Globethics Repository



Comunismo y reflexión sobre la historia en la obra de K. Marx [Communism and reflection on history in the work of K. Marx]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Martínez, Francisco José
Publisher	Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 02:32:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213905

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

Comunismo y reflexión sobre la historia en la obra de K. Marx

Communism and reflection on history in the work of K. Marx

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ
UNED y FIM, Madrid

Para Amanda

En recuerdo de Paco Fernández Buey, marxista consecuente y comunista leal

RESUMEN. Se trata de realizar dos calas en los escritos marxianos: los artículos y trabajo de 1843 y 1844 centrados en torno a los *Anales Franco Alemanes* y los análisis de la guerra civil en Francia y la Comuna de París. A partir de dichas calas se sostiene el carácter antidealista y antiutópico del pensamiento marxiano, y especialmente de su idea de comunismo, las relaciones entre la superación de la filosofía y la abolición del proletariado, su ajuste a la realidad contemporánea como punto de partida esencial para su comprensión y transformación, y su clarividencia sobre la centralidad de la ciencia en el proceso productivo así como sobre el carácter colectivo de dicho proceso de la producción capitalista desarrollada.

Palabras clave: Marx, crítica, realización de la filosofía, Comuna de París, comunismo, antiutopismo.

ABSTRACT. This article concentrates on two moments of Marx's oeuvre: the articles and work of 1843 and 1844, centered around the *German-French Annals,* and the analyses of the French civil war and the Paris Commune. They show the anti-idealist and anti-utopian character of Marx's thought, and especially of his idea of communism, the relations between philosophy's overcoming and the abolition of the proletariat, his adjustment to the contemporary reality as the essential starting point for its understanding and transformation, and his clairvoyance about the centrality of science in the productive process, and about the collective character of this process in developed capitalism.

Key Words: Marx, critique, philosophy's realization, Paris Commune, communism, antiutopianism.

[Recibido: septiembre 2013 / Aceptado: febrero 2014]

Introducción

Hay muchos Marx. Yo aquí voy a presentar uno, o mejor dicho dos. Este Marx bicéfalo es un Marx de diseño, de autor, que sólo se basa en mi gusto personal, aunque espero mostrar en este escrito que esta presentación no es totalmente arbitraria y que puede ofrecer una luz distinta para volver a enjuiciar al viejo Marx, un clásico que cada vez tiene más que decir, no sólo en su actitud vital y práctica sino también en sus aportaciones teóricas.

La primera cara de este Marx polifacético, poliédrico, es la que se nuclea en torno a los *Anales Franco-Alemanes*, la revista que nuestro autor codirigió con Ruge en 1843-1844. Esta época es la época en la que Marx va pasando paulatinamente del liberalismo crítico del absolutismo feudal al socialismo comunista, pasando de la mera crítica política a la crítica social, tránsito teórico y práctico basado en dos descubrimientos claves para él: la economía política inglesa que conoce a través de Engels y de sus propias lecturas y el socialismo político francés que conoce directamente en los círculos revolucionarios parisinos. La segunda cara que aquí vamos a presentar es la del Marx historiador, el Marx que reflexiona tras dos derrotas políticas de gran envergadura: la de la revolución de 1848 y la de la Comuna de París de 1871, ambas tienen su centro en París y ambas le convencen de que los tiempos todavía no están maduros para esa revolución que él veía tan próxima en los años cuarenta. Estos escritos son aplicaciones del materialismo histórico a la coyuntura y por ello constituyen un testimonio precioso de la articulación entre la teoría y la historia concreta.

Estos dos Marx muestran una radical articulación entre la teoría y la práctica revolucionaria, un enraizamiento de la crítica en la política y una consideración dialéctica y materialista de los procesos históricos.

1. *De Tréveris a París pasando por Kreuznach.*

En muy pocos años el joven Marx recorrió un gran trecho vital, intelectual y político. Del romanticismo al hegelianismo, de la crítica religiosa a la social pasando por la política, Marx recorrió en su biografía la agitada travesía que el panorama intelectual de su patria llevo a cabo esos años. Años de crisis profunda, de muerte y renacimiento como incluso uno de los epígonos más fieles a Hegel, Haym, testimonió al decir que su tiempo era "… un tiempo en el que, gracias a las grandes invenciones técnicas del siglo, la materia parece haberse vuelto viviente. Los más profundos fundamentos de nuestra vida física y de nuestra vida espiritual fueron demolidos y recreados por el actual triunfo de la técnica. La existencia de los individuos, al par que la de los pueblos, ha sido

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

llevada a bases y relaciones nuevas"[1]. A través de la historización del sistema hegeliano Haym es consciente de que no se puede reconstruir el sistema en su conjunto sino que hay que volver, más bien, al sentido humano de la filosofía cosa que la izquierda hegeliana estaba comenzando a hacer ya por su cuenta. De igual manera Feuerbach en sus *Pensamientos sobre la muerte* de 1830 afirma la novedad radical del tiempo que viene: "quienes entiendan el lenguaje con que habla el espíritu de la historia del mundo no podrán sustraerse al conocimiento de que nuestro presente constituye el término de un gran período de la historia de la humanidad y de que, precisamente por eso, es el comienzo de una vida nueva"[2]. Según Löwit[3], la filosofía hegeliana se derrumbó en tres fases: mientras que Feuerbach y Ruge intentaron transformarla según el espíritu del tiempo y Bauer y Stirner la disolvieron a través de un criticismo extremo que concluyó en el nihilismo, por su parte, Marx y Kierkegaard aprovecharon el derrumbe del hegelianismo para, uno destruir el mundo capitalista-burgués y el otro para destruir el mundo cristiano-burgués. En el paso de la filosofía negativa de Hegel a las nuevas filosofías positivas, es decir, concretas, históricas, que construyeron los hegelianos críticos, tuvo cierta importancia la filosofía positiva que el viejo Schelling exponía en 1841 en Berlín y que pretendía pensar el ente real que precede al pensamiento y no se limita al ser posible, como hacia Hegel. Este esfuerzo por pensar el ente realmente existente dio lugar, según Löwit, a las filosofías de la existencia que Marx y Kierkegaard desarrollaron en clave antihegeliana, uno desde el punto de vista de la exterioridad y el otro desde el punto de vista de la interioridad. Uno abriéndose hacia el comunismo colectivista y el otro hacia el existencialismo individualista[4]. Hay que reconocer de todas formas que Kierkegaard retoma también el aspecto religioso de Schelling, mientras que Marx retoma solo su aspecto metodológico, positivo, ya que para Marx la crítica de la religión , en la estela de Feuerbach, era ya algo completamente asumido.

La sensación de novedad era tal en la época que el joven Marx cuando busca un tema para su Tesis doctoral busca una época cuya similitud con su presente era grande: la época helenística en la que el pensamiento se dispersa en numerosas direcciones siguiendo los caminos que el aristotelismo había marcado. Época en la que se deshace una gran filosofía y surgen una serie de

[1] Cf. R. Haym, *Hegel und seine Zeit,* Berlín, 1857, citado por K. Löwit, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra, revolucionaria en el pensamiento en el siglo XIX*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008, p.88.

[2] Citado por Löwit, *op. cit.* p.104.

[3] Cf. Löwit, *op. cit*. p. 101.

[4] Cf. Löwit, *op. cit.* p. 95.

catástrofes y esfuerzos titánicos por pensar de nuevo.[5] En ese sentido Marx conecta con todas las tendencias de la izquierda hegeliana y su pensamiento se va forjando en diálogo crítico con estos autores a los que acompaña un trecho y luego rompe con ellos, al considerarlos incapaces de adaptarse a su paso intelectual y político.

