PARÍS

§106 Desde que Marx por la contribución de Engels conoce el asunto de la economía burguesa se dedica a su estudio comenzando sus apuntes investigativos con una serie de nueve cuadernos que hoy identificamos en su bibliografía como los *Cuadernos de París*¹⁷, apuntes que nos presentan sus argumentos éticos intercalados necesariamente a sus reflexio-

¹⁷Estos cuadernos los conocemos en español gracias a la selección de textos que en 1974 publicara la editorial Era con el título de los *Cuadernos de París* en la traducción de Bolívar Echeverría y presentación de Adolfo Sánchez Vázquez. En los *Escritos de Juventud*, el doctor Wenceslao Roces difunde parte de estos cuadernos de notas y su traducción presenta como novedad la publicación de las “Memorias de Lasseur”, que Bolívar Echeverría deja sin traducir. Esta comunicación aparece en las ps. 544-552 de los *Escritos de Juventud*, y sin una consideración detenida en este trabajo por carecer de textos éticos explícitos. A fin de presentar los textos éticos de estas notas de lectura de Marx de manera integrada, he considerado en conjunto estas dos publicaciones, identificándolas pertinentemente cuando se requiere. Al efecto de consultar los tratadistas de Marx que han considerado en sus estudios a los *Cuadernos de París*, considerase la bibliografía siguiente: 1. Cornu, III, 133 (n. 8), 134, 194, 195 (n. 172), 234 y 235; 2. Rubel; 2. 1 *Ensayo...* ps. 84 (n. 61), 97, 98, 99, 100, 101 y 102; 2. 2. En *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, tomo I, ps: 102, 165, 166, 233, 234 y 235; tomo II, ps. 194, 195, 196; 3. McLellan, *Biografía*, ps. 126, 133, 134, 135, 136 y 137; 4. Bermudo, ps. 206, 207; 5. E. Mandel, ps. 22, 23, 37, 38, 39, 40 y 41; 6. A. Sánchez Vázquez, 6. 1. “Economía y humanismo”, en el estudio previo a los *Cuadernos de París*, y 6. 2. En *Filosofía y economía en el joven Marx*, p. 24; 7. E. Kamenka, *ob.cit.*, 120, 125 y 126.

nes económico-financieras como podemos apreciar desde su inicio en la nota que resume el artículo de Engels¹⁸.

En efecto, esta nota sobre el “Esbozo de crítica de la economía política” capta la idea que desarrolla Engels de la *competencia*, y con ello finca la idea que Marx desenvuelve en esta obra de dicha categoría razonamiento reiteradamente utilizado¹⁹ junto a la categoría de *vida*²⁰ el otro gran concepto antropológico y ético que organiza los comentarios morales de los *Cuadernos de París*.

Con estas dos categorías en el substrato de la argumentación, la competencia como la ley moral del capitalismo y la vida como la condición básica de la sociedad inicia su cuarto cuaderno examinando los “costos de producción” y la “utilización en la determinación del valor”, para afirmar posteriormente su inutilidad frente al valor de la vida, del “hombre”, del interés social “de la nación”:

Al negar la economía política toda importancia al ingreso bruto, es decir, a la cantidad de la producción y el consumo que no constituye el excedente, y negar, por tanto, toda

¹⁸*Cuadernos de París*, ps. 103 y 104.

¹⁹La categoría ética de la *competencia*, que expresa el comportamiento integral del ser burgués, es profusamente utilizada apareciendo en los *Cuadernos de París* en las ps: 103, 104, 108, 112, 115, 116, 124, 159, 160 y 163. En los *Escritos de Juventud*, en la p. 531.

²⁰Marx menciona el concepto de vida en los *Cuadernos de París* en las ps. 117, 121, 159, 160, 167 y 168. En la parte correspondiente a las notas parisinas de los *Escritos de Juventud* en las ps.: 525, 527 y 530.

importancia a la vida misma, la abstracción propia de la economía política alcanza el colmo de la infamia²¹”, resultando “así: 1. que la economía política no se preocupa en absoluto del interés nacional, del hombre, sino únicamente del ingreso neto, de la ganancia, de la renta, y que estos aparecen como con el fin último de la nación; 2. que la vida de un hombre no tiene en sí ningún valor, 3. que el valor de la clase obrera se reduce exclusivamente a los costos de producción necesarios y que los obreros sólo existen para el ingreso neto, es decir, para la ganancia de los capitalistas y la renta del terrateniente. Ellos son y deben ser máquinas de trabajo en las que sólo se gastan los medios que son indispensables para mantenerlas en funcionamiento. Poco importa si el número de estas máquinas de trabajo es mayor o menor, siempre que el producto neto permanezca constante...”²².

Si este es el objetivo de la vida [producir y consumir], la economía-política se aviene muy mal con él”; considerada toda la realidad social²³, “pues en ella el consumo y

²¹El concepto moral de *infamia* es también recurrente. Puede consultarse, para precisar su significado, en los *Cuadernos de París*, las ps.: 117 y 163. En los *Escritos de Juventud*, las ps: 525 y 526.

²²*Cuadernos de París*, ps. 117 y 118

²³Esta frase es un agregado efectuado para continuar más fácilmente la lectura ética rescatada de estos apuntes de París, y en nada modifica el sentido del texto, pues corresponde al argumento marxiano, que razona a partir de la categoría de totalidad, y contra la unidimensionalidad del argumento burgués.

la producción no son la determinación del obrero.

¿Qué consecuencia se deriva del hecho de que la distinción entre ingreso neto e ingreso bruto no sea una distinción desde el punto de vista de la nación?”, del interés social, del hombre? “la distinción entre capital y ganancia, entre tierra y renta, entre tu capital y el mío”, esencia de la competencia, “carece de importancia económico-nacional. ¿Por qué, entonces, tendría la clase obrera que abstenerse de abolir esta distinción y que es fatal para ella?”²⁴.

§107 ¿Por qué no plantear una ética de la desenajenación social que reintegre al ser humano con sus propias fuerzas de producción?

Y si el punto de vista económico-nacional”, social, humano, “no debe quedarse como abstracción, entonces, el capitalista, el terrateniente —así como el obrero— como miembro de su nación”, de su sociedad, “tiene que sacar la siguiente conclusión: no se trata de que yo gane tanto más”, defendiendo mi interés particular, egoísta, “sino de que esta ganancia nos beneficie a todos”, dándonos el interés social. “Dicho de otro modo; el capitalista tendría que abolir el punto de vista del interés particular, y si el no quisiera hacerlo por sí mismo, otros tendrían el derecho de hacerlo en su lugar.

²⁴*Cuadernos de París*, p. 121.

Pero esta ética social, que rescata el interés de la comunidad ¿es posible cuando la economía política entiende “por «país» el conjunto de los capitalistas?”²⁵.

Maximilien Rubel con su detallado conocimiento de la obra marxiana comenta este texto destacando que en la crítica que Marx hace a Ricardo en este cuaderno “expresa por primera vez, el punto de vista general de su crítica... distinta a la que hace a Say y a Sismondi: la inhumanidad de la economía-política no puede ser refutada por una crítica inmanente” ya que “los criterios éticos son exteriores a esta ciencia...”²⁶, y por tanto, no puede ser invalidada en sí misma, por cuanto sus valores son los del capital con sus leyes y no los de la vida, los de la colectividad, como se concluye del “cinismo del economista” el cual “hemos tenido ya ocasión de admirar varias veces”, pues se haya “exento de toda ilusión humana”, de todo interés social²⁷.

²⁵La anterior cita de Marx está en la p. 123 de los *Cuadernos de París* y la idea ahora resaltada se encuentra en M. Rubel, p. 14, nota 1, del Tomo II de la *Obra Económica* citada en la edición francesa.

²⁶M. Rubel, *Ensayo...* p. 39 y téngase en cuenta que esta obra del filósofo francés plantea por primera vez la idea de *alteridad* en los estudios sobre Marx. El libro en referencia fue publicado en español en el año de 1970 y en francés en 1957 (Librairie Marcel Rivière et Cie, Bibliothèque Philosophique). Este trabajo fue originalmente una Tesis de Doctorado presentada por Rubel en la Sorbona en el año de 1954 y la formulación aquí anotada la realicé en el año de 1983 al concluir mi Tesis de Maestría en Filosofía, sustentada el 20 de julio de 1984 en la Universidad Nacional Autónoma de México.

²⁷*Cuadernos de París*, p. 121.

