



La experiencia intelectual de Marx ha sido objeto de una disputa intelectual que hoy se considera superada. Sin embargo, sobran los argumentos por los cuales es pertinente recuperarla. El debate sobre el "joven" Marx y su disputa con la izquierda hegeliana tiene una actualidad notable, desde la centralidad del trabajo hasta el realismo político más elemental frente a idealistas que se creen más revolucionarios que la revolución misma. Este texto vuelve sobre estos temas en el marco del GCA (Grupo de estudio de la Clase obrera argentina Actual) y del seminario organizado por RyR a fines del año pasado.

Mauro Pasqualini es estudiante de historia y miembro de *Razón y Revolución*.

Trabajo y Alienación en el Joven Marx (1843-1844)¹

Mauro Pasqualini

El objetivo del presente trabajo es doble: por un lado, es parte de una investigación más abarcadora acerca de la obra de Marx, que busca explorar las distintas etapas de su formación, el desarrollo de diferentes conceptos y las relaciones con distintas influencias. Por otro lado, en el período concreto en que se recorta este trabajo, nos interesan las nociones de Trabajo y Alienación como articulantes de la relación entre existencia material y formas de conciencia, relación que, consideramos, ha recibido un tratamiento privilegiado en esta etapa de la obra marxiana. El presente artículo, por lo tanto, se divide en dos movimientos: en primer lugar, delimitar el origen y los usos que hace Marx de los conceptos estudiados (y de aquellos que de alguna manera se relacionan, como el caso de "hombre genérico" o "inversión"). Por otro lado, buscamos explorar las posibilidades y actualidad de los conceptos recortados para el estudio de realidades concretas.

¹ El presente artículo, cuya segunda parte será publicada en el siguiente número de *Razón y Revolución*, fue realizado en el seno del proyecto UBACyT "Taylorismo, fordismo y posfordismo en la Argentina", dirigido por Eduardo Sartelli así como también se vio estimulado por las discusiones desarrolladas en el Seminario de Lectura del Joven Marx que la revista *Razón y Revolución* organizó a fines de 1998.



Antecedentes

De acuerdo a distintos autores (Marcuse, Engels, Meszaros, Sánchez Vázquez), la preocupación de los primeros escritos de Marx se inserta dentro de los caracteres generales, los debates y las preocupaciones que la filosofía clásica alemana había desarrollado desde finales del siglo XVIII. Este contexto está caracterizado, a grandes rasgos, por el *dualismo* que se advierte entre el mundo de las generalidades y la universalidad (entendidas de una manera abstracta e idealista) y el mundo de la particularidad (cuyo ámbito, para el caso de la filosofía política, era restringida a lo que se entendía por Sociedad Civil). Como explica Marcuse (en sintonía con las apreciaciones del propio Marx, que acusaba a los alemanes el ser "los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos"), la filosofía idealista alemana (en especial el propio Hegel) era la respuesta alemana al desafío de la Revolución francesa: "Así mientras la Revolución francesa había ya empezado a afirmar la realidad de la libertad, el idealismo alemán se limitaba a ocuparse solo de la idea de esa libertad"²

De esta manera, en Alemania la filosofía incorpora el ímpetu de transformación revolucionaria de los franceses, en las categorías abstractas de la filosofía idealista. Esto tiene causas históricas concretas. En palabras de Marcuse, es producto de una clase media que, a diferencia de la francesa, desconfía de sus fuerzas para enfrentar al absolutismo y las supervivencias feudales³. Dispersa en numerosas ciudades, sin poder superar los intereses locales, se veía limitada para cristalizar ninguna oposición seria: "impotentes para aplicar su razón a la remodelación de la sociedad, se realizan en los dominios de la ciencia, el arte, la filosofía o la religión", dominios que se convirtieron para ellos en la "verdadera realidad"⁴.