La época es la época de la crítica, pero la crítica de Marx siempre fue ajustada y comedida por muy radical que fuera. No asumía cualquier posición hasta haberla madurado y no se esforzaba por situarse en el extremo del espectro intelectual ni político. Crítico del absolutismo de corte romántico y cristiano que el nuevo rey Federico Guillermo IV impulsaba, apoyó a los burgueses liberales en sus lucha políticas, sin hacer el juego a la reacción a través de una crítica total e indiscriminada como hicieron sus antiguos compañeros los Freien de Berlín, sucesores del Doktorclub al que el joven Marx animó en sus años de universidad, especialmente Edgar Bauer y Stirner[6]. Esta discrepancia en torno al alcance y objetivo de la crítica antiliberal se muestra claramente en la carta que Marx dirige a Oppenheim en 1842 criticando la posición antiliberal de Edgar Bauer y defendiendo que no basta con emprender una crítica sino que lo importante es si se ha elegido el terreno apropiado. Marx defendía que la *Gaceta Renana* tenía que tener cuidado en sus críticas para no facilitar la tarea a la censura. La revista tenía que situarse a favor de las reformas liberales en la línea de los *Anales de Halle*, dirigidos por Ruge, que siempre defendió un protestantismo liberal, criticando al romanticismo y al historicismo, bases teóricas de la reacción política feudalizante del nuevo rey, en aras de un ideal político constitucional, demócrata y republicano[7]. Tras el cierre de la *Gaceta renana* se produce la escisión definitiva entre los Freien que desarrollarán su individualismo elitista y apolítico en la *Gaceta general Literaria* y los Jóvenes Hegelianos que, liderados por Ruge y Marx, se agruparon en el proyecto de los *Anales Franco-Alemanes*[8], revista que desarrolló su democratismo inicial hasta el comunismo, hecho que provocó la ulterior ruptura de Ruge y Marx.

El objetivo de todos los críticos del hegelianismo era la mundanización de la filosofía aunque con diferentes matices. Ruge y sus colaboradores en los Anales insisten en que la filosofía (hegeliana) tiene que hacerse práctica,

[5] Cf. M. Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Paidós, Buenos Aires, 1970,p.29.

[6] Cf. D. McLellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas.* Crítica, Barcelona, 1977, pp.64-65.

[7] Cf. S. Hook, *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach.* Barral, Barcelona, 1974, pp. 164-165.

[8] Cf. A. Cornu, *Carlos Marx. Federico Engels,* tomo II, Instituto Cubano del libro, La Habana, 1973, p.405.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

tiene que racionalizar lo real. Pero Marx plantea el tema en general y no sólo en el caso del hegelianismo. Cotejando la actual crisis con las pasadas, Marx se retrotrae a la crisis de la filosofía clásica griega para arrojar luz sobre la actual crisis de la filosofía hegeliana. El propio Marx ya desde su Tesis doctoral se había ocupado de la relación entre la filosofía y el mundo al hilo de sus reflexiones sobre los aspectos esotéricos y exotéricos de las doctrinas filosóficas, es decir de su contenido secreto y su expresión pública, especialmente en el caso de las filosofías de Platón, Plotino y Schelling. M. Rossi en su espléndido libro sobre el joven Marx analiza un fragmento de los estudios preparatorios para la Tesis[9] donde se lee: "Así como en la filosofía existen puntos cruciales, que la conducen a consolidarse en sí misma… del mismo modo hay momentos en los que la filosofía dirige sus ojos al mundo exterior, no ya para comprenderlo, sino en los que, como una persona práctica, teje, por así decirlo, intrigas con el mundo, sale del mundo trasparente del Amenthes, para arrojarse en brazos de la sirena mundana. Es el carnaval de la filosofía: así se vista de perro como el cínico, o con túnica de sacerdote, como el Alejandrino, o con perfumado manto primaveral como el epicúreo, en cualquier caso le es imprescindible la máscara.[10]" A los momentos de consolidación teórica y sistemática suceden momentos en que la filosofía, generalmente después de un gran sistema, el aristotélico en el helenismo y el hegeliano en tiempo de Marx, se dirige al mundo y quiere imponer en él sus principios, deja las sombras del averno propias de la teoría sistemática y totalizadora y adopta la máscara carnavalesca de los diversos intereses prácticos mundanos. A la totalidad teórica encerrada en sí, sucede la unilateralidad práctico-subjetiva de una filosofía volcada hacia el mundo, trasvestida por los intereses prácticos y mundanos. Esta inversión (*Umschlagen*) práctica de la filosofía acontece en periodos de crisis, y especialmente en el momento de la disolución de las grandes filosofías. En la segunda anotación al capítulo IV de la tesis Marx plantea la simetría entre el devenir mundo de la filosofía y el devenir filosofía del mundo. La praxis de la filosofía es ella misma teórica y su realización inmediata está afectada de contradicciones. Cuando la filosofía en tanto que voluntad se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema se muestra como una totalidad abstracta y su realización es su pérdida. Este es el aspecto objetivo de la mundanización de la filosofía pero también está el aspecto subjetivo según el cual se produce una esci-

[9] Se puede encontrar en MEGA, I,1,1, pp.131 y sig.

[10] Citado en M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx.* Comunicación, Madrid, 1971, p. 47.

sión de la autoconciencia filosófica que se encarnan en dos corrientes antagónicas: la parte liberal que conserva el concepto de la filosofía y la parte positiva que se aferra al momento de la realidad en tanto que no-concepto. La primera parte es la crítica y es consciente de su contradicción interna , mientras que la segunda parte cae en lo absurdo y la locura. Mientras que la parte liberal, como partido del concepto, lleva a progresos reales, la filosofía positiva solo es capaz de desarrollar tendencias cuya forma contradicen su significado. De esta manera lo que al principio parece una escisión entre la filosofía y el mundo se convierte después en una autoescisión de la propia filosofía[11].

Tras graduarse en Jena en abril de 1841 y ver cerrada la posibilidad de una carrera universitaria dado que su principal protector, Bruno Bauer, acababa de ser expulsado de su cátedra, Marx se orienta hacia el periodismo crítico en la *Gaceta renana*, revista de la que llegó a ser director y a la que orientó haca una crítica cada vez más radical que provocó su cierre en 1843, obligando a Marx a replantearse de nuevo su vida orientándose hacia París, donde pensaba con Ruge editar una nueva revista, los *Anales Franco-Alemanes*, que materializaran la alianza entre la nación más avanzada de Europa en el plano político, Francia, y la nación más avanzada en el plano teórico, Alemania. Pero antes de ir a París, Marx se había casado y pasó cierto tiempo en Kreuznach donde leyó mucho y escribió algunos textos decisivos para su desarrollo intelectual. I. Berlin ha podido decir que "los años 1843-1845 son los más decisivos en su vida: en París sufrió la transformación intelectual final"[12]. Esta afirmación refuerza nuestra elección del Marx parisino como una de las facetas más interesante del filósofo de Tréveris. La fascinación de los intelectuales alemanes por París venia de antiguo. El propio Hegel ya en 1830 constataba el retraso de Alemania respecto de la revolución burguesa de 1789 y consideraba que Francia era el país de los tiempos modernos[13]. Hegel criticó la pasividad alemana frente a la actividad francesa y el refugio de la cultura alemana en la subjetividad mientras que la ciencia francesa se abre a lo objetivo. En los franceses la representación se transforma inmediatamente en acción[14].

---

[11] Cf. C. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro,* Ayuso, Madrid, 1971, pp. 64-67.

[12] Cf. I. Berlín, *Karl Marx,* Alianza, Madrid, 1973, p. 88.

[13] Podemos recordar aquí la consideración benjaminiana de París como la capital del siglo XIX en su obra sobre los *Pasajes*.