Ante estos argumentos de Marx hay que recordar obligadamente, su artículo de la *Anekdotia philosophica* sobre la libertad de prensa y los debates de la dieta renana acerca de la publicación de sus actas, pues ahí cómo aquí, plantea una ética específica para una actividad profesional dada; en el artículo sobre la “Libertad de Prensa” planteó lo que M. Rubel ha llamado la *ética del escritor*²⁸, y aquí enuncia por primera vez lo que en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* concluirá como la ética del científico, en este caso del economista²⁹, al cual le hace una exigencia de *humanismo* ante la inhumanidad de su disciplina.

§108 Encontramos de igual manera en este cuarto cuaderno, la presencia de los fundamentos éticos del humanismo que Marx erige para criticar a Ricardo, aplicando ahora a sus consideraciones sobre James Mill, en su libro *Elementos de Economía Política*³⁰, y a críticas laterales a los socialistas utópicos que a su vez impugnan a los economistas burgueses:

²⁸M. Rubel, *Ensayo...* p. 39.

²⁹Véase al respecto en los *Manuscritos del 44*, en la edición de los *Escritos de Juventud*, las ps. 623, 624, 628, 629 y 630, que presentan los puntos de vista de Marx acerca de la relación entre la ética y la ciencia y que contextúan estos textos.

³⁰Con la finalidad de unificar las referencias bibliográficas de los textos marxianos de la manera más homogénea posible, las menciones a estas notas sobre James Mill, correspondientes a la última parte del cuarto cuaderno de los apuntes de París, se harán sobre la traducción del doctor Wenceslao Roces en los *Escritos de Juventud*. Esta comunicación se extiende en la edición del FCE de la p. 522 a la 552, y en la traducción de Bolívar Echeverría de la 124 a la 157.

Pero esta superación de la enajenación [la que proponen los Saint-simonianos], este retorno del hombre a sí mismo... es solamente una *apariencia*, una autoenajenación y una deshumanización tanto más infame y extrema, cuyo elemento no es ya la mercancía, el metal, el papel, sino la existencia moral, la existencia social, el interior mismo del pecho humano...³¹.

Contrasta notablemente este concepto de moral —claramente definida como “existencia social”—, con la idea kantiana que Marx tenía sobre la moral en el artículo “Acercas de la censura” de enero de 1842 donde la entendía como “un principio” del mundo que obedece a sus propias leyes; y una “esfera independiente y sagrada por sí misma”, principio que “descansa sobre la heteronomía del espíritu del hombre”³², que exige la “confianza”, como un ejercicio de la razón:

A nosotros se nos ordena [en la instrucción del rey prusiano acerca de la censura] confianza y se confiere a la desconfianza fuerza legal... en cambio, receláis de lo impersonal, de las *ideas* considerándolas llenas de inquinas personales y de vileza subjetiva. La Instrucción exige que se deposite una confianza ilimitada en el estamento de los funcionarios y parte de una ilimitada desconfianza hacia

³¹*Escritos de Juventud*, p. 525. Nota: siguiendo el criterio establecido, la paginación de estas referencias se ofrecerá dentro de un paréntesis, en el cuerpo del escrito.

³²*Escritos de Juventud*, p. 158.

cuantos no entran en él³³.

Este recordatorio al artículo “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”, no es fortuito e innecesario. Por el contrario, tanto la definición de moral que da en su crítica a los socialistas utópicos saintsimonianos como la continuación de este texto que habla de “confianza”, como en la referencia citada de enero de 1842, permite convocar el desplazamiento conceptual que Marx ha vivido en dos años (de enero de 1842 a principios de 1844), pero también, *la permanencia de la categoría moral de confianza*, que en enero de 1844³⁴ también se refiere “al interior mismo del pecho humano”, pero ahora explicitado como realidad de la relación humana: “... Bajo la apariencia de la confianza del hombre hacia el hombre” se esconde “en realidad la máxima desconfianza y la total alienación” (p. 525).

Si esta mención de Marx a la moral y a la categoría ética de “confianza”, surgiera sola y por tanto desligada de un razonamiento constante sería, en verdad, poco utilizable en esta presentación de su pensamiento ético en los *Cuadernos de París*, pero el razonamiento es invariable y la mención consistente, dado el contexto específico en que surge, y la continuación del razonamiento que ahora se inserta por necesidad en su objeto de estudio, el asunto “inhumano” de la economía política:

³³Igual, p. 161.

³⁴Y a lo largo de todo el año o al menos hasta agosto, cuando concluye la redacción de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

¿Qué es lo que constituye la esencia del *crédito*? Prescindimos aquí totalmente del contenido del crédito, que es, a su vez, el dinero. Prescindimos así mismo del contenido de esta confianza, consistente en que una persona *reconoce* a la otra al adelantarle valores y —en el menor de los casos, cuando no se cobra el crédito, es decir, cuando no es un usurero— abre a su semejante un margen de confianza, al no considerarlo un bribón, sino un hombre «honrado». Por hombre «honrado» entiende el que le otorga su confianza”, pues es “un hombre «solvente». El crédito puede concebirse en dos relaciones y bajo dos condiciones distintas. Estas dos relaciones son: en una, el rico abre crédito al pobre, reconociéndolo como persona laboriosa y honrada. Este tipo de crédito figura entre las manifestaciones románticas, sentimentales, de la economía política, entre sus extravíos, excesos o *excepciones*, pero no es la *regla*. Pero, aun supuesta esta excepción, concedida esta posibilidad romántica, tenemos que la vida del pobre, su talento y su actividad, constituyen para el rico una *garantía* de restitución del dinero prestado, lo que vale tanto como decir que todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad vital, su existencia misma representa para el rico el reembolso de su capital con los intereses usuales. La muerte del pobre constituye, por tanto, el peor de los casos para quien le abre

crédito. Representan la muerte de su capital con los correspondientes intereses. No cabe duda de que el hecho de *tasar* a un hombre en *dinero*, como se hace en las operaciones de crédito, constituye una infamia. Y huelga decir que quien abre crédito a otro, además de las garantías *morales*, tiene a su favor la garantía de la coacción *jurídica* y otras garantías más o menos *reales* para tener sujeto a su hombre. Si, por tanto, aquel a quien se abre crédito dispone de fortuna, el *crédito* es simplemente un *mediador* para facilitar el cambio; es decir, eleva *el dinero* mismo a una forma totalmente *ideal*. *El crédito* es un juicio económico sobre la *moralidad* de una persona. En el crédito se convierte en *mediador* del cambio en vez del metal o del papel, el *hombre* mismo, pero no como hombre, sino como la *existencia* [personificada] *de un capital* y sus intereses. Así, pues, aunque el medio de cambio retorne y se transfiera de su forma material al hombre, es a costa de colocar al hombre fuera de él mismo y de convertirlo en una forma material.³⁵

§109 Luego de Marx haber catalogado de «infame» al «progreso» capitalista, entra a considerar el «sistema del crédito»³⁶, para destacar “su naturaleza

³⁵*Escritos de Juventud*, ps. 525-526; M. Rubel, en las *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, ed. cit., presenta este mismo texto en la “tercera parte” del tomo I, “La función histórica del capitalismo”, p. 162.

³⁶Consúltese al efecto los *Escritos de Juventud*, ps. 526 y 527.

enajenada” con cuatro caracterizaciones, que culminan en “la banca”:

Finalmente, el sistema de crédito culmina en la *banca*. La creación de los banqueros, la hegemonía de la banca en el estado, la concentración de la riqueza en sus manos, bajo el poder de este *areópago* de la nación, es el digno remate del sistema monetario. En el sistema de crédito, en cuanto que hace que el *reconocimiento moral del hombre*, la *confianza hacia el estado*, etc., cobre la forma del *crédito*, se pone al descubierto el secreto que reside en la mentira del reconocimiento moral, la infamia inmoral de esta moralidad, lo mismo que la santurronería y el egoísmo se revelan en aquella actitud ante el estado y se muestran como lo que realmente son (p. 527).

Como apreciamos vuelve a surgir otra categoría ética de Marx —el egoísmo— contextualizada con otra caracterización de la moral burguesa, explicitada como “la infamia inmoral” de la “moralidad” capitalista, y causante de una “actitud”³⁷ que la muestra como “realmente” es: la “moralidad” del “cambio”³⁸.

³⁷Esta idea de *actitud* puede pasar desapercibida si no se la destaca convenientemente. Marx, en estas notas de lectura parisienses la utiliza reiteradamente y significa *disposición intelectual, interior, moral, espiritual* ante un acontecimiento o proceso. Consúltese al respecto, en los *Escritos de Juventud* las ps. 527, 528 y 535 y comparece su utilización análoga, en los *Manuscrito-económico filosóficos*, ps: 603, 605 y 633.