La cultura alemana posterior a la Ilustración (con el agregado particular que la influencia de la Reforma le confería: la realización de la libertad como un valor

² Marcuse, H.: **Razón y Revolución**, Alianza Editorial, Madrid, 1995 pág. 11

³ Para una apreciación similar, cfr Hobsbawn, E.J.: **La Era de la Revolución, 1789-1848**, Crítica, Barcelona, 1997. págs 252 - 256

⁴ Marcuse, op cit, pág 20



interior) aprehende los desafíos de la idea revolucionaria de Razón (como transformación por parte del hombre del mundo que habita) como valores espirituales. La "reconciliación" social suplanta la "transformación" social. Pero aún así, y más allá de las distintas operaciones realizadas por la cultura idealista (situar la libertad de pensamiento antes que la libertad de acción, la moralidad antes que la justicia práctica, la vida interior antes que la vida social del hombre), ésta servirá como "depositaria de las verdades que no habían sido realizadas en la historia de la humanidad". Y es que a pesar de su carácter abstracto, para Marcuse hay un "impulso crítico" en las realizaciones de la filosofía idealista alemana. Es en este sentido, por lo tanto, que el sistema de Hegel, como expresión última de esta corriente, sienta las bases para un desarrollo posterior menos inofensivo, al abandonar la tradicional indiferencia de la filosofía idealista por la historia. Para Marcuse, Hegel hace de la filosofía un factor histórico concreto, lo cual, cuando es correctamente entendido, lleva a la filosofía "al umbral de su propia negación".⁵

De esta relación entre las categorías formales del pensamiento y una realidad que no acepta adecuarse a la razón, surgirán una serie de consecuencias fundamentales para entender el marco de este período particular del pensamiento marxiano. Simplificando exageradamente, podemos marcar las siguientes:

- a) Una actitud activa en la formación de conceptos, que permite superar el empirismo predominante en otras partes del continente.
- b) La conciencia de un conflicto entre pensamiento y existencia, o entre el hombre y naturaleza, de donde surgirán conceptos clave, como el caso de "enajenación" o "mediación".
- c) En relación con el punto anterior, la confianza en que aquella conciencia de las potencialidades de un sujeto libre y racional se había conquistado en la Ilustración, llevará a Hegel a defender las instituciones de su época, fundamentalmente al Estado prusiano, en donde reconocía la realización de las formas racionales. Es justamente a partir de este último punto por donde empezamos a abordar el itinerario político del

⁵Ibidem p. 21. Raya Duanyevskaya subraya fervientemente esta postura. Ver **su Filosofía y Revolución**, Siglo XXI, México, 1989 págs. 43 y 44



joven Marx.

La crítica del Estado

En su **Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel**, Marx se sirve de un concepto de matriz feuerbachiana, como pivote de su crítica a Hegel: se trata del concepto de *inversión*.

"...familia y sociedad civil se convierten *ellas mismas* en Estado. Son el motor. Para Hegel, por el contrario, son el *producto* de la idea real; no es el curso de la vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de vida de la idea el que por sí mismo conduce a este resultado"⁶

Efectivamente, ya Feurbach había criticado a la religión y a la filosofía idealistas, por ver en las ideas el demiurgo de lo humano, haciendo que los hombres se sometieran a los productos de sus conciencias como a seres superiores⁷. Esta operación recibe el nombre de enajenación o alienación, y despeja una nueva perspectiva de crítica al idealismo hegeliano: el materialismo. Sobre el impacto que esta "revolución teórica" causó en el clima intelectual alemán ha quedado el testimonio de Engels: "al punto, todos nos convertimos en feuerbachianos", incluso Marx "pese a todas sus reservas críticas"⁸ No es difícil notar la influencia de este procedimiento en la crítica a la que Marx somete a la filosofía política hegeliana: Hegel independiza las formas ideales de las instituciones del Estado y presenta a éste último como el producto de esta universalidad abstracta. Marx dice entonces que Hegel "subjetiviza el predicado", es decir, transforma los atributos de los sujetos reales (los hombres) en sujetos activos.

Sánchez Vázquez ve en Feuerbach una "concepción antropológica" de la enajenación, para diferenciarla de la concepción de Hegel, para quien la enajenación era un momento necesario del Espíritu. Esto último está relacionado con las diferentes fases

⁶ Marx, K.: **Escritos de Juventud**, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 322

⁷ "La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña". Feuerbach, L.: **La Esencia del Cristianismo**, Trotta, Madrid, 1995, p. 66. O también: "El hombre -este es el misterio de la religión- objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto, pero como objeto de un objeto, como objeto de otro ser". Ibidem p. 80.