[14] Cf. J. D'Hondt, "Hegel y la ideología francesa" en *De Hegel a Marx,* Amorrurtu Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 131-144. El autor francés recoge testimonios favorables de Hegel respecto a Francia desde sus escritos juveniles hasta sus últimas obras sobre historia de la filosofía.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

En la *Gaceta Renana*[15] Marx tomó contacto por primera vez con problemas sociales, políticos y económicos y no sólo teóricos, filosóficos y teológicos y adoptó una postura de crítica liberal y democrática del absolutismo cristiano-romántico del nuevo rey prusiano, dejando la crítica indiscriminada y total a sus antiguos amigos berlineses, los Freien, los cuales al criticar duramente a los reformadores liberales apoyaban de forma indirecta al gobierno absolutista. Los temas tratados en los artículos de Marx en esta revista fueron: la libertad de prensa, el 5 de mayo de 1842;la cuestión de la centralización, el 17 de mayo; un análisis crítico del editorial de número 179 de la *Gaceta de Colonia,* el 10, 12 y 14 de julio; la cuestión del comunismo en la *Gaceta General de Augsburgo,* del 16 y 23 de octubre; un análisis de las actas de la sexta reunión del Parlamento Renano , los días 25, 27 y 30 de octubre y 1 y 3 de noviembre; una crítica de los fallos de la oposición liberal de Hannover del 8 de noviembre; la reforma comunal y la Gaceta de Colonia del 8, 12 y 13 de noviembre; una nota editorial sobre la ley del divorcio del 15 de noviembre; un comentario sobre la orden del gobierno sobre la prensa diaria del 16 de noviembre; una disputa entre la *Gaceta de Colonia* y la *Gaceta Renana* del 17 de noviembre; los industriales de Hannover y la tarifas proteccionistas del 22 de noviembre; la actitud de Herwegh y Ruge frente a los Libres del 29 de noviembre; las tácticas polémicas del *Diario de Augsburgo* del 30 de noviembre; la ley del divorcio del 18 de diciembre, sobre las comisiones de los Estados de Prusia de 11, 20 y 31 de diciembre; la prohibición del *Diario General de Leipzig* de 1, 4,6,8,10, 13 y 16 de diciembre; réplica la Presidente von Sachapper del 2 de enero de 1843; la justificación del corresponsal del Mosela, de 13, 17, 18, 19 y 20 de enero; artículos polémicos contra la Gaceta General del 3 y 12 de enero; las elecciones locales de diputados para el Parlamento provincial del 9 de marzo; la *Gaceta del Rhin y el Mosela* como Gran Inquisidor del 12 de marzo; ejercicios estilísticos de la *Gaceta del Rhin y el Mosela* del 14 de marzo y el anuncio de la dimisión de Marx como director de la revista el 18 de marzo de 1843. La revista se clausuró definitivamente el 31 de marzo. Como se puede comprobar por la mera descripción de los temas tratados aquí se evidencia una actividad frenética de Marx como analista crítico de la actualidad política y social, así como

[15] Una traducción inglesa de los artículos de la *Gaceta Renana* se pude encontrar en http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm y una traducción española en el tomo 3 de las OME, publicadas bajo la dirección de M. Sacristán en Grijalbo. Sobre Marx periodista se puede consultar el libro publicada por Alba editorial, C. Marx, *Artículos periodísticos*, selección, introducción y notas de Mario Espinoza. También se refiere a dichos artículos el trabajo de A. Arteta, "El sentido de la crítica en el periodismo político del joven Marx. La *Gaceta Renana* (1824-43), *Revista de estudios políticos,* nº45, 1985, pp. 69-92.

hábil polemista con la prensa, tanto oficial como crítica. Un tema central de estos escritos es el de la libertad de prensa, junto con la cuestión de la representación política a través de la actividad parlamentaria, también se polemiza con los demás críticos de la situación política, con los Libres por un lado y con los comunistas por otro. La temática social y económica, sin embargo, no está todavía muy representada en estos escritos. Sería el posterior traslado a París, tras el cierre de la revista, lo que facilitaría el abordaje de estas nuevas temáticas, debido por un lado a sus lecturas de los clásicos de la economía política y por otro a sus contactos con el proletariado revolucionario parisino. En esta época su postura sería la de apoyar las reformas que proponían los liberales y a la vez criticar las críticas meramente intelectuales y retóricas de los Libres por un lado y por otro el comunismo, sentimental y meramente ético, que empezaba a difundirse por Alemania. Sólo su análisis crítico de la economía política y la conexión de dicho análisis crítico con la lucha real de los obreros permitirá, ya en París, su adhesión al comunismo, un comunismo fundado teóricamente en el análisis crítico del funcionamiento de la economía capitalista, es decir no meramente ético, religioso o sentimental y que además no era una mera posición teórica sino una posición práctica, de toma de partido junto con la clase obrera y sus incipientes organizaciones políticas y sindicales.

Aquí sólo vamos a retomar algunos puntos esenciales de estos artículos, que han sido analizados entre otros por M. Rossi y A. Cornu[16], al que seguimos. En el artículo sobre la centralización de 17 de mayo criticando un artículo escrito por Hess, Marx dice que son las preguntas y no las respuestas las dificultades esenciales en los problemas. Igual que en matemáticas una vez que la cuestión está correctamente planteada casi está ya solucionada. El método de la historia mundial consiste en plantear y resolver las viejas preguntas haciendo preguntas nuevas. Los problemas de la actualidad son las palabras claves de cada época, son sus lemas y sus proclamas prácticas sobre su estado espiritual. Rossi descubre aquí de nuevo el antiutopismo de Marx que parte siempre de la actualidad y no de ideales abstractos. En un artículo de 14 de julio Marx critica el editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia* y plantea si la filosofía tiene que discutir materias religiosas en los periódicos. En primer lugar, nuestro autor recalca el carácter separado de la filosofía alemana respecto a los problemas de la actualidad que son los que se tratan en la prensa. Pero la filosofía no surge como los hongos sino que es fruto de su tiempo y de su nación cuyos juicios más esenciales fluyen en las ideas filosóficas: "El mismo espíritu que cons-

[16] Cf. M. Rossi, *El joven Marx,* cit. pp. 79-143 y A. Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels,* ya citado, 225-305.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

truye los ferrocarriles con las manos de los trabajadores, genera los sistemas filosóficos en los cerebros de los filósofos". Dado que toda filosofía es la quinta esencia espiritual de su época tiene que entrar en contacto con el mundo real de su tiempo no solo en sus contenidos sino también en su aparecer. La filosofía proviene del mundo y se hace mundo a su vez. El papel práctico de la filosofía aparece de nuevo aquí en estos textos. También en este artículo Marx defiende que el Estado tiene que ser la realización de la libertad racional y se deriva del carácter racional de las relaciones humanas y por ello no puede basarse en el cristianismo ni derivarse de la religión.

Otro artículo importante es el que discute la cuestión del comunismo en polémica con la *Gaceta General de Augsburgo,* el 16 de octubre de 1842. Frente a las acusaciones de que la *Gaceta Renana* era comunista Marx reconoce el alcance europeo de las ideas comunistas que no se reducen a Francia e Inglaterra. Por otra parte y dado que el tercer estado ya ha alcanzado lo que Sieyes deseaba para él, no es de extrañar que la clase que hoy no tiene nada aspire a compartir la riqueza de la clase media. El artículo concluye diciendo que aunque la *Gaceta Renana* no da relevancia teórica a las ideas comunistas tal como hoy se presentan y mucho menos desea o considera posible su realización práctica no deja por ello de considerar que dichas ideas merecen un análisis crítico profundo. La obra de Leroux, *Considérant* y sobre todo la de Proudhon no pueden ser criticadas mediante unas pocas frases superficiales sino que exigen un profundo estudio ya que más peligrosa que el intento de su realización práctica que puede ser contestada con el cañón es su elaboración teórica ya que "las ideas que conquistan nuestra inteligencia, que superan las perspectivas que la razón ha remachado en nuestra conciencia, son cadenas de las que no podemos desligarnos sin que se nos lacere el corazón, son demonios que el hombre sólo puede vencer sometiéndose a ellos". Es importante este texto para ver lo arduo que fue para Marx adoptar una perspectiva comunista dada la superficialidad con la que dichas ideas eran tratadas en la Alemania de su época. Solo la lectura detallada de los textos y sobre todo el contacto con el movimiento obrero le permitirá dar ese paso. Pero esto solo se realizará en París dos años después.