³⁸Del “intercambio” traduce Bolívar Echeverría (*Cuadernos de*

El *cambio*, tanto el de las actividades humanas dentro de la producción misma como el de los *productos humanos* entre sí es = la *actividad genérica* y al espíritu genérico, cuya existencia real, consciente y, verdadera es la actividad *social* y el disfrute *social*. En cuanto que la esencia *humana* [es] la *verdadera* comunidad de los hombres, los *crean*, producen, mediante la manifestación de su *esencia*, la *comunidad humana*, la esencia social, que no es una potencia general abstracta frente al individuo suelto, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Aquella *verdadera comunidad* no nace, pues, de la reflexión, sino que es el resultado de la necesidad y el egoísmo de los individuos, es decir, se produce directamente mediante la manifestación de su existencia misma (p. 527).

Marx al exponer, critica y propone. Pareciera ser que su idea es abandonar la crítica simple y la exposición descriptiva, para proponer una alternativa de solución. Al efecto dice:

No depende del hombre el que esta comunidad capitalista, con su moralidad egoísta, enajenada sea o no; pero (sic), mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de un modo humano, esta *comunidad* se manifiesta bajo la forma de la *enajenación*” (p. 527)

París, p. 136), de la misma manera que en Cornu III, 235, n. 229, que remite a *Mega* I, t. III, ps. 535-536.

Obviamente que la crítica de Marx no es solamente ética, sentido que la unilateralizaría como un moralismo, sino antropológica y filosófica:

El «sujeto» de esta enajenación «el hombre», es en sí mismo... un ser enajenado. Los hombres, no como abstracción, sino como individuos reales, vivientes y específicos *son* esta esencia *tal como* ellos son es, por tanto, él mismo. Tanto vale, pues, decir que el hombre se enajena así mismo como decir que la *sociedad* de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad* real, de su verdadera vida genérica... que su vida se revela como el sacrificio de su vida, que la realización de su esencia se convierte en la privación de realidad de su vida, que su producción vale como la producción de su nada, que su poder sobre el objeto se trueca en el poder del objeto sobre él, [en impotencia³⁹] “que él, señor de su creación, aparece como el siervo de esta creación” (ps. 527-528).

³⁹En el mismo sentido de una nota previa de este capítulo destaco el concepto de *impotencia*, que aparece en la palabra de Marx desde los *Cuadernos de París*. Marx con el descubrimiento de la economía política comprende el significado pleno de la producción humana y la califica éticamente como potente e impotente, es decir, como realizadora o enajenada, impotente o infecunda. Consúltense en los *Escritos de Juventud* la referencia a este término en las ps: 535 y 538, y comparece con la homogénea utilización que recibe en los *Manuscritos del 44*; véase las ps: 599, 643 y 645.

§110 También podemos apreciar esta misma circunstancia en la siguiente crítica ética, antropológica y filosófica:

Cuando se da por supuesto al hombre como *propietario privado*, es decir, como poseedor exclusivo cuya personalidad se afirma por medio de esta posesión exclusiva y se diferencia de otro hombre por su actitud ante ella —la propiedad privada es su existencia personal, su existencia *característica* y, por tanto, esencial— la *pérdida* o el abandono de la propiedad privada equivale a la enajenación del hombre, a la par que de la propiedad privada misma (p. 528). “El *trueque el comercio de trueque es*, por tanto, el acto social, el acto genérico, la comunidad. El intercambio social o la integración de los hombres, dentro de la propiedad privada y, por consiguiente, el acto genérico externo, enajenado. Precisamente por ello se manifiesta cano comercio de trueque. Es, por tanto, al mismo tiempo, lo contrario de la relación *social*, [la relación moral] (p. 529).

Por tanto, cuando mayor y más desarrollado aparezca el poder social dentro de la relación de la propiedad privada, tanto más egoísta, más asocial, más enajenado de su propia esencia se hace el hombre (p. 530).

Es decir, que con el “progreso” burgués, aumenta la enajenación. Por esto:

Así como el mutuo intercambio de los productos de la *actividad humana* se manifiesta como un *comercio de cambio*, como un tráfico, así también el mutuo complemento e intercambio de actividades cobra por su parte la manifestación de una *división del trabajo* que hace del hombre el ser más abstracto posible, una máquina giratoria, etc., convirtiéndolo en un aborto físico y espiritual (ps. 530-531).

De aquí que válidamente se pueda afirmar, según el modo de concebir de los burgueses, que:

El hombre —esta es la premisa fundamental de la propiedad privada— produce solamente para *tener*. El fin de la producción es la *tenencia*. Y la producción no tiene solamente este fin *útil*, sino que tiene un fin *egoísta*; el hombre produce solamente con el fin de *tener* para sí; el objeto de su producción es la objetivación de su necesidad *inmediata*, egoísta (p. 534).

Detengamos un momento en este párrafo, al cual le atribuyo mucha importancia ética, pues brinda otra caracterización del ser burgués: el inmediatismo.

Por tanto, el hombre para sí, [el hombre inmediatista, egoísta, impotente, infame, del capitalismo] —en el estado del salvajismo, de la barbarie— encuentra la medida de su producción en la *extensión* de su necesidad inmediata, cuyo contenido es inmediatamente el mismo objeto producido (p. 534).

Por consiguiente, en este estado, el hombre no produce más de lo que inmediatamente necesita. El *límite de su necesidad* es el límite *de su producción*. La demanda y la oferta son, pues, coincidentes. Su producción se mide por su necesidad. En este caso, no media cambio alguno o este se reduce a cambiar su trabajo por el producto de su trabajo, y este cambio es la forma latente, el germen del cambio real.

Tan pronto como se efectúa el cambio, se presenta la producción excedente sobre el límite inmediato de la posesión. Pero esta producción excedente no se eleva por sobre la necesidad egoísta. Es más bien, simplemente, un modo *mediador*, una necesidad que no puede satisfacerse inmediatamente con esta producción, sino que encuentra su objetivación en la producción de otro. La producción se ha convertido en *fuentes de adquisición*, en trabajo adquisitivo. Así, pues, mientras que en la primera relación la necesidad es la medida de la producción, en la segunda la producción, o mejor dicho la *posesión del producto*, es la medida que indica en qué extensión pueden satisfacerse las necesidades.

Yo he producido para mí y no para ti, lo mismo que tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene de por sí tan poco que ver contigo como el resultado de tu producción directamente conmigo. Es decir, que nuestra producción no es

una producción del hombre para el hombre en cuanto tal; en otros términos, no es una producción *social*. Por tanto, en cuanto hombre, ninguno de nosotros guarda la menor relación de disfrute con el producto del otro. En tanto que hombres, no existimos para nuestras producciones mutuas. Por tanto, nuestro cambio no puede ser el movimiento mediador en que se confirma que mi producto es [para] ti, por ser una *objetivación* de tu propia esencia, de tu necesidad. Pues el nexo que une entre sí a nuestras producciones no es la *esencia humana*. El cambio sólo puede poner en *movimiento*, sólo puede confirmar el *carácter* que cada uno de nosotros guarda para con su propio producto y, por tanto, para con la producción del otro. Cada uno de nosotros sólo ve en su producto su *propio* egoísmo objetivado y, por ende en el producto del otro *egoísmo* objetivo ajeno a él e independiente de él. (ps. 535-536)

§111 Pero afortunadamente, la ética de la desenajación social, puede liberarnos de esta inmediatez, pues «las necesidades reales», son la condición de la «esencia humana», y por tanto, una esperanza para la emancipación:

Cierto que tú, en tanto que hombre, mantienes una actitud humana hacia mi producto: tienes necesidad de él. Por tanto, mi producto existe para ti en cuanto objeto de tu apatencia y de tu voluntad. Pero tu necesidad,

tu apetencia, tu voluntad, son [en el sistema de la enajenación, de la propiedad privada] una apetencia y una voluntad impotentes en cuanto a mi producto. Lo que vale tanto como decir que tu esencia *humana*, que por tanto mantiene necesariamente una relación interna [moral], con mi producción humana, [moral], no es tu poder, tu propiedad sobre esta producción, pues lo que en mi producción se reconoce no es el nexo que te hace depender de mi, porque te hace depender de mi producto. Muy lejos de ser el *medio* que te da *poder* sobre mi producción, son más bien el *medio* que me da a mi poder *sobre ti* (p. 535)⁴⁰.