⁸ Engels, F.: **Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana**, Anteo, Bs. A., 1975 p. 26.



en que el Espíritu se hace objeto (es decir, se vuelve "otro") para de esta manera llegar a conocerse a sí mismo como Espíritu Absoluto conciente de que los diferentes objetos de su conciencia eran él mismo. De esta forma, en Hegel, enajenación es identificada con objetivación, lo cual deja sin plantear el tema de su superación (o, en todo caso, queda resuelta la superación de la enajenación solamente en el pensamiento, de manera abstracta, dejando la realidad concreta inalterada⁹).

El uso que Marx hace de la Enajenación en los textos de juventud presenta problemas a la hora de relacionarlo con sus antecesores, ya que si bien el término está presente antes de los *Manuscritos del 44*, plantea una incógnita en cuanto a si su concepción consiste en una visión antropológica estrechamente ligada a la de Feuerbach (como señala Althusser) o si se puede advertir, oculta en términos compartidos, una diferencia conceptual (Meszaros). Esta diferencia radicaría en el carácter histórico concreto de la enajenación planteado por Marx. Así por ejemplo, en el mismo texto antes analizado, al criticar el subjetivismo idealista de Hegel, Marx opone una contra-subjetividad, cuya forma es la Democracia o Estado verdadero

" 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 al 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"¹⁰

Estas constituciones, en cuanto formas legales, en cuanto *estados políticos*, se diferencian de su contenido, de las esferas materiales, y se presentan como formas generales, como una existencia trascendente de las distintas esferas particulares :

⁹ Sánchez Vázquez, op. cit., pág 63-70. Meszaros, I., **La teoría de la enajenación en Marx**, Era, México, 1978, 60-63. Mandel, E.: **La formación del pensamiento económico de Marx**, Siglo XXI, México, 1967, p. 177-179. Como veremos más adelante, en los **Manuscritos del 44** Marx diferencia enajenación de objetivación lo cual es fundamental para el planteo de su superación ya no en el plano abstracto sino de una manera concreta. La diferencia entre objetivación y enajenación fue pasada de largo en la obra de Lukacs **Historia y conciencia de clase**, publicada en 1923, cuando todavía no se conocían los **Manuscritos**, ante lo cual no había forma de diferenciar el tratamiento que Marx realizaba de estos conceptos hegelianos. En el prólogo a la edición de 1967 Lukacs comenta algunos de los inconvenientes que esto acarrearó, especialmente, el extender la alienación como noción central de la crítica cultural de la situación del hombre en el capitalismo. Lukacs, G.: **Historia y conciencia de clase**, SARPE, Madrid, 1985, p. 46-47 y 60.

¹⁰ Marx, K op cit. pág. 343



"La *vida política* en el sentido moderno es el *escolasticismo* de la vida del pueblo. La *monarquía* es la expresión acabada de esta enajenación. La *república* es la negación de la misma dentro de su propia esfera. Se comprende que la constitución política como tal sólo llegue a desarrollarse allí donde las esferas privadas han cobrado una existencia independiente. Allí donde el comercio y la propiedad sobre la tierra no son libres, no han cobrado aún su independencia, no existe tampoco hoy la constitución política. La Edad Media era la democracia de la carencia de libertad."¹¹

Por lo tanto, el esquema del razonamiento de Marx es el siguiente : existen constituciones (formas de estados o estados políticos) que se presentan a partir de leyes como el orden de lo general, que ordenan los momentos particulares de la vida material. Pero solo pueden presentarse como formas generales a condición de hacerlo separadas de la vida material, como "lo afirmativo de su propia enajenación" según sostiene en otro momento. Ante esta situación, Marx procede de la siguiente manera:

Crítica 1) La monarquía es un momento particular (el político), que sólo puede presentarse como la generalidad, si se separa de las esferas materiales de la vida del pueblo.

Crítica 2) La república no es más que una acomodamiento dentro de esta esfera general "enajenada" (separada de la existencia material)

Crítica 3) Hegel ha planteado de manera correcta la diferenciación ocurrida entre la esfera general (formas políticas) y las esferas particulares (formas materiales), pero lo presenta como propio de la Idea del Estado, cuando no son más que momentos particulares de la existencia del Estado, consecuencia del desarrollo de la propiedad privada. Es decir que opera una doble inversión : presenta lo particular como universal (una determinada forma de Estado como la esencia del Estado), y lo condicionado como condicionante (el estado como parte activa de la constitución de la esfera civil, cuando este es consecuencia de la atomización de los momentos particulares dentro de la misma)¹².