El artículo más importante desde el punto de vista de la maduración de la consideración de la base social y económica de la política se encuentra en los comentarios dedicados a las Discusiones de la Sexta Dieta Renana, especialmente a los debates sobre los robos de leña. En este artículo Marx analiza como la introducción de nuevas formas de explotación de los campos y bosques exigen nuevas leyes que prohíben a los campesinos actividades a las que tenían derechos seculares, como la recogida de leña seca en el bosque. El Estado defiende a los propietarios en su oposición a estos derechos y además los convierte en funcionarios semipúblicos con capacidad para juzgar y condenar al campe-

sinado como ladrones de leña. Aquí Marx denuncia cómo el Estado que debería ser el ámbito de lo general se pone al servicio de intereses particulares y además de los intereses particulares de los más fuertes. La crítica es moral y jurídica pero permite entrever cómo Marx va relacionado las posiciones políticas con los intereses económicos y además se va haciendo consciente de lo que de forma anacrónica en esa época podríamos denominar el carácter clasista del estado burgués. Marx dice que con estas leyes: "todos los órganos del Estado se convierten en oídos, ojos, brazos, piernas, con los que el interés del propietario escucha, observa, valora, provee, aferra y camina".

Otro tema importante de esta época, la ruptura definitiva con el grupo de los Libres de Berlín, estructurado en torno a los hermanos Bauer, se trata en el artículo "Relaciones de Herwegh y Ruge con los Libres " del 29 de noviembre de 1842, donde Marx rechaza el extremismo de los berlineses que les enemista con el resto de la oposición al absolutismo y además da alas a la actuación de la censura. Marx rechaza la frivolidad, la afectación, la servil imitación de los clubes franceses, lo que lleva al escándalo y a una falta de cordura en una época "que requiere caracteres serios, viriles y adecuados a la conquista de sus nobles metas". La posición de Marx frente a los Libres se ve en la carta de 30 de noviembre de 1842 a Ruge donde dice que el extremismo verbal de los Libres ha llevado a que la censura prohíba muchos artículos de la revista, la libertad de estos frívolos muestra más una forma licenciosa que un contenido original y profundo, su defensa del comunismo es superficial y por último su crítica a la religión no se enmarca en la política, sino que, al contrario, su crítica política se da en el marco de la religión; para Marx, "la religión no tiene en sí contenido alguno, puesto que vive, no del cielo sino de la tierra y que se desmorona cuando desaparece el mundo invertido, cuya teoría constituye"[17]. Vemos aquí como Marx rechaza el extremismo meramente verbal de los Libres, su adhesión superficial sin estudio profundo al comunismo y el hecho de que mantengan su crítica aún en un ámbito religioso, nuestro autor retoma la crítica religiosa de Feuerbach pero dándole un claro matiz político, ausente siempre en la perspectiva feuerbachiana.

Rossi destaca la importancia del artículo "Sobre los comités de los órdenes de Prusia", publicado en diciembre de 1842,por el desarrollo de su crítica antihegeliana y por ciertos avances en sus posiciones políticas centradas en el análisis del estado prusiano y la cuestión de la representación de los diferentes estamentos u órdenes en el marco del Estado político. Para

[17] Carta de Marx a Ruge de 30 de noviembre de 1842,MEGA, I, t. I, pp. 285-286, citado por Cornu, op. cit, pp. 292-293.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

Marx la representación no tiene que estar en función de la propiedad lo que supondría estar en función de la desigualdad económica. Aquí Marx, según Rossi, defiende un organicismo democrático igualitario que va más allá del organicismo hegeliano basado en los órdenes de cuño aún medieval. Las Dietas, según Max, representan los diversos intereses particulares frente al estado, son "la constitución dentro del estado mismo de unos intereses antiestatales", ya que los elementos particulares en su actividad práctica son siempre enemigos del todo. Marx ve una contradicción difícilmente superable donde Hegel veía posible una solución armonizadora al considerar que el todo (el Estado)articulaba los intereses particulares (de los órdenes) como determinaciones suyas[18].

En el artículo "La prohibición de la *Gaceta General de Leipzig"*, de 1 de enero de 1843 Marx retoma sus ideas sobre la censura y la libertad de prensa del año anterior. Marx atribuye los excesos de la naciente prensa popular alemana a su carácter incipiente y piensa que "la condena que se hace de la prensa popular es una condena del espíritu político popular".

El último artículo importante de Marx antes de la supresión de la revista fue la defensa del corresponsal del Mosela y se centra en la rebelión que los vinateros del Mosela estaban desarrollando en esos momentos. Marx retoma su defensa de la prensa libre para proponer que el litigio del Mosela se resuelva mediante una libre discusión de todas las opiniones expresadas libremente y frente a esto el estado prusiano cierra los periódicos y amordaza la opinión pública. Cornu destaca también en este artículo la idea de que la realidad misma, independientemente de la voluntad de los individuos determina la estructura y las funciones del estado: "Cuando estudiamos las instituciones del Estado, nos vemos muy fácilmente tentados a descuidar la naturaleza material de las circunstancias, y a explicarlo todo por la voluntad actuante de las personas. Sin embargo, hay circunstancias que determinan tanto los actos de las personas privadas como las de las diferentes autoridades del Estado, y que son tan independientes de ellas como la forma de respirar"[19].

A partir de aquí los acontecimientos se precipitan y la censura acorrala y cierra por fin la *Gaceta Renana* cuya singladura resume el propio Marx en su escrito de renuncia a la dirección de la revista, publicada el 17 de marzo de 1843: "Desplegamos intrépidos la bandera de la libertad; cada marinero cumplió seriamente su deber; si los esfuerzos de la tripulación por alcanzar una tierra nueva fueron vanos, el viaje fue hermoso y no lo lamentamos. Aunque la ira de los

[18] Cf. Rossi, *op. cit,* pp. 120-130.
[19] Cf. Cornu, *op. cit,* pp. 298-299.

dioses nos haya acompañado, no nos asusta que nuestro mástil haya sido abatido… El valor sigue incólume en el mismo naufragio "[20].

La experiencia de la *Gaceta Renana* fue decisiva en el paso de Marx hacia el comunismo y el materialismo histórico, aunque en estas fechas sigue siendo feuerbachiano su antihegelianismo se va depurando y la consideración atenta de los problemas políticos y económicos relacionados con la cuestión de la censura, la representación política de los intereses particulares, los diferentes conflictos económicos relacionados con el robo de leña y la situación de los vinateros del Mosela, etc. fue decisiva en la formación de Marx que en las próximas etapas, la estudiosa y recluida de Kreuznach y la recalada en Paris con su acercamiento a la economía política inglesa y a la actividad política del proletariado francés, perfiló ya claramente por un lado su crítica radical del hegelianismo, su posición política comunista y al final el inicio de su concepción materialista de la historia.

Vamos a concluir esta primera parte con el análisis de tres artículos decisivos escritos en 1843 y 1844 en Kreuznach y París: la famosa "Crítica a la filosofía del Estado de Hegel" que la escuela de Della Volpe ha considerado como el trabajo más importante del Marx joven en el que se consuma su ruptura con el hegelianismo y se anticipa su comunismo y su materialismo histórico y los dos grandes artículos publicados en los *Anales Franco- Alemanes*, "La Cuestión judía" y la "Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel".

La "Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel"[21] consiste en un comentario detallado y crítico de los parágrafos 261- 313 de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* de Hegel de 1833. Marx analiza las relaciones que Hegel establece entre el Estado, la familia y la sociedad burguesa. El Estado aparece como un poder superior respecto de las leyes e intereses de la familia y de la sociedad burguesa cuyo fin inmanente es el propio Estado. En este análisis Marx aplica al ámbito de la política la crítica que Feuerbach había ya desarrollado en el ámbito de la lógica, denunciando el carácter de "misticismo lógico y panteísta" que aquí muestra la posición hegeliana. La relación real entre el Estado y sus determinaciones finitas, la familia y la sociedad civil, la expresa la especulación hegeliana como fenómeno: "La realidad no es expresada como ella misma sino como otra realidad. La ley de la empiria corriente no es su propio espíritu sino otro extraño; por otra parte la Idea real carece de una realidad desarrollada a partir de sí misma; su existencia es la

[20] Cf. Rossi, *op. cit,* pp. 141-142, y Cornu, *op. cit.* pp. 303-304.