Pero en verdad, el retorno de la enajenación, vía la satisfacción de las “necesidades humanas” no es fácil, y la tendencia moral de la sociedad capitalista, es mantener al ser humano en la impotencia:

Si yo produzco *más* de lo que directamente pueda necesitar del objeto producido, mi producción excedente está calculada contando refinadamente con tus necesidades. Sólo *aparentemente* produzco un excedente de este objeto. En realidad, produzco otro

⁴⁰M. Rubel, por la nota 1 de la p. 31 de la obra económica de Marx en su edición francesa, t. II, remite, por la similitud que encierra, a un texto de los *Manuscritos del 44*, donde Marx plantea esta misma relación enajenada. Véase en los *Escritos de Juventud* la p. 596, que corresponde al apartado acerca del “Trabajo enajenado”. Consúltese al respecto, el tercer apartado de este capítulo, texto ético n. 9.

objeto, el objeto de tu producción, que aspiro a cambiar por este excedente, cambio que mentalmente he efectuado ya. La relación *social*, [moral] en que me hallo contigo cuando trabajo, para atender tus necesidades es, por tanto, una mera *apariencia*, a la que sirve de base el despojo mutuo la intención del *despojo*, del *fraude*, queda necesariamente recatada en el fondo, ya que, por cuanto que nuestro cambio es un cambio egoísta, tanto por tu parte como por la mía, puesto que cada egoísmo trata de imponerse al otro, lo que necesariamente pretendemos es engañarnos [abandonando la “confianza” (p. 535)], y esto es cierto tanto más cuando... que la medida del poder que yo asigno a mi objeto sobre el tuyo requiere, para convertirse en un poder real, tu reconocimiento [y] nuestro mutuo reconocimiento acerca del poder recíproco de nuestros objetos es una lucha, y en la lucha triunfa quien tiene mayor energía, fuerza, inteligencia o destreza, [y esto es propio de la moral burguesa y de su ley del intercambio y la competencia.]

Si dispongo de la fuerza necesaria te despojo directamente. Si el imperio de la fuerza física se quiebra, tratamos de pertrecharnos mutuamente tras la apariencia y el más listo de los dos engaña al otro. Quién de los dos es el que engaña lo decide, dentro del conjunto de la relación, el azar. El engaño ideal, *intencional* está de ambas partes, es

decir, cada uno de los dos ha engañado en su propio juicio al otro.

Así, pues, el cambio se hace necesariamente de ambas partes por medio del *objeto* de la producción mutua y de la mutua posesión. La relación ideal con los objetos mutuos de nuestra producción son, ciertamente, nuestras mutuas necesidades. Pero la relación *real* la que en *realidad* se establece, la *verdadera* relación que se pone en práctica es solamente la mutua *posesión exclusiva* de la producción mutua. Lo que da para mí un valor, una dignidad, un efecto a la necesidad que tú sientes por mi cosa, sólo es tu objeto, *el equivalente* del mío. Nuestro producto mutuo es, por tanto, el *medio*, *el mediador*, el instrumento, *el poder* reconocido de nuestras mutuas necesidades la una con respecto a la otra. Tu *demanda* y *el equivalente* de tu posesión son, por tanto, para ti términos unívocos e igualmente válidos, y tu demanda sólo cobra *sentido* en cuanto efecto si adquiere sentido y efecto con respecto a mí. Como mero hombre carente de este instrumento, tu demanda es por tu parte simplemente una aspiración no satisfecha, y una mera ocurrencia inexistente para mí. Como hombre, no te hayas, pues en relación alguna con mi objeto, porque yo mismo no mantenga ninguna relación humana con él. Pero el medio es el verdadero poder sobre un objeto; de ahí que veamos mutuamente nuestro producto

como el *poder* de cada cual sobre el otro y sobre sí mismo; es decir, que nuestro propio producto se resbala contra nosotros; parecía nuestra propiedad, pero en realidad somos nosotros propiedad suya. Nosotros mismos nos hallamos excluidos de *la verdadera* propiedad, porque nuestra *propiedad* excluye al otro hombre (p. 536).

§112 Marx, en su análisis minucioso, asume su posición ética personal desenajenada y por tanto potente, y llega a niveles de abstracción relevantes que incluso le permiten presentar su reflexión sobre el «lenguaje enajenado».

El único lenguaje inteligible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación mutua. Un lenguaje humano no lo comprenderíamos y resultaría infructuoso; sería considerado, sentido por una de las partes como un ruego, una súplica y, por tanto como una humillación y pronunciado con vergüenza, con un sentimiento de inferioridad, mientras que la otra parte lo recibiría como una *desvergüenza* o una *burla*, rechazándolo. Hasta tal punto nos hallamos enajenados de la esencia humana el uno con respecto al otro, que el lenguaje directo en que habla esta esencia es considerado por nosotros como un *atentado a la esencia humana* y en cambio, el lenguaje enajenado de los valores materiales nos parece la dignidad humana justificada, que confía en sí misma y se reconoce a sí misma (p. 536).

Por la necesidad lógica de esta larga argumentación, una conclusión se impone y no puede ser más que esta, dividida en su expresión “positiva”, y la propuesta ética de Marx.

Suponiendo que produjésemos como hombres, cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro.

1. Yo objetivaría en mi *producción mi individualidad* y su *ser propio*, lo que quiere decir que mi actividad sería una *manifestación de vida individual* y que la contemplación del objeto me depararía el goce individual de saber mi personalidad como un poder *objetivo, perceptible por los sentidos* y, por tanto *sustraído a toda duda*. 2. En tu disfrute o en tu uso de mi producto experimentarías yo, *directamente*, así el goce como la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad *humana*, es decir, de haber objetivado la esencia humana, procurando con ello a otra esencia *humana* su correspondiente objeto. 3. La conciencia y el goce de ser el *mediador* entre tu y el género, es decir, de ser considerado y sentido por ti mismo como un complemento de tu propia esencia y como parte necesaria de ti mismo, de saberme, con ello, confirmado por ti en tu pensamiento y en tu amor. 4. Y la conciencia y el goce de haber creado directamente con mi manifestación individual de vida tu propia manifestación vital y, con ello, de haber *confirmado y reali-*

zado directamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *humana*, *mi esencia común*.

Nuestras producciones serían, así, otros tantos espejos en los que resplandecería nuestra esencia.

Y esta relación sería, además, mutua, por tu parte hágase y por la mía se hace.

Examinemos los diversos momentos, tal como se manifiestan en el supuesto de que partimos.

Mi trabajo sería, una *libre manifestación de vida* y, por tanto, un *goce vital*. Bajo el supuesto de la propiedad privada es *despojada de vida*, pues trabajo *para vivir*, para procurarme un *medio de vida*. Mi trabajo *no es vida*.

En segundo lugar, en el trabajo se afirmarían entonces el ser propio de mi individualidad, al afirmarse mi vida *individual*. El trabajo sería, pues, así, una *propiedad verdadera y activa*. Bajo el supuesto de la propiedad privada, mi individualidad queda enajenada hasta el punto de que esta *actividad es odiada* por mí, constituye para mí un *tormento* y sólo es la *apariencia* de una actividad y, por tanto, una actividad *forzada*, que me es impuesta solamente por una penuria fortuita *exterior*, y no por una *necesidad interior* sentida por mí.

Sólo como lo que es mi trabajo puede éste manifestarse en mi objeto. No puede

manifestarse como lo que por su esencia *no es*. Por eso se manifiesta simplemente como la expresión objetiva, sensible, contemplada y sustraída por tanto a toda duda de la *pérdida de mí mismo* y de mi impotencia (ps. 537-538).

§113 Con lo anterior concluye el cuarto cuaderno, el más importante por su extensión cuantitativa y cualitativa, y se inicia el quinto, que rescata la categoría ética de «competencia»⁴¹, para presentarnos enseguida un ataque contra la “ciencia económica” burguesa, y contra “la vida social actual”, esto es, la “vida” capitalista, en nombre del “trabajo como actividad humana” y el valor “del interés social”:

La justificación del capital como trabajo acumulado, en que tanto insisten los ricardianos... sólo significa para nosotros que mientras más se reconoce en la economía al trabajo [enajenado] como el único principio de la riqueza, más se denigra y empobrece el trabajador y se hace del propio trabajo una mercancía; y esto es tanto un axioma teórico necesario de su ciencia como una verdad práctica de la vida social actual. Además, la afirmación de que el concepto «trabajo acumulado» expresa el origen del capital signi-

⁴¹Regresamos a la edición de los *Cuadernos de París* por cuanto la traducción del doctor Wenceslao Roces se detiene al final del cuarto cuaderno. Consúltense las menciones a la competencia en las ps. 159 y 160 de la traducción de Bolívar Echeverría. Nota: la paginación se continúa refiriendo con un paréntesis, salvo que ahora identifica la publicación de la Editorial Era.

fica igualmente que el trabajo se ha vuelto cada vez más una cosa, una mercancía, y que ya sólo es concebido bajo la figura de un *capital*... (ps. 160-161).