Crítica 4) La generalidad se separa de la vida material debido a la independencia que

¹¹ ibidem pág. 345

¹² Este análisis figura en Colletti, L.: "Introducción a los primeros escritos de Marx", en **La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía**, Anagrama, Barcelona, 1977



adquieren las esferas particulares (el comercio y la propiedad de la tierra). Pero ni en la Grecia clásica, ni en la Edad Media, por ejemplo, existía tal separación entre la generalidad y la vida material. Por lo tanto, no hay que concebir como esencia del Estado lo que éste es solo en un momento particular de su existencia.

Crítica 5) Existe un momento en que se puede conjugar la existencia material con la generalidad. Es la democracia, entendida como la situación en que el "principio formal es al mismo tiempo el principio material" es decir "la verdadera unidad de lo particular y lo general".

En otras palabras: "La abstracción del Estado *como tal* solo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es solo un atributo de los tiempo modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno"¹³ En un mismo movimiento, por lo tanto, tenemos un análisis de la génesis del Estado político, una crítica a la filosofía del Derecho de Hegel, y una "denuncia" del papel del comercio y la propiedad privada de la tierra en su relación con el Estado político. En este procedimiento, podemos reconocer, como expresamos más arriba, una clara influencia de Feuerbach (o por lo menos de la "Esencia del Cristianismo") Sin embargo, y teniendo en cuenta que un análisis sobre el tema requiere una investigación más minuciosa de la obra de Feuerbach, consideramos que Marx ya aquí comienza a proceder de una manera más "histórica". Con esto queremos decir que reconoce el hecho de la "inversión" entre sujeto y predicado o de la alienación, como productos de realidades históricas concretas.

En cuanto a este último tema, un análisis especialmente esclarecedor es el que efectúa en relación con el mayorazgo. Así, mientras Hegel había presentado el derecho de mayorazgo como una limitación que el Estado efectúa sobre la propiedad privada, como las condiciones que este impone a su existencia, en nombre de la familia y la sociedad, las conclusiones de Marx son muy otras :

"¿Qué poder ejerce el Estado político sobre la propiedad privada , en el mayorazgo ? El de *aislarse* de la familia y de la sociedad, el de *llegar a su propia sustantivación abstracta*. ¿Cuál es, pues, el poder del Estado político sobre la propiedad privada ? *El*

¹³Marx, op. cit., p. 345



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"¹⁴

En conclusión: "La independencia política es un accidente de la propiedad privada, y no la sustancia del Estado político"¹⁵

Así entonces, deslindamos los principales elementos de la crítica de Marx al Estado político, y a la Filosofía del Derecho de Hegel: no se trata de una idea - sujeto, encarnando las formas de la universalidad y la razón, sino de efectos del desarrollo de la propiedad privada, es decir, una situación material concreta, condicionante de la forma en que se presenta el Estado político. Si bien Marx se refiere con insistencia a realidades de la Sociedad Civil como el comercio o la propiedad privada, todavía no hay un concepto articulador que explique más en profundidad las relaciones sociales que se desarrollan en su interior. El **trabajo** aparece pero de manera tangencial, apenas insinuando el lugar central que ocupará en los *Manuscritos* :

"En su significación política, el miembro de la Sociedad Civil se desprende de su estamento, de su posición privada real; es aquí y solamente aquí donde tiene valor a título de *hombre*, donde aparece su significación en cuanto miembro del Estado, en cuanto ser social, en cuanto determinación humana. (...) (La actual Sociedad Civil es el principio realizado del *individualismo*; su fin último es la existencia individual: actividad, trabajo, contenido, etc, no son otra cosa que *simples medios*)"¹⁶

De acuerdo con Meszaros, este principio en el que "la actividad, el trabajo, el contenido, etc" se vuelven *simples medios* para la realización de la existencia individual contiene un principio que diez meses más tarde, en los *Manuscritos*, devendrá central,

¹⁴ ibidem pág 411

¹⁵ ibidem pág 418

¹⁶ ibidem pág. 393



aunque puesto en perspectiva: el "principio realizado del individualismo" quedará explicado como una expresión del "trabajo enajenado"¹⁷.