[21] Hay al menos dos versiones castellanas de esta obra, una en las OME 5 Crítica, Barcelona, 1978, pp. 2-157, traducida por. J. Mª. Ripalda y otra en Grijalbo, México, 1974, con un prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

empiria corriente.[22] " La realidad no se concibe a partir de sí misma sino a partir de la abstracción lógica, por su parte la Idea no es un verdadero universal porque es una mera trasposición de datos empíricos. Ripalda remite a la crítica desarrollada por Feuerbach al empirismo especulativo de la posición hegeliana.[23] Para Marx, en Hegel: "La Idea se convierte en sujeto y la relación *real* entre familia y sociedad burguesa con el Estado es concebida como la *imaginaria* actividad *oculta* de ambas[24]". En Hegel, "la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en su producto"[25]. Hegel invierte las relaciones reales al hacer de la Idea el sujeto, y concebir las diferencias en su realidad como desarrollo y resultado de la Idea, cuando la verdad es lo contrario: "que la Idea tiene que ser desarrollada a partir de sus diferencias reales… la Idea se despliega en s*us* propias diferencias". De la misma manera actual Hegel en el análisis de la Constitución: "En vez de desarrollar su pensamiento partiendo del objeto, desarrolla el objeto a partir de un pensamiento consumado, que ya ha resuelto sus problemas en el abstracto ámbito de la Lógica. No se trata de desarrollar una determinada idea, la de la Constitución, sino de establecer la relación entre ella y la Idea absoluta, situando la Constitución como un eslabón en el curriculum de la Idea: palmaria mistificación"[26]. Para Marx lo que verdaderamente le interesa a Hegel no es la filosofía del derecho sino la Lógica: no se trata de que el pensamiento piense las concreciones políticas sino que son las concreciones políticas existentes las que tiene que disolverse en pensamientos abstractos. "No es la lógica de las cosas, sino la cosa de la Lógica lo específicamente filosófico"[27]. Frente al logicismo hegeliano Marx considera que la filosofía tiene que descifrar la lógica específica y concreta de las cosas y no disolver la realidad de éstas en la abstracción lógica. El impulso empirista ha estado siempre en Marx frente al idealismo hegeliano, que es una mala empiria ya que considera la realidad del Estado de su tiempo como la esencia misma del Estado. La apuesta por el materialismo es una apuesta por la lógica específica de cada ámbito de la realidad que no es una mera aplicación o concreción de la Idea abstracta. Para della Volpe[28] este escrito es el primero

[22] Cf. Marx, *Crítica de la Filosofia del Estado de Hegel* en OME 5, ya citado, p. 7.
[23] Cf. L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel,* Buenos Aires, 1974.
[24] Cf. Marx, *Crítica*, pp. 7-8.
[25] Cf. Marx, *Critica*, p. 9.
[26] Cf. Marx, *Critica*, p. 17.
[27] Cf. Marx, *Critica*, p. 21.
[28] Cf. G. della Volpe, "Per una metodología materialistica della economía e delle discipline morale in genere" y "Cenno sommario di un método" en *Rousseau e Marx,* Editori Riuniti, Roma, 1997, (1ª edición 1957), pp.139-145 y 187-192.

en el que Marx se separa del 'aspecto mistificador' de la dialéctica hegeliana en búsqueda de un nuevo método filosófico, un 'galileísmo moral' capaz de hacer en el campo de las ciencias morales, humanas lo que hizo Galileo en el ámbito de las ciencias físicas. Este método filosófico-histórico se opone al método filosófico-especulativo o dialéctico a priori de Hegel en el sentido de que no solo desvela las contradicciones del Estado sino que las explica, es decir que muestra su necesidad histórica y de esta manera las expone genéticamente, históricamente. Comprender para Marx no consiste en reconocer las determinaciones del concepto puro sino en "concebir la lógica específica del objeto específico ". Para della Volpe nace aquí el método específico marxiano como método dialéctico- materialista, en tanto que dialéctico-experimental (galileano) que posteriormente aplicará en sus estudios económicos. El método de Marx descubre que cada abstracción 'apriorista, genérica o hipostática' no muestra el vacío sino, por el contrario, un contenido empírico no mediado, no trascendido por dichas abstracciones genérica, preconcebidas. La crítica de la abstracción logicista hegeliana pone de relieve la importancia de la crítica materialista que tiene en cuenta el elemento material, extra-racional, positivo, en el proceso de conocimiento. Marx sustituye la concepción filosófico-especulativa hegeliana por una concepción filosófico-histórica que es a la vez sociológico-materialista y se sitúa en la estela de las grandes críticas del logicismo especulativo y apriorístico, especialmente la de Aristóteles y la de Galileo, por su carácter tautológico y vicioso al sustituir la concreción de la realidad por la abstracción de la idea a priori y a la vez, tomar la concreción de la empiria sin mediar ni explicar cómo la definición del concepto o de la idea universal. Lo particular se concibe como una mera concreción de lo universal y a su vez el universal no es un universal verdadero sino una mera trasposición de un dato empírico no mediado ni trascendido. Es importante recalcar que para della Volpe este método es aplicable tanto a las ciencias humanas, morales, como a las ciencias físicas. Este método introduce el círculo concreto-abstracto-concreto que combina la inducción con la deducción y que se basa en las abstracciones determinadas, históricas, de los contenidos concretos, esta dialéctica combina la instancia de la razón y la instancia de la materia.

Volviendo a nuestro análisis del texto de Marx comprobamos como de nuevo en el análisis de la constitución nos encontramos con la constitución del concepto más que con el concepto de Constitución. El pensamiento no se rige por la naturaleza del estado sino que es el Estado el que se rige por un pensamiento prefabricado. Hegel hace que el sujeto real aparezca como predicado cunado lo que hay que hacer es partir de dicho sujeto real y atender a su objetivación: "La substancia mística se convierte en el sujeto real y el sujeto real parece otro, un

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

factor de la substancia mística"[29]. A continuación Marx opone la corona a la democracia: en la democracia la Constitución es la 'autodeterminación del pueblo' mientras que en la monarquía el pueblo se haya subsumido en la Constitución. No es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo quien crea la Constitución. La democracia parte del hombre y ve en el Estado el hombre objetivado; en la democracia el hombre no existe para la ley sino que la ley existe para el hombre, es la existencia del hombre.[30] En todo su análisis del Estado el objetivo de Hegel, según Marx, es "escribir la biografía de la substancia abstracta, de la Idea" y, por lo tanto, la actividad real humana no es considerada en sí misma sino "encerrada en su abstracción, como una singularidad imaginaria". El resultado del proceso es que "una *existencia empírica* es tomada *sin* ningún sentido *crítico* como la verdad real de la Idea" ya que de lo que se trata "no es llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica, con lo que la más cercana es desarrollada como un factor real de la Idea"[31]. Lo empírico se toma en sí mismo y sin ninguna mediación, como nos recordaba della Volpe, como la verdad de la Idea, y no se busca su verdad específica. Marx repite una y otra vez la misma crítica: "A la vez que lo general es hipostasiado, se le confunde directamente con la existencia empírica y lo limitado es tomado en seguida sin crítica por la expresión de la Idea"[32]. En su lectura del parágrafo 287, Marx insiste en que Hegel parte siempre de la Lógica abstracta en lugar de buscar las lógicas específicas de los diversos campos de la realidad, en este caso del Estado, ese será precisamente su objetivo como vimos antes, descubrir la lógica especifica del objeto específico: "Hegel le da a su Lógica un cuerpo político; lo que no da es la lógica del cuerpo político". Marx descubre pronto que el Estado moderno, burgués, no es una síntesis armónica espiritual sino un campo de batalla entre intereses contrapuestos, intereses particulares en lucha entre sí y oposición entre los intereses particulares y el interés general, de tal manera que en este Estado lo público sólo es lo formal. "La Constitución no es más que un compromiso entre el Estado político y el apolítico, y por tanto consiste necesaria y esencialmente en un pacto entre Poderes esencialmente heterogéneos"[33]. Un poco más adelante Marx insiste en que "la verdadera relación de la moderna sociedad burguesa y política no tiene otra expresión que la separación entre los estamentos privados y los estamentos políticos[34]". La crítica de la política exige ir más allá de la polí-

[29] Cf. Marx, *Crítica*, p. 29.
[30] Cf. Marx, *Crítica*, pp. 36-37.
[31] Cf. Marx, *Crítica*, p. 49.
[32] Cf. Marx, *Crítica*, p. 53.
[33] Cf. Marx, *Crítica*, p. 72.
[34] Cf. Marx, *Crítica*, p. 90.

tica, hacia la sociedad, que es el Estado apolítico, o la representación de lo no político en el ámbito de lo político. Eso es lo que no llegaron a ver sus compañeros de la izquierda hegeliana y por ello su crítica política no fue nunca radical. Esta oposición entre Estado político y apolítico la desarrollará Marx en *La cuestión judía,* cuando contrapone las nociones de burgués (apolítico, particular) y ciudadano (político, universal). Mediante una metáfora teológica, Marx remacha la idea: "Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora iguales en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la sociedad.[35]" La representación política ,estamental, de los intereses sociales, hace que en el ámbito político el hombre esté separado de su propio ser general, de su ser objetivo, como de algo extrínseco, meramente material. Esta escisión en el hombre moderno entre su ser privado y su apariencia política, la repetirá Marx en el ámbito de la producción en los *Manuscritos* del 44 al resaltar que el régimen de la propiedad privada, el capitalismo, separa al hombre del producto de su trabajo, de su ser genérico.