Así pues, a los ricardianos sólo les interesa la *Ley general*. El modo en que ella se impone, el hecho de que para el efecto miles de hombres caen en la ruina, es algo que carece completamente de interés tanto para la ley como para el economista.

Por supuesto, la afirmación de que se sirve la economía política para hacer todos sus milagros... sólo tiene un sentido real; sólo es una verdad comprobable y efectiva cuando existe una identidad tanto entre los intereses de los distintos individuos como entre el interés de cada uno de ellos y el de la sociedad; cuando, en general, el interés o producción individual es interés o producción social. Cuando la sociedad puede ser considerada como una persona, dado que lo que pierde en un lugar lo gana en otro (p. 162).

La redacción que logra Marx en estos cuadernos de apuntes se alterna entre una descripción crítica de lo que percibe en la realidad burguesa y una impugnación moral indignada, que lo aleja de la neutral intelección conceptualista y lo acerca a una fina comprensión de la realidad a través de la “abstracción de la naturaleza específica” de las relaciones capitalistas:

Por el contrario, bajo la condición de la propiedad privada, de los intereses separados y hostiles, tal afirmación la de la unidad social sólo tiene un sentido: hace abstracción de las personas. El equilibrio es solamente un equilibrio entre el capital y el trabajo como entidades abstractas, un equilibrio que no tiene en cuenta ni al capitalista ni a la persona del obrero. Así como la sociedad sólo es una cifra promedio.

La infamia de la economía política consiste en partir de la premisa de los intereses hostilmente separados por la propiedad privada y en especular a continuación como si los intereses no estuvieran separados y la propiedad fuese comunitaria...

Toda afirmación racional de la economía política se vuelve un sofisma infame [en sus manos]. Que infame contradicción es, por ejemplo, la de la competencia: creada solo a partir del interés privado y justificada sólo por él, desarrollada como *asesinato y guerra oficiales* de los intereses hostiles entre sí, es presentada sin embargo como el *poder de la sociedad* y el interés de la sociedad frente a los intereses singulares. La economía política, con su arbitraria presuposición de intereses *sociales* allí donde rigen intereses *asociales* y con la manera en que lleva a cabo esta sustitución, sólo demuestra que, en la situación actual, la única manera de obtener leyes racionales es mediante la *abstracción*

de la naturaleza específica de las relaciones actuales...” (ps.162, 163, 164).

§114 Luego de esta intrincada conjunción de razonamientos éticos, metodológicos y económico-políticos, encontramos en el octavo cuaderno, los últimos textos de significado ético y por tanto valiosos para esta presentación del razonamiento moral del joven Marx.

Considerando “la sobreproducción y la propiedad privada”⁴², Marx hace uso de nueva cuenta del “humanismo” que subtiende su argumentación y fustiga con él “la inconsciencia de la producción capitalista”, por la simple razón “de que no se realiza de manera humana sino bajo la condición de la enajenación de la propiedad privada” (p. 169). De aquí que pueda afirmar:

Ellos los economistas, saben que la riqueza tiene como condición una proporción elevada de miseria [y al mismo tiempo] se extrañan —ellos, que no producen para los hombres sino para la riqueza⁴³— de que la misma *riqueza* resulte *carente de valor* o [que] la producción tiene lugar en *contraposición* a la humanidad; [se extrañan, pues] de que la magnitud de la producción pueda resultar

⁴²Anota Bolívar Echeverría en la p. 168 de los *Cuadernos de París*.

⁴³Es conveniente recordar en este contexto que en la p. 105 de esta edición de los *Cuadernos de París*, Marx ha escrito: “La economía política, es por su propia esencia, la ciencia del enriquecimiento [material, empírico, incluso meramente *dinerario*]”.

demasiado grande para el pequeño resto de la humanidad que tiene capacidad de compra [y por ello] intentan encubrir el contraste que existe entre la producción de un país y el número de personas a las que está destinado el resultado..., la contradicción entre la producción y el modo en que existe para los hombres *dentro* de un país, mediante la introducción del intercambio entre varios países... (p. 172)

Por estas razones, las de la contradicción inmanente del régimen de producción capitalista, es que Marx concluye su octavo cuaderno caracterizando a “la sobreproducción” como “la carencia de valor de la riqueza misma, precisamente porque la riqueza, para ser riqueza, debe(ría) tener un valor humano”, y como no lo tiene, es la autocondena de la producción capitalista:

La producción produce incluso la pobreza general; es decir, cada individuo reducido a la pobreza es una oportunidad de venta menos. Los economistas liberales tienen en cuenta las limitaciones que impone el monopolio, pero no ven que la propiedad privada traza un límite aduanero en torno a los individuos para hacer posible el intercambio de productos. La falta de oportunidades de venta aumenta con la producción [capitalista] porque la cantidad de desposeídos se vuelve mayor. La riqueza que se establece en contraposición al hombre avanza necesi-

riamente hasta volverse *carente de valor* para la propiedad privada y presentarse como su propia pobreza, hasta dejar de *producir riqueza* (p. 174).

Es por estos argumentos éticos encontrados en los *Cuadernos de París*, que cobra sentido el siguiente cuadro que explicita los valores morales de Marx, especificados en estas notas de lectura de 1844:

#	Nombre	Localización ^{44*}
1	Vida	117, 121, 159, 160 y 163 (C de P)
2	Competencia	103, 104, 108, 112, 115, 116, 124, 159, 160 y 163 (C de P); 531 (E de J)
3	Infamia	117 y 163 (C de P); 525, 526, 527 (E de J)
4	Confianza	525 y 526 (E de J)
5	Voluntad	535 (E de J)
6	Interés	123, 162 y 163 (C de P)
7	Cinismo	121 (C de P)
8	Robo	124 (C de P)
9	Dignidad	536 (E de J)
10	Crédito	525, 526 y 527 (E de J)
11	Impotencia	535 y 538 (E de J)
12	Egoísmo	527, 530, 534 y 535 (E de J)

^{44*}Al final de las páginas citadas se identifica con una sigla la publicación referida, correspondiendo “C de P” a los *Cuadernos de París*, y de “E de J” a los *Escritos de Juventud*.

CONCLUSIONES: LA ETICA MARXIANA DE 1835 A 1844

§128 La meta básica fijada en la investigación que ahora concluyo de exponer fue presentar la génesis, la transformación y la dinámica simbólica —y en realidad senso-simbólica— del pensamiento ético en el joven Marx para con la estructuración conceptual obtenida buscar una tesis para fundar la ética marxiana.

Esta tesis aparece ahora explícita y asevera que la crítica de la razón ética es previa a la impugnación económica al capitalismo, y en sí, el fundamento de toda la praxis revolucionaria de Marx.

Para argumentar esta tesis consideré en primer lugar a Marx como lo que fue —una persona— y al efecto puse en funcionamiento una metodología investigativa dirigida por la tesis marxiana que organizó todo el trabajo, esto es, que es la vida la que determina la conciencia, la *subjetividad*, y no al revés.

La metodología investigativa referida permite desagregar la tesis marxiana asumida y con ello atenuó su carácter de *principio general*, o *tesis indiferenciada* que tiene en principio para establecer que la formación de la persona se logra a través de nueve instancias que la insertan en la realidad social, formándole una personalidad condicionada por estas determinaciones y condiciones socio-his-

tóricas, que por ser tales se conforman como reales y concretas.

Esta tesis marxiana y su implementación en un caso concreto (la misma vida y obra de Carlos Marx) obligó a analizar nuestro referente investigativo con una *metodología de lo concreto*, y para ello hube de caracterizar a su familia, su barrio, su clase social, su región geográfica, su país, su área geo-política de inserción y, finalmente la hegemonía política de su momento histórico, para concluir en el modo de producción dominante en ésta praxis (“Introducción” y los dos primeros apartados del primer capítulo, §§ 28 y ss).

Este recurso metódico me permitió mostrar que en la personalidad de Marx se catalizaron —se depuraron concretándose— los elementos de la praxis histórica en la cual estaba inserta su familia y que éstos fueron los valores de su sector de clase, en resumidas cuentas las preferencias vitales de los liberales de la primera hora (§ 36), articulados con un humanismo abstracto o indiferenciado organizado sobre la filosofía racionalista pre-hegeliana, en concreto el racionalismo kantiano, que había aprendido de su entorno social: la praxis de la pequeña burguesía liberal renana.