La crítica de la religión

En **Sobre la Cuestión Judía**, publicado a principios de 1844 en los **Anales Franco-Alemanes**, Marx retoma su crítica al estado político, esta vez en su relación con respecto a la religión. Criticando la obra de Bruno Bauer **La Cuestión Judía** Marx plantea que no es el Estado político el que debe criticar al Estado teológico sino que la crítica debe ser hecha desde la perspectiva de la emancipación humana:

"Para nosotros, la religión no constituye el fundamento, sino simplemente el fenómeno de la vida secular. De ahí que nos expliquemos las ataduras religiosas de los ciudadanos por sus ataduras seculares. No afirmamos que los ciudadanos deban sacudir su limitación religiosa para poder abatir sus barreras seculares. Sostenemos, por el contrario, que deben destruir sus barreras seculares, si quieren salir de su limitación religiosa. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Al cabo de tantos siglos de historia devorada por la superstición, hacemos que, ahora, la superstición sea devorada por la historia. El problema de la relación entre la *emancipación política y la religión* pasa a ser, para nosotros, el problema de la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar al Estado político mismo en su estructura *secular*, prescindiendo de la debilidades religiosas. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, digamos con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con la *religión en general*, viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas en general*"¹⁸

¹⁷ Meszaros, op cit, pág. 67. Unas líneas antes del pasaje citado, Marx atribuye al estamento del trabajo concreto y a la carencia de propiedad "el terreno sobre el cual descansan y en el que se mueven los círculos de esta sociedad" (Marx, op. cit., p. 392). Meszaros señala que aquí se encuentra "una síntesis de la primera teoría de Marx sobre las clases, aunque su terminología es todavía un tanto vaga, en la medida en que conserva los términos heredados principalmente de Hegel". Este comentario de Meszaros no se entiende si nos atenemos a la traducción de editorial Grijalbo de la obra en cuestión, en donde aparece como "Clase" lo que la edición del Fondo de Cultura Económica entiende como "Estamento", lo cual parece estar más en sintonía con el comentario de Meszaros.



¿Cuáles son esas premisas del Estado? Para llegar a ellas, Marx analiza distintas constituciones en las que se prescriben los Derechos del Hombre y los del Ciudadano. Constata que en ningún caso, los derechos del hombre niegan el derecho a profesar la libertad de religión (ante lo cual confirma la relación armónica entre Estado político y religión). Avanzando en el análisis, busca la base de la definición en que se basan los Derechos de Hombre

"Los droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen como tales de los droits du citoyen, de los derechos cívicos ¿cuál es el homme a quien aquí se distingue del citoyen? Es, sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama "hombre", el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de "derechos humanos"?"¹⁹

Marx plantea que las constituciones que definen la libertad, la propiedad, la igualdad y la seguridad no hacen otra cosa que definir los términos en que aparecen los hombres en la sociedad burguesa, escindidos de la comunidad y enfrentados unos a otros a partir de sus intereses egoístas. Esta relación, que se funda en la propiedad privada, disocia al hombre de la comunidad, presentándolo como replegado en sí mismo. Los derechos humanos, entonces, hacen de la sociedad un marco externo al individuo, al fijar los límites de su libertad de acuerdo a la ley "como una empalizada marca los límites entre dos propiedades". Así, 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".²⁰ Dada esta situación, la vida política no deja de presentarse a sí misma como un "simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa".²¹

Marx vuelve a relatar la misma explicación que en la **Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel**, en la que el Estado político, como lugar ideal de la generalidad del hombre, se separa de la Sociedad Civil, en donde las relaciones entre los hombres se

¹⁸ Marx, op. cit., pág 468

¹⁹ ibidem, pág 478

²⁰ ibidem, pág 480

²¹ ibidem, pág 480



someten a los intereses particulares y egoístas. Con esta revolución, que supera las ataduras de la sociedad feudal (en donde la familia y los estamentos eran momentos políticos no separados de la sociedad civil) también se superan las ataduras de la propiedad privada y el comercio de las limitaciones que la sociedad feudal les imponía. Es debido a esto que la *revolución política*, "Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como a la premisa en torno a la cual ya no es posible seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su *base material*"²². Marx entonces define a la emancipación *política* como "la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral."