En el análisis de la burocracia Hegel de acuerdo con su método "Primero atribuye a la burocracia una esencia que le es ajena, luego asigna a la verdadera esencia la forma inadecuada del fenómeno"[36]. Más en general, lo que Marx reprocha a Hegel no es que describa la esencia del Estado moderno tal como es, sino que "haga pasar lo que es por la *esencia del Estado*". El método histórico de Marx rechaza la hipostatización del Estado prusiano en la esencia del Estado tal cual, no da lo meramente empírico, por la Idea racional; precisamente la posibilidad de la revolución reside en la historicidad de las formas políticas y sociales concretas, en el hecho de que ninguna forma histórica coincide completamente con la Idea en sí.

Con este bagaje teórico y crítico Marx llega a París y emprende con Ruge la edición de los *Anales Franco-Alemanes*[37], para mostrar la importancia que la experiencia política francesa tenía para nuestros autores vamos a reproducir un fragmento de Ruge sobre su estancia en París: "Vamos a Francia, umbral de un nuevo mundo ¡Puedan allí hacerse realidad nuestros sueños! Al final de nuestro viaje descubriremos el extenso valle de París, la cuna de la nueva Europa, el gran laboratorio donde se forma la historia del mundo y se halla su manantial siempre puro. Es en París donde viviremos nuestras victorias y nuestras derrotas. Incluso nuestra filosofía, campo en el que vamos por delante de nuestro tiempo, sólo podrá triunfar cuando se proclame en París y se impregne de espíritu francés"[38].

---

[35] Cf. Marx, *Crítica*, p. 100.

[36] Cf. Marx, *Crítica*, p. 77.

[37] De los Anales hay al menos dos versiones en castellano, la de Ripalda en el tomo V de las OME, ya citado, y la de J. M. Bravo en Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

El espíritu de los *Anales* se puede percibir en el intercambio epistolar entre Marx y Ruge de 1843 donde se muestra cuál era su objetivo y su método. En la carta de Marx a Ruge de Marzo de 1843 y aprovechado la metáfora medieval de la nave de los locos, nuestro autor dice que la nave llegará a su destino aunque los locos no crean en el mismo. Ese destino es la revolución que se encuentra a nuestra puerta.[39] En la carta de Marx a Ruge de mayo del mismo año, Marx sitúa su destino en "ser los primeros en acceder vivos a la nueva vida" y continua la crítica a la monarquía y al filesteísmo iniciada en la "Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel" ya comentada. A pesar de no tener confianza en el presente Marx no duda de él porque "su desesperanzada situación me colma de esperanza" y la base de esa esperanza es la conjunción entre los que sufren y los que piensan, unión que se ha de hacer indigerible por el mundo animal de los filisteos. La tarea nuestra dice Marx ha de ser: "poner en evidencia el viejo mundo y crear positivamente el nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos para que la humanidad pensante reflexione sobre su posición y la humanidad que sufre movilice sus fuerzas, tanto más perfecto será el fruto que el presente lleva en su regazo[40]". En la carta de Marx a Ruge de septiembre de 1843, fechada en Kreuznach, nuestro autor felicita a Ruge que se haya decidido a romper con el pasado y a iniciar una nueva empresa dirigida hacia el futuro, precisamente en París , "antiguo ateneo filosófico… y nueva capital del mundo nuevo". La nueva orientación surge de la sensación de que nadie sabe lo que hay que hacer y esa es precisamente la ventaja: "nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo" hasta ahora los filósofos críticos tenían preparadas soluciones para todo y " el estúpido mundo exotérico no tenía más que alargar el morro para que le vinieran a la boca las palomas ya guisadas de la ciencia absoluta". La Filosofía tiene que implicarse no solo exterior sino también interiormente en el tormento de la lucha. Según Marx "tenemos que actuar sobre el presente, a través de la crítica radical de todo lo existente, radical en el sentido de que no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes." Esta intervención no tiene que ser dogmática ni abstracta como la comunista, ni tiene que limitarse como la socialista a los aspectos prácticos del ser humanos sino que también ha de ocuparse de la esencia teórica del hombre. Hay que partir de los intereses concretos de los hombres actuales y no contraponerles un sistema acabado como la Icaria de Cabet por ejemplo. "La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. Por lo que el crítico puede remitirse a cual-

[38] Cf. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris,* Leipzig, 1846, pp. 4 ss., citado por McLellan, citado, p. 76.
[39] Cf. *Anales*, ed. Bravo. P. 46, ed. Ripalda, p. 166. Traducción modificada.
[40] Cf. *Anales*, ed. Bravo, p. 56 y ed. Ripalda, p. 172.Traducción modificada.

quier forma de conciencia teórica y práctica, y a partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo teleológico". "A través de los principios mismos del mundo nosotros ilustraremos al mundo con principios nuevos". En lugar de dar las soluciones ya hechas hay que mostrar a los que luchan las razones de su combate porque la conciencia es algo que tienen que asumir por sí mismos. La reforma de la conciencia consiste en aclarar y explicar al mundo sus propias acciones. "Nuestro lema será: reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política". No se trata tanto de "trazar una recta del pasado al futuro, sino de realizar las ideas del pasado". La tendencia de nuestra revista será pues: " auto-aclaración (filosofía de la crítica) de nuestro tiempo con respecto a sus luchas y a sus aspiraciones[41]". En resumen, partir de lo que hay, no sustituirlo de forma dogmática por ideales inventados, analizarlo y aclararlo, descubriendo el sentido de sus luchas, no inventar el futuro sino realizar los sueños del pasado. Ningún utopismo, ningún idealismo, sino atención al propio movimiento histórico, intentando racionalizarlo y hacerlo consciente. Ese es el proyecto marxiano aquí claramente diseñado, el resto será la fundamentación teórica lo más profunda y exacta posible de la realidad que se quiere trasformar a partir de las posibilidades ocultas en su seno.

Además de estas cartas los *Anales* contienen dos artículos claves de Marx, "La cuestión judía", una respuesta a Bauer y la "Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel". Bauer en dos artículos había planteado el problema de la emancipación política de los judíos en el seno del Estado exigiendo a los judíos que abandonaran su religión y dejaran de ser cuerpos extraños en el Estado al oponer su nacionalidad quimérica, judía, a su nacionalidad real y su ley ilusoria a la ley real. Para Bauer la contradicción entre el judío y el cristiano se resuelve admitiendo que sus respectivas religiones son diferentes fases de desarrollo del espíritu humano y admitiendo su unidad en el plano humano donde el enfrentamiento ya no es religioso sino científico, crítico. Para Marx el problema planteado es el de la contradicción entre los prejuicios religiosos y la emancipación política que Bauer resuelve exigiendo que el hombre abandone la religión en general y se emancipe en cuanto ciudadano y además considera que la abolición política de la religión es la abolición de la religión en general. Marx contesta que la crítica no puede limitarse a exigir la emancipación política sino que tiene que analizar el tipo de emancipación política de que se trata. Marx analiza la cuestión religiosa en Alemania, Francia