El desplazamiento práctico que el joven Marx vive con su partida de Tréveris en agosto de 1835 rumbo a Bonn inicia un proceso de cambio en su personalidad que se acentúa decisiva y notablemente con su estancia en la capital prusiana, los casi cinco años que vive en Berlín, de octubre de 1836 a abril de 1841 (§s 46 y ss., Tercer apartado del pri-

mer capítulo), y en los cuales conoce detenida e integralmente la filosofía clásica alemana que a este momento culminaba en Hegel y los jóvenes hegelianos. Este conocimiento del pensamiento hegeliano lo pertrechó con la intelección de la lógica dialéctica, el sentido concluyente de la filosofía política de Hegel (el *deber ser* hegeliano: la resolución de las contradicciones reales de la sociedad civil en la Razón del Estado), y con la tendencia revolucionaria que los jóvenes hegelianos obtenían del método dialéctico de Hegel (§s 57 y ss., inicio del segundo capítulo).

§129 Esta conjunción de elementos de la realidad social *condiciona* en Marx una personalidad ética que exige de la realidad el cumplimiento del deber ser hegeliano, y con ella norma su práctica. Esta lo conduce a insertarse en la actividad política de su momento y en concreto a las diligencias del *Círculo de Colonia*, que desde agosto de 1841 reunía a intelectuales, políticos y revolucionarios renanos de la época, agrupación que generará a la *Gaceta Renana* como periódico de opinión de la burguesía liberal renana. Este diario será el espacio político en el cual el joven Marx desarrolle su actividad principal en el año de 1842 e inicio de 1843 y donde compruebe fehacientemente la imposibilidad del deber ser hegeliano en su realización (§s 57 y ss., Primer apartado del segundo capítulo), y en consecuencia tenga que replantear su racionalidad hegeliana.

Este desplazamiento será consecuencia de la práctica realizada en el periodismo burgués y liberal que realiza en la *Gaceta Renana* y se logrará a par-

tir de las tesis que los jóvenes hegelianos obtenían del método de Hegel y por el aporte vital que recibe de Ludwing Feuerbach, cuando de él lee en marzo de 1843, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*; por ésta situación praxica o praxeológica —es decir, derivada de la praxis que vivía— es que Marx cuestiona su racionalidad hegeliana y escribe la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel* (§s 75, Segundo apartado del segundo capítulo).

De esta reflexión que realiza en Kreuznach en el verano de 1843, sale con los elementos básicos para invertir totalmente la lógica hegeliana y en concreto, su liberación personal del deber ser hegeliano, su “liberación del Estado”, así como su especificación del ser humano como social (§s 78 y ss.) y su comprensión del método feuerbachiano que le permite cuestionar la lógica de Hegel, invirtiendo sus términos y situando al agente de la historia (al ser humano), en el lugar que le corresponde, como productor de la historia (§s 82 y ss., Primer apartado del Tercer capítulo).

La presencia de Feuerbach va a ser notable en la praxis de Marx en los meses que continúan después de su reflexión de Kreuznach y se verá palpablemente en las comunicaciones de los *Anales franco alemanes*, especialmente en *Sobre la cuestión judía* (§s 89 y ss.), artículo donde finca su primera idea de la emancipación humana por oposición a la emancipación simplemente política, formulando con ello su tesis para una ética concreta de la des-enajenación social, entrevista desde la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*.

CONCLUSIONES

Esta tesis para la desenajenación social es perfilada más nítidamente en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, y especificada en un agente particular de la historia, el proletariado (§s 97 y ss.), idea que concreta filosóficamente la genericidad implícita en el concepto de ser humano.

§130 Todas estas concepciones las obtiene Marx luego de su crítica a la filosofía política de Hegel y surgen como generalidades ante las construcciones intelectuales congruentes y precisas que logrará con sus estudios económico-filosóficos de 1844 y su inserción en la praxis revolucionaria en París (§ 103 y ss., Primer apartado del Cuarto Capítulo), pero son en sí, las condiciones necesarias para que el período parisino rinda sus frutos.

Estos estudios le aportarán el elemento que le faltaba para invertir totalmente la filosofía hegeliana y será la categoría de *producción*, articulada con la formulación explícita del *trabajo* como condición de la praxis.

Esta conjunción de categorías le permite entender el cimiento último sobre el cual se funda la historia del ser humano (la práctica que se concreta en trabajo, y luego en producción), y los mecanismos por los cuales el trabajo se ha enajenado; esto es, la dinámica de la historia de la propiedad privada (§ 115 y ss., Tercer apartado del Cuarto Capítulo, la mecánica de la enajenación).

Apreciamos con todo esto que la personalidad de Marx varía desde su primera formación hasta su inversión total de Hegel y que este desplazamiento

se especifica como culminación de la filosofía clásica alemana, por cuanto Marx logra sintetizar a todos sus antecesores filosóficos, gracias a la comprensión que alcanza de los tres grandes componentes de la intelectualidad europea moderna, es decir, la misma filosofía clásica alemana, el socialismo europeo y la economía política inglesa (§s 125 y ss.).

Esta síntesis la logra a través del rescate de los núcleos racionales más valiosos de esta triple conjunción y con ellos articula su propio pensamiento, filosofía que se forma con la dialéctica de lo concreto (la intelección del movimiento de la praxis), el valor social del trabajo (el aporte del socialismo europeo), y la producción de la historia (la idea básica del trabajo como condición de la *industria*).

Esta articulación de categorías descansa a su vez sobre otra inicial o primaria, que postula a la antropología filosófica como condición indispensable para una “ciencia real, pletórica de contenido”, como apreciamos en las hojas finales del Cuarto Capítulo.

Se afirma pues, como lo sostiene Adolfo Sánchez Vázquez, que el “concepto de hombre” presta un ineludible “servicio teórico” en la construcción de la filosofía marxiana¹, y que es, inmanentemente, la piedra fundamental de su edificio conceptual.

De la categoría del ser humano parte la filosofía de la praxis y desde ahí articula todas sus

¹Consúltese la afirmación del Doctor Sánchez Vázquez en el noveno capítulo de su libro *Economía y filosofía en el joven Marx*, segundo de “La querrela de los Manuscritos”, apartado “Servicio teórico del concepto de hombre”, *ed. cit.*, p. 258.

conclusiones. En la perspectiva de esta exposición, la articulación intelectual que hemos resaltado (su sentido ético), se funda en la dignidad que en sí tiene el ser humano, significado moral que se concreta a su vez en el del trabajo. Este, como trabajo enajenado, exige su emancipación social y por éste sólo hecho pide un “humanismo positivo” que rescate de su enajenación al ser humano y lo recupere como auto productor y reproductor de su vida, potenciando su desarrollo omnilateral en cuanto su desenajenación implica su retorno de las instituciones enajenantes de la historia de la propiedad privada: el trabajo enajenado, el Estado, la familia, etcétera.

§131 Como condición política para la realización de este «humanismo positivo» Marx plantea al comunismo, como una novedosa praxis en la historia, esto es, una nueva práctica, una nueva sensibilidad y una renovada racionalidad, que actúe para desenvolver al ser humano en su totalidad inmanente y en consecuencia lo dignifique en cuanto tal, lo enriquezca y lo convierta en dueño de su propio destino, esto es, de su historia.

Marx concreta esta condición política en la práctica de los trabajadores con conciencia de clase (los proletarios) y para ellos exige un compromiso consciente, racional y social (científico), para contribuir a su desenajenación social.

Plantea así una *ética de la conciencia*, y entiende a ésta como el producto del racionalismo histórico (§ 125), es decir, como la comprensión del movimiento social y sus consecuencias.

En resumen: Marx funda para la ética un nuevo principio conceptual (la praxis), que implica la comprensión (el conocimiento deliberado, preciso, diferenciado y por tanto científico) de la historia social, para definir desde ahí la actitud del ser humano, como *conservación* o *destrucción* de la historia de la propiedad privada. Las condiciones prácticas que fija para la realización de esta conciencia estriban en la inversión de todos los valores de la producción capitalista, para rescatar los valores del ser humano, los propios de la vida, los prioritarios para el interés *social*.

Se tiene que abandonar así, el *individualismo* burgués, esencia del “egoísmo” y condición del interés particular, privado, para desarrollar un auténtico interés social, es decir, aquel que real o concretamente, favorezca a la mayoría, y deje al margen del desenvolvimiento social a la minoría, esto es, a los poseedores del capital.

Con estas nuevas pulsiones morales Marx continuará viviendo su vida y produciendo su obra, abundante material que amerita la investigación que expondremos en el segundo volumen de esta serie, *La contribución a la crítica de la razón ética II*.

REFERENCIAS

LA CITADA DE MARX.

En *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica (Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels # 1), México, 1982.

- 0 Reflexiones de un joven al elegir profesión.
Agosto de 1835
- 1 Carta al padre
10 de noviembre de 1837
- 2 *Escorpión y Félix* (Tusquets Editor-Serie los Heterodoxos, Volumen 5), Barcelona, 1971).
Mediados de 1837.
- 3 Cuadernos preparatorios a la Tesis doctoral.
-Finales de 1838 a finales de 1840.
- 4 Tesis doctoral: Diferencia entre la filosofía democritea y epicúrea de la naturaleza en general.
-abril de 1841.
- 5 Cuadernos de Berlín.
-1840,1841.

- 6 Lutero, arbitro entre Strauss y Feuerbach.
-Escrito: finales de enero de 1842.
Publicación original [P. O.]: en la *Anekdotia Philosophica*, febrero de 1843.
- 7 Observaciones sobre la reciente *Instrucción prusiana acerca de la censura*.
-Escrito: entre el 15 de enero y el 1 de febrero de 1842.
P. O.: En la *Anekdotia Philosophica*, en febrero de 1843.
- 8 Carta de Marx a Arnold Ruge del 5 de marzo de 1842.
-Sin edición española. *Correspóndanse*, Gilbert Badia y Jean Mortier (Introduutores, traductores y glosadores), Editions Sociales, Paris, 1977, c. 59, p. 243.
- 9 Carta de Marx a Ruge del 20 de marzo de 1842.
- 10 Cuadernos de Bonn.
-abril, mayo de 1842.

PUBLICACIONES DE LA GACETA RENANA:

- 11 Los debates de la sexta Dieta renana; artículo primero: Sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta. Escrito: abril de 1842

REFERENCIAS

- 12 Sobre la centralización de poderes del Estado.
-Escrito: mayo de 1842.
-Sin edición española.
- 13 El manifiesto filosófico de la Escuela
histórica del derecho.
-Escrito: entre abril y junio de 1842.
- 14 El editorial del número 179 de la “Gaceta de
Colonia”.
-Escrito: julio de 1842.
- 15 Carta de Marx a Dagoberto Oppenheim del
25 de agosto de 1842.
- 16 El comunismo y la “Gaceta general de
Augsburgo”.
-Escrito: 15 de octubre de 1842.
- 17 Los debates de la sexta Dieta renana; tercer
artículo: La ley sobre los robos de leña.
-Escrito: octubre de 1842.
- 18 La “oposición liberal en Hannover”.
-Escrito: noviembre de 1842.
- 19 Escrito al presidente de la provincia renana
von Shapper.
-Escrito: mediados de noviembre de 1842.
- 20 Carta de Marx a Ruge del 30 de noviembre
de 1842

- 21 El proyecto de ley sobre el divorcio.
-Escrito: diciembre de 1842.
- 22 Sobre los comités de estamentos en Prusia.
-Escrito: diciembre de 1842.
-Sin edición española.
- 23 La prohibición de “la gaceta general de Leipzig”.
-Escrito: finales de diciembre de 1842.
- 24 Justificaciones al corresponsal del Mosela.
-Escrito: enero de 1843.
- 25 Carta de Marx a Ruge del 25 de enero de 1843.
- 26 La elección a diputados de la dieta regional.
-Escrito: a finales de febrero y comienzos de marzo de 1843.
- 27 Carta de Marx a Ruge del 13 de marzo de 1843.
- 28 Los cuadernos de Kreuznach.
-marzo, agosto de 1843.
- 29 Crítica del derecho del Estado de Hegel.
-marzo, agosto de 1843.
- 30 Carta de Marx a Ruge.
-marzo de 1843.
- 31 Carta de Marx a Ruge.
-septiembre de 1843.
- 32 Carta de Marx a L. Feuerbach del 3 de octubre de 1843.

REFERENCIAS

LAS COMUNICACIONES DE LOS ANALES FRANCO-ALEMANES

- 33 Sobre la cuestión judía.
- 34 “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”.
- 35 *Los Cuadernos de París*.
Enero de 1844 a enero de 1845(¿?).
- 36 *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.
-marzo, agosto de 1844.

OTROS LIBROS DE MARX CITADOS:

- 37 *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.
- 38 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista, México, 1971.
- 39 *El señor Vogt*, Juan Pablos Editor, México, 1977.
- 40 Carta de Marx a F. A. Sorge del 19 de octubre de 1877, en Marx-Engels, *Correspondencia*, Ediciones de Cultura Popular, México (1972), 1977, p. 445.

- 41 *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista), México, 1980.
- 42 *El Capital - Crítica de la economía política*, Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista), México, 1975.
- 43 Marx-Engels, *Correspondance*, Gilbert Badia y Jean Mortier (Introdutores, traductores y glosadores), Editions Sociales, Paris, 1977.

BIOGRAFÍAS SOBRE MARX.

- 1 Benayas, Fernando, *Karl Marx*, Edita Zero (Col. Biblioteca P # 45), Madrid, 1973.
- 2 Berlín, Isaiah, *Karl Marx*, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo # 441), Madrid, 1973.
- 3 Bruhat, Jean, *Marx/Engels-Biografía crítica*, Ed. Martínez Roca (Col. Novocurso 42), Barcelona, 1975.
- 4 Cornu, Augusto, *Carlos Marx-Federico Engels*, Editorial de Ciencias Sociales (Filosofía), La Habana, 1975, Cuatro Tomos.
- 5 Enzensberger, Hans Magnus, *Conversaciones con Marx y Engels*, Editorial Anagrama (Colección Documentos #s 17 y 18), Barcelona, s/f.

REFERENCIAS

- 6 Lefebvre, Henri, *La pensée de Karl Marx*, Ed. Bordas (Col. Pour Connaître), Paris, 1956.
- 7 Lenin, V. I., *Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo*, en *Obras escogidas*, tres tomos (Tomo I), Ed. Progreso, Moscú, s/f.
- 8 McLellan, David, *Karl Marx-Su vida y sus ideas*, Grupo editorial Grijalbo-Crítica (Estudios y ensayos # 13), Barcelona, 1977.
- 9 Mehring, F., *Karl Marx-Historia de su vida*, Ed. Grijalbo (Edibolsillos # 5), Barcelona, 1974.
- 10 Radezun, Günter, *Vida de Carlos Marx*, Ed. de Cultura Popular (Biblioteca marxista), México, 1980.
- 11 Riazanof D., (Compilador), *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, Grupo Editorial Grijalbo-Crítica (Estudios y ensayos # 5), Barcelona, 1976.
- 12 -----, *Marx-Engels*, Ed. Claridad (Col. Claridad-Manuales de Cultura marxista), Bs. As., s/f.
- 13 Rubel, Maximilien, *Karl Marx-Ensayo de biografía intelectual*, Paidós (Biblioteca de filosofía), Bs. As., 1970.

- 14 Stepanova, E., *Carlos Marx-Esbozo biográfico*, Ediciones en Lenguas extranjeras, Moscú, 1956.
- 15 Wilbrandt, Robert *Carlos Marx-Ensayo para un juicio*, Juan Pablos Editor, México, 1972.

ESTUDIOS SOBRE MARX.

- 1 Bermudo, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ed. Península (Historia, ciencia, sociedad 120), Barcelona, 1975.
- 2 dal Pra, Mario, *La dialéctica en Marx*, Martínez Roca (Col. Novocurso 27), Barcelona, 1977.
- 3 Dan, Clara, et. al., *Epistemología y marxismo*, Ed. Martínez Roca (Col. Novocurso 40), Barcelona, 1974.
- 4 della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*, Ed. Martínez Roca (Col. Novocurso # 9), Barcelona, 1969.
- 5 Garzón Bates, Juan, *Carlos Marx: Ontología y revolución*, Ed. Grijalbo (Col. Teoría y Praxis # 4), México, 1974.

REFERENCIAS

- 6 Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Historia, ciencia, sociedad 152), Barcelona, 1978.
- 7 Kamenka, Eugène, *Los fundamentos éticos del marxismo*, Paidós (Col. Mundo moderno # 63), Bs. As., 1972.
- 8 Löwy, Michel, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del pensamiento socialista-Serie Ensayos críticos), México, 1979.
- 9 Mandel, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx; de 1843 a la redacción de El Capital*, Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista-Serie ensayos, México, 1968.
- 10 Markovits, Fracine, *Marx en el jardín de Epicuro*, Ed. Mandrágora, Barcelona, 1975.
- 11 McLellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca (Col. Novocurso # 25), Barcelona, 1971.
- 12 Mondolfo, Rodolfo, *Feuerbach y Marx*, Ed. Claridad (Colección Claridad-Manuales de cultura marxista), Bs. As., s/f.

- 13 Mora Rubio, Juan, et. al., *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, Universidad Autónoma de Puebla (Biblioteca Francisco Javier Clavijero-Col. Filosófica / Serie Mayor), Puebla, 1980.
- 14 Rossi, Mario, *La génesis del materialismo histórico-El joven Marx*, Alberto Corazón Editor (Comunicación #8), Madrid, 1971, Tres Tomos.
- 15 Sánchez Vázquez, Adolfo: “Economía y humanismo” en los *Cuadernos de París*, Ed. Era (Col. El hombre y su tiempo), México, 1974.
- 16 -----, *Filosofía y economía en el joven Marx-Los manuscritos del 44*, Ed. Grijalbo, México, 1982.
- 17 Silva, Ludovico, *La alienación en el joven Marx*, Ed. Nuestro Tiempo (Cuestiones filosóficas), México, 1979.

OTROS LIBROS CITADOS.

- 1 Amengual, Gabriel, *Crítica de la religión y antropológica de Ludwing Feuerbach*, Ed. Laia (Filosofía/Papel 451), Barcelona, 1980.

REFERENCIAS

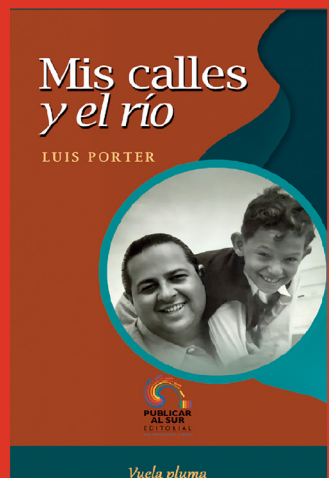
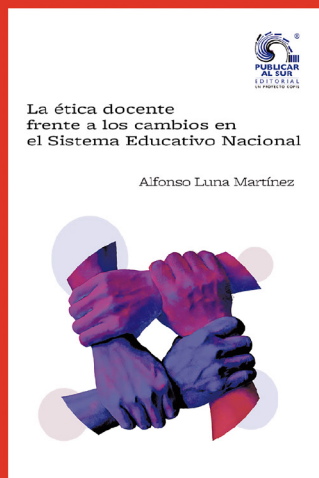
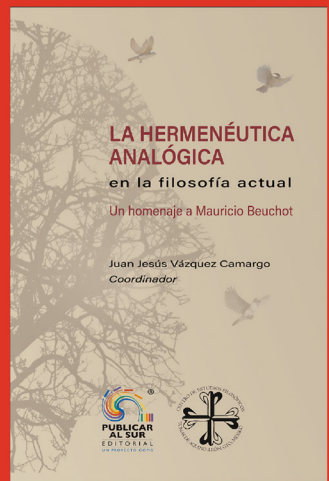
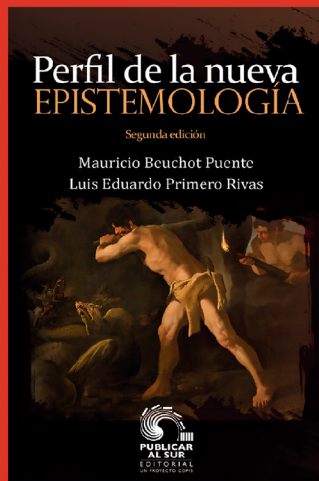
- 2 Artous, Antoine, *Los orígenes de la opresión de la mujer*, Ed. Fontamara (Col. Argumentos), Barcelona, 1979.
- 3 Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM -FFyL -Editorial Ítaca, México, 2000 (2ª edición) [1ª en 1997].
- 4 Beuchot, Mauricio, *Dialéctica analógica*, Editorial CAPUB, México, 2019.
- 5 Bravo, Gian Mario, *Les socialistas avant Marx*, Ed. François Maspero (Petit Collection Maspero FM53), Paris, 1979.
- 6 Cooper, David *¿Quiénes son los disidentes?*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1978.
Cortina, Adela, “El neo-individualismo una ética indolora para unos, dolorosa para los más”, en la Revista *Diálogo filosófico*, ISSN 0213-1196, N° 27, 1993, págs. 343-352.
- 7 Engels, F., “*Crítica de la economía política*”, en *los Anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca (Col. Novocurso # 12), Barcelona, 1970.
- 8 Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México, 1971.

- 9 -----: “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía” y “Principios de la filosofía del futuro”, en *La filosofía del futuro*, Ed. Calden (Col. El hombre y su mundo # 6), Bs. As., 1969
- 10 Guinsberg, Enrique, “La lucha por la conquista de la mente humana”, publicado en http://www.elsigma.com/secciones/colab.jsp?id_colab=1795
- 11 -----: *La salud mental en el neoliberalismo* (Plaza y Valdéz, México, 2001.
- 12 Hegel, *Enciclopedia de la ciencia filosófica*, Ed. Porrúa, México, 1973.
- 13 -----: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- 14 -----: *Filosofía del derecho*, Juan Pablos Editor, México, 1980.
- 15 -----: *Ciencia de la lógica*, Ed. Solar-Hachette (Biblioteca Solar), Bs. As., 1968.
- 16 Heller, Ágnes: *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo (Col. Nuevo norte # 6), Barcelona, 1972.
- 17 -----: *Sociología de la vida cotidiana*, Ed. Península (Historia, ciencia, sociedad # 114), Barcelona, 1977.

REFERENCIAS

- 18 Kant, *Critica de la razón pura*, Ed. Losada (Biblioteca filosófica), Bs. As., 1970.
- 19 -----: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial (El libro de bolsillo-Sección clásicos # 163), Madrid, 1969.
- 20 Langer, Marie, et. al., *Memoria, historia y diálogo psicoanalítico*, Ed. Folios, México, 1981.
- 21 Primero Rivas, Luis Eduardo, *¿Cuál Ágnes Heller? Introducción a la obra de la filósofa húngara*, AC Editores - Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), Cali (Colombia)- México, 2000.
- 22 -----: *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, coedición Torres Asociados – RIHE, México, julio del 2011, 244 ps. (ISBN 978-607-7945-25-3).
-----: *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, Editorial Publicar al Sur. México, 2020.
- 23 Rubel, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1956.
- 24 Rubel, *Introduction a Karl Marx-Œuvres économie II*, Editions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1968.

- 25 Rubel, Maximilien y Bottomore, T. B., *Karl Marx, Sociología y filosofía social*, Ed. Península (Historia, ciencia, sociedad # 15), Barcelona, 1967.
- 26 Rubel, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu Editores, Bs. As., 1974, dos tomos.
- 27 Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*, Grijalbo (Col. Teoría y Praxis # 55), México, 1980.
- 28 Spinoza, *Ética*, Aguilar (Biblioteca de iniciación filosófica # 52), Bs. As., 1969.
- 29 Therborn, Göran, *La clase obrera y el nacimiento del marxismo*, Editorial Anagrama (Cuadernos Anagrama 81), Barcelona, 1974.
- 30 Tristan, Flora, *Le tour de France - Etat actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel et matériel (journal 1843-1844)*, Ed. François Maspero (la découverte FM 19-20), Paris, 1980.
- 31 Volodin, A. y Plimak, E., *Las ideas revolucionarias de los siglos XVIII y XIX*, Editorial Cartago (Enciclopedia popular 29), Bs. As., 1967.
- 32 Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Artes Gráficas, Bs. As., 1974.



Vuela pluma

Luis Eduardo Primero Rivas
Contribución a la crítica de la razón ética I
El pensamiento ético en el joven Marx

El libro colocado a su atención es el primero de la serie *Contribución a la crítica de la razón ética* y presenta *El pensamiento ético en el joven Marx*. Para Publicar al Sur es un gusto difundirlo pues es necesario volver a Marx como respuesta al crecimiento desmedido del capitalismo globalizado impulsado por su política del neoliberalismo, tan mala a nivel mundial.

Este filósofo alemán es un gran desconocido y esta ignorancia surge especialmente por las consecuencias del *marxismo* que lo redujo a ser un economista, un político o un promotor de Estados —vía el leninismo—, cuando en realidad fue un filósofo completo con un gran pensamiento integrado, donde descuella su ética, desconocida por el marxismo.

Esta publicación aporta un conocimiento que le será muy útil.