Como vimos más arriba, de acuerdo a las distintas constituciones, Marx demuestra que estas se presentan como *medios* para realizar los derechos del hombre. En otras palabras : **el ciotyen es el medio para la realización del hombre**. Pero para Marx esto debe ser invertido. Los derechos humanos están basados en el hombre tal cual aparece en la sociedad burguesa, es decir, del hombre de la certeza inmediata, el hombre tomado como *natural*. Marx condena a la emancipación política, por no someter a crítica a las relaciones en que se encuentra el hombre en la Sociedad Civil. Y a continuación, define la *emancipación humana*, eje de su crítica a la política :

"Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales ; solo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar su "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"²³

Mas adelante veremos que esta crítica a la cual Marx somete al Estado Moderno, es la misma que le permitirá desentrañar el concepto de *trabajo enajenado*. Pero para

²² ibidem, pág 483

²³ ibidem, pág 484



eso deberá, primero, dirigir la mirada crítica hacia las categorías de la Economía Política. Al mismo tiempo, tanto en este texto como con el analizado anteriormente, se pueden encontrar elementos que anticipan aquellos fenómenos que luego serán caracterizados como *ideología*. Estos elementos serían :

- 1) El ver a las formas legales o formales del derecho como independientes de las realidades históricas determinadas, y situarlas como encarnando momentos racionales necesarios.
- 2) El ver en las ideas surgidas de la especulación sobre esas formas el momento dominante del transcurso histórico
- 3) El hecho de que esas ideas partan de realidades a las que no pueden explicar, es decir que hay "premisas en torno de las cuales les es imposible seguir razonando"

Practica, crítica y la aparición del proletariado

En los dos textos analizados, por lo tanto, el **procedimientos crítico** es el mismo: así como la emancipación política no es una verdadera superación de la religión, tampoco la filosofía (Hegel) puede desentrañar el verdadero carácter de la política. Y es que ambas se dirigen a las realidades de la Sociedad Civil como a "las premisas en torno de las cuales ya no es posible seguir razonando", ante lo cual Marx está abriendo al puerta hacia un nuevo objeto, o un nuevo continente de análisis: el de las relaciones materiales que constituyen la anatomía de la Sociedad Civil. Este campo comenzará a ser explorado en los **Manuscritos del 44**. Sin embargo, antes de internarse (definitivamente) en este "nuevo continente", nos interesa conocer un elemento más en el procedimiento crítico que Marx había comenzado a desplegar, y que agrega todavía más luz acerca de las posibilidades que la perspectiva abordada le permitía.

Nos referimos al papel que cumplen, para Marx, aquellas formas de conciencia como la emancipación política o incluso la religión, en la factura de un programa y una agenda teórica desde la cual comenzar la transformación radical de las esferas seculares de la existencia. Una postura en este sentido es la que se deja leer en una carta a Ruge, publicada en los **Anales Franco Alemanes**, donde se lee :

"Partiendo de este conflicto del Estado político consigo mismo cabe, pues, desarrollar



dondequiera la verdad social. Así como la religión es el índice de materias de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político lo es de sus luchas prácticas. El Estado político expresa, por tanto, bajo el prisma de la cosa pública, todas las luchas, necesidades y verdades sociales"²⁴

Marx busca, entonces, un principio o una agenda para empezar las "luchas prácticas". Lejos de desbaratar aquellas formas de conciencia como la religión o los principios del Estado, o de relegar su importancia a meras "ilusiones", Marx propone que es la puesta en contradicción de aquello que se presenta de manera abstracta (lo que se ha postulado de manera "sofística" e inconsecuente) con las premisas materiales de las que parten, el principio vinculante de una nueva tarea práctica. De esta forma, busca diferenciarse de cierta crítica dogmática o de cierta actitud doctrinaria que en nombre de principios superiores buscan la realización de lo que ya ha sido superado intelectualmente. Tal cual lo deja entender de manera bastante transparente :

"No compareceremos, 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 guiarte la verdadera consigna de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá necesariamente que asimilarse, aunque no quiera."²⁵