[41] Cf. *Anales*, ed. Bravo, pp. 65-69, ed. Ripalda, pp.172-177. Traducción modificada.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

y los Estados Unidos y concluye que la emancipación política de la religión no es la emancipación definitiva de la religión y, más en general, que la emancipación política "no es la forma definitiva y coherente de la emancipación humana". Vemos aquí como Marx va más allá de Bauer y en general de sus compañeros de la izquierda hegeliana al abandonar su politicismo y descubrir las insuficiencias de la emancipación meramente política, como antes había descubierto las limitaciones de la emancipación meramente religiosa. A continuación Marx plantea el núcleo de su argumentación, la división del hombre en burgués y ciudadano y dice que el estado político es la vida del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material, la cual sigue vigente al margen del Estado en la sociedad burguesa. En el Estado moderno el hombre lleva dos vidas, "una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política* en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*"[42]. Para Marx la emancipación política de la religión deja en pie la religión: "La contradicción en que se encuentra cualquier fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que *una parte de la contradicción general secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*… La emancipación del Estado con respecto a la religión no equivale a la emancipación del hombre real con respecto a ella[43]." A continuación Marx plantea en polémica con Bauer la cuestión de los derechos humanos[44], para Bauer el individuo si quiere obtener los derechos generales del hombre tiene que sacrificar "el privilegio de su fe"; pero mientras que los derechos generales son derechos cívicos, son los derechos del ciudadano, el derecho a la fe es un derecho del hombre. Los derechos del hombre son los derechos del hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa mientras que los derechos del ciudadano son derechos políticos, estatales. Los derechos del hombre son los derechos del hombre entendido como individuo aislado, egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. Los derechos humanos no son derechos políticos, genéricos, sino derechos que se dan en el ámbito privado de la sociedad civil , es decir en el marco de la propiedad privada. "Ninguno de los llamado derechos humanos trasciende, por lo tanto al hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los so-

[42] Cf. *Anales*, ed. Bravo, pp. 232-233 y ed. Ripalda, p. 186.

[43] Cf. *Anales*, ed. Bravo, pp.239-240.

[44] He analizado la crítica de Marx a los derechos humanos en mi artículo "Marx y los derechos humanos", *Nuestra Bandera,* nº 118-119, 1983, pp. 82-89.

ciedad, como una limitación de 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 persona egoísta[45]". Mientras que en el feudalismo la sociedad tenía un significado directamente político y el ámbito político no se había separado de la propia sociedad organizada en sus órdenes y estamentos, el capitalismo separa el ámbito político, estatal, del ámbito de la sociedad burguesa de forma que la emancipación política suprimió el carácter político de la sociedad. El idealismo estatal se unió al materialismo de la sociedad: "la emancipación política fue contemporáneamente, la emancipación de la sociedad burguesa de la política, de la apariencia misma de un contenido universal ". Vemos aquí la oposición entre dos puntos de vista que podríamos definir de forma genérica como liberal y republicano, mientras que el primero pone el acento en la sociedad civil y en los aspectos privados del individuo, la tradición republicana en la que se sitúa Marx siguiendo a Rousseau, opone el carácter genérico, universal, de la política frente al carácter privado, egoísta de la sociedad atomizada. La revolución política propia de la sociedad moderna ha disuelto la sociedad moderna en sus partes integrantes pero no las ha revolucionado ni las ha criticado. Y el individuo lleva en esta sociedad una vida doble, una vida en la que se considera como el hombre real al hombre en su existencia inmediata individual, mientras que el hombre político, el ciudadano, aparece como "el hombre abstracto, artificial, el hombre en cuanto persona *alegórica, moral*.[46]" Marx retoma del Rousseau del *Contrato social,* al que cita, la constitución de la política como la transformación de cada individuo con existencia física e independiente en un individuo con una existencia parcial y moral. El individuo deja de ser un todo aislado, físico, para formar parte de un todo global, moral. Marx concluye esta parte del artículo reconociendo las limitaciones de la mera emancipación política que ha reducido al hombre, por un lado a un ser egoísta e independiente y por otro a un ciudadano abstracto, una mera persona moral. Marx da un paso más allá de sus compañeros al decir que : "Sólo cuando el hombre individual real reincorpore a sí al ciudadano abstracto y se convierta como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus 'forces propes' como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto , no desglose ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se habrá cumplido la emancipación humana"[47]. La emancipación política es parcial, por lo que la emancipación humana exige superar la esci-

[45] Cf. *Anales*, ed., Bravo, pp. 244-245 y ed. Ripalda, pp. 196-197.
[46] Cf. *Anales*, ed. Barvo, p.248.
[47] Cf. *Anales*, ed., Bravo, p. 249 y ed. Ripalda, p. 201. Traducción modificada.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

sión en el hombre entre el burgués y el ciudadano, entre el egoísta material y la persona moral abstracta. El individuo ha de reconocer sus fuerzas propias como fuerzas colectivas sociales y no separar lo colectivo como una fuerza social extraña y abstracta. La emancipación política ha de completarse con la emancipación social lo que supone reinserción de la política en la esfera civil y el reconocimiento de sus fuerzas individuales y privadas como fuerzas sociales, colectivas, genéricas. El proyecto del comunismo como abolición del Estado político separado de la sociedad aparece aquí *in nuce*, como prolongación y desarrollo del republicanismo político.

En la segunda parte del artículo Marx intenta romper la formulación teológica del problema al considerar que "la capacidad del judío para emanciparse se convierte, para nosotros en el problema de cuál es el elemento social específico que hay que vencer para superar el judaísmo"[48]. A través de un audaz juego metafórico Marx sitúa el fundamento terrenal del judaísmo en la necesidad práctica, en el interés egoísta, su culto en el comercio y su dios terrenal en el dinero y, por lo tanto, "la emancipación del comercio del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época". La sociedad burguesa, cristiana, se ha visto infectada por el judaísmo práctico, en tanto que ha entronizado al dinero como al Dios supremo. El cristianismo brotó como religión del judaísmo y ha vuelto a él en tanto que práctica egoísta. La sociedad burguesa ha realizado la esencia real del judío y por ello "La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo"[49]. Aquí no se trata de una posición antisemita de Marx, que por otra parte como casi todos los judíos emancipados de su religión como Espinosa consideraba la religión judía como una superstición, sino más bien de un juego metafórico que identifica judaísmo con economía y sitúa en la economía, en la propiedad privada, la esencia de la sociedad burguesa moderna y por ello, la liberación del judaísmo, es decir de la propiedad privada, sería la emancipación, no ya solo política, sino también social, de dicha sociedad moderna.

Por último vamos a considerar el artículo sobre la filosofía del derecho de Hegel que no puede ser minusvalorado como hace della Volpe en beneficio de la "Crítica de la filosofía del estado hegeliana", sino que tiene una importancia clave en el proceso de independización de Marx respecto al hegelianismo y es un paso decisivo en su marcha hacia la mundanización de la filosofía en clave comunista. Marx empieza constatando que en Alemania la crítica de la religión ya se ha concluido, gracias principalmente a los esfuerzos de Feuerbach de interpretar la re-

[48] Cf. *Anales*, ed. Bravo, p. 251.
[49] Cf. *Anales*, ed. Bravo, p. 257.

ligión como la conciencia invertida del mundo, esfuerzos que Marx completa y desarrolla al considerar que la religión invierte el mundo real en un mundo ilusorio porque este mismo mundo real está en sí mismo invertido. La religión es el complemento solemne del mundo real, la realización fantástica de la esencia humana en un mundo en que dicha esencia humana carece de verdadera realidad: "Enfrentarse a la religión, por lo tanto es indirectamente un enfrentamiento a *ese otro mundo* que tiene su *aroma* espiritual en la religión. La miseria *religiosa* es, por un lado, la *expresión* de la miseria real y, por otro, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo."[50] Marx destaca con gran clarividencia que la religión no es sólo ilusión, fantasmagoría, sino también denuncia, reivindicación del corazón en un mundo desalmado, del espíritu en un mundo sin espíritu. Ilusión y evasión, pero a la vez exigencia de realidad. La superación de la religión solo será posible cuando la dicha real del hombre haga innecesaria la dicha ilusoria que aquélla proporciona. "La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que *se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones*. Así pues, la crítica de la religión es, *en germen*, *la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*." Pocas veces la crítica de la religión se ha mostrado tan contundente y tan realista a la vez, sin ninguna de las ilusiones hiper-racionalistas que los materialistas ilustrados y sus seguidores decimonónicos se hicieron sobre la próxima abolición de la religión. Mientras el estado de cosas real , en su miseria, en su escisión, no se transforme en un estado de cosas librado de sus escisiones por haberse reconciliado consigo mismo y no necesite ya de ilusiones sobre sí, no se podrán eliminar las ilusiones que lo hacen un poco más vivible. "La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasía ni consuelo, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas". Al contrario que la crítica meramente religiosa de Bauer y sus amigos que se limita a quitar las flores de las cadenas pero deja estas cadenas intocadas, la crítica marxiana se centra en romper las cadenas para que puedan brotar libremente las flores que ya no tienen que encubrir y adornar ninguna cadena. "La *misión de la historia* consiste, por tanto, una vez superado el más allá de la verdad, en establecer *la verdad del más acá*… De forma que la crítica del cielo llegue a convertirse en crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la

[50] Cf. *Anales*, ed. Bravo, pp. 101-102 y ed. Ripalda, pp. 210-211. Traducción modificada, todas las citas siguientes se encuentran en estas páginas.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

teología en crítica de la política". La mundanización de la filosofía, su realización práctica, exige establecer la verdad del más acá, descubrir la lógica específica del objeto específico, como Marx había ya exigido en la Crítica ya comentada, y por ello la crítica teórica tiene que convertirse en crítica práctica, bajando del cielo a la tierra, criticando el derecho y la política y no solo la religión y la teología. Pocas veces se han condensado en frases tan poéticas y a la vez tan densas teóricamente las posiciones de la crítica respecto de la religión, una crítica realista y radical a la vez, que busca las raíces de las ilusiones y las supersticiones en la sociedad en sí misma dividida por lo que tiene que buscar su esencia fuera de sí misma en el más allá, que por un lado adorna el más acá pero por otro le muestra sus carencias esenciales.

Tras la crítica de la religión Marx afirma que "la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político es un problema fundamental de nuestra época", pasando de la crítica política a la cuestión social, a la economía política. Al final del artículo Marx pasa decididamente al comunismo y a su agente histórico: el proletariado. Frente a la adhesión puramente sentimental, ética y religiosa al comunismo que Marx ya había denunciado en la *Gaceta Renana,* adhesión puramente práctica que había despreciado la lucha teórica, Marx articula "el arma de la crítica con la crítica de las armas" y busca la fuerza material que ha de derrocar la fuerza material dominante en la articulación de la teoría y de la praxis, es decir de la filosofía y del proletariado. La crítica de la religión ha conducido a la doctrina de que "el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de invertir todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable[51]". La crítica, teórica, de la religión se convierte en la exigencia, práctica, de invertir todas las relaciones que separan al ser humano de su esencia. Por ello la crítica alemana se ha quedado corta, se ha dirigido sólo a la religión y a la política, pero no ha abordado la emancipación humana general, la revolución radical. Y no ha llegado a ese estadio porque no ha sabido encontrar el sujeto histórico, práctico, real, de ese cambio. La paradoja es que el retraso alemán puede convertirse en una ventaja ya que la emancipación alemana puede producir la emancipación universal ya que su posibilidad reside en: "la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de un estamento que sea la disolución de todos los estamentos, de una esfera que podía un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclame para sí ningún derecho *especial*, puesto que contra ella no se ha cometido ningún des-

[51] Cf. *Anales*, ed. Bravo, pp. 109-110.

afuero en particular, sino el desafuero en sí, absoluto… de una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y, simultáneamente, emanciparlas a todas ellas; que sea, en una palabra, la *pérdida completa* del hombre. Esa descomposición de la sociedad, en cuanto clase particular, es el *proletariado*[52]". De esta forma tan teatral, en un crescendo de gran tensión Marx introduce el nuevo sujeto histórico el proletariado. Lo hace de una forma dialéctica, aún hegeliana, por oposición al resto de la sociedad civil y además basándose en sus sufrimientos y en su escisión radical respecto al conjunto de la sociedad burguesa. Todavía no es asumido el proletariado como sujeto histórico por su posición en el proceso productivo, eso vendrá después, pero ya es correctamente individualizado y caracterizado como la clase de la sociedad burguesa radicalmente antagónica a la misma, y como la única clase capaz de llevar a cabo una emancipación universal al autoemanciparse.

El artículo concluye reafirmando el objetivo final de los *Anales Franco-Alemanes:* la conexión de la filosofía alemana con el proletariado francés, en principio, por ser el más desarrollado políticamente: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales". En Alemania la superación de la edad Media sólo puede llevarse a cabo mediante la emancipación simultánea de las superaciones parciales de la Edad Media, (las llevadas a cabo por las diferentes fracciones de la izquierda hegeliana). "En Alemania no puede abatirse *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *todo* tipo de servidumbre en general… *La emancipación del alemán es la emancipación del hombre.* La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* es el proletariado. La filosofía no puede llegarse a realizar sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede abolirse sin la realización de la filosofía. Cuando se cumplan todas esas condiciones internas, *el canto del gallo galo* anunciará *el* día de la resurrección de Alemania[53]". De nuevo la inversión dialéctica, como Alemania es la más retrasada su emancipación no será particular sino general. La emancipación teórica no puede realizarse sin emancipación práctica y viceversa. El proletariado y la filosofía se realizan y se emancipan a la vez, pero la dimensión práctica, política, ejemplificada por el gallo galo, precederá a la dimensión teórica, filosófica, alemana.

Con estos artículos Marx se encuentra ya preparado para su gran tarea teórica, fundamentar racionalmente lo que ha establecido políticamente, la eman-

[52] Cf. *Anales*, ed. Bravo, p. 115, ed. Ripalda, pp. 222-223, traducción modificada.
[53] Cf. *Anales*, ed. Bravo, p. 116, ed. Ripalda, pp. 223-224, traducción modificada.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

cipación humana basada en la emancipación del proletariado, para ello solo le falta la economía política, los *Manuscritos* del 44 son el primer fundamento del edificio, pero esa historia queda para otra ocasión.

2. Marx historiador de la lucha de clases en Francia en el siglo XIX

Marx no sólo desarrolló una teoría materialista y dialéctica de la historia sino que la aplicó él mismo a diferentes ámbitos y épocas, entre las que destacan la Francia y la España del siglo XIX, así como América latina, La India, Rusia, etc. Aquí nos vamos a limitar a considerar tres escritos referidos a los sucesos revolucionarios de 1848 y 1871 que culminaron respectivamente con el golpe de estado de Luis Bonaparte y con las masacres que siguieron a la caída de la Comuna de parís.

En la Introducción que Engels pone en 1895 a *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* dice que fue la primera vez que Marx intentó "explicar un fragmento de historia contemporánea mediante su concepción materialista, partiendo de la situación económica existente"[54]. Y en efecto Marx parte de la situación económica, individualiza los diferentes sujetos históricos que expresan los intereses de las diferentes clases y sectores de clase existentes y analiza sus actuaciones confrontándolas con el campo de posibilidades abierto en cada momento. En estos análisis concretos Marx huye de todo determinismo economicista rudo y analiza muy finamente la autonomía relativa de los actores políticos respecto de los intereses clasistas que en principio representaban. Marx, según Engels, intenta en estos estudios "reducir, según la concepción del autor, los acontecimientos políticos a efectos de causas, en última instancia económicas". Hay que entender bien lo de 'en última instancia', porque si se lee apresuradamente la afirmación de Engels parecería que se trata de un determinismo económico estricto y de la lectura del texto de Marx no se deduce eso. Además, como el propio Engels dice a continuación, en el caso de tiempos cortos la situación económica no varía y por ello hay que "reducir los conflictos políticos a las luchas de intereses de las clases sociales y fracciones de clases existentes, determinadas por el desarrollo económico, y a poner de manifiesto que los partidos políticos son la expresión más o menos adecuada de estas mismas clases y fracciones de clases"[55]. En el caso de las lucha en torno a la revolución de 1848, Engels dice que la crisis del comercio mundial