Esta postura está más desarrollada, en la "**Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**" publicada junto a los textos anteriores. Este artículo, de una intensidad y una claridad movilizantes, expone el estado de las reflexiones de Marx al momento y arroja luz sobre la agudeza de muchos de sus análisis y conceptos. Hay dos elementos que nos parecen fundamentales. Primero, el carácter concreto, material, de los fenómenos como la religión, de una manera que antes no se dejaba entender con tanta precisión

²⁴ ibidem, pág 459

²⁵ ibidem, pág 459



"El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace a la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido"²⁶

De esta manera, Marx vincula el origen histórico concreto de la "autoenajenación" del hombre con una crítica de las "formas profanas" de la autoenajenación. La religión, como autoenajenación, exige la reforma de un mundo que produce la religión. En sintonía con su análisis del texto anterior y su crítica de la filosofía y la política, Marx comienza a buscar el equilibrio entre la acción práctica, y la reflexión teórica, apartándose por igual tanto de aquel partido (los críticos), que no condescienden en buscar la crítica cotidiana, particular, política y concreta como fuente de toda teoría ("creen poder realizar la teoría sin superarla") como de aquel de los excesivamente prácticos, que no comprenden que "la filosofía sólo puede superarse realizándola". Desde este punto de vista, lo más notable de este texto es su intento por reflexionar sobre un mundo enajenado a partir de los elementos teóricos de ese propio mundo. Al buscar la mediación de teoría y práctica como puerta de salida, Marx comienza a acercarse a aquel supuesto de su XI Tesis sobre Feuerbach, en donde el conocimiento del mundo se hace inseparable de su transformación.

El segundo punto importante de la **Introducción...** consiste en el haber encontrado un sujeto histórico concreto, en quien radica la misión de superar el mundo enajenado: el proletariado. Este planteo es fundamental no sólo por sus implicancias políticas, sino porque llama a la reflexión acerca del carácter histórico de las categorías del pensamiento. Empezamos este artículo mencionando la vinculación del idealismo alemán con sus condiciones sociales. La superación de este idealismo, por tanto, no debe ser tomada como la "inversión" individual de una trayectoria intelectual específica (o no solamente como eso) sino como la aparición histórica de aquellas condiciones que

²⁶ ibidem, pág 491



reclaman una nueva perspectiva.

Sin embargo, y siguiendo a distintos autores que se han detenido en este mismo texto, la aparición del proletariado como sujeto histórico no indica que ya estén presentes todos los elementos propios del materialismo histórico. Meszaros, por ejemplo, comenta que si bien en este artículo, como en los anteriores, la crítica se realiza como la impugnación a una falsa universalidad (la política) en nombre de una verdadera universalidad (la "emancipación humana") los términos en que se define este espacio positivo son todavía vagos e imprecisos. Es debido a esto que el reconocimiento del proletariado como el sujeto de la transformación social se produce bajo el auspicio de un "imperativo categórico": el de la negación de todo estado de cosas en que el hombre se vea sometido. Es distinto del papel concreto que se le otorgará al proletariado en obras posteriores, cuando el lugar del proletariado como agente de la transformación social se deduzca de un análisis concreto de la Economía. Para Meszaros, el paso definitivo en este sentido comienza con los *Manuscritos*²⁷. Mandel plantea la cuestión en términos parecidos, lo cual le da motivo para polemizar con aquellas posturas que han comenzado a dudar o a relativizar el papel de la clase obrera como sujeto de una transformación revolucionaria. Frente a estos desarrollos, Mandel recuerda la inconveniencia de ver a una clase revolucionaria como aquella "atada por cadenas radicales". Según él, lo que caracterizará el pensamiento marxista posterior es su análisis científico de la sociedad, y el ubicar la posibilidad de la transformación revolucionaria en base a condiciones objetivas²⁸.

Más allá de estas cuestiones, consideramos que la "**Introducción...**" constituye un texto bisagra en el desarrollo del pensamiento marxiano, al plantear la necesidad de la "crítica terrenal", las posibilidades de una síntesis entre teoría y práctica y la vinculación entre la transformación social y la acción del proletariado. Se van reuniendo, de esta forma, los distintos elementos que, en los *Manuscritos del 44*, producirán una síntesis original cuyo carácter ha sido intensamente debatido. A estas cuestiones consagraremos la segunda parte de este artículo.

²⁷ Cfr Meszaros op cit. pág 72 - 73.

²⁸ Mandel, op. cit., p. 16-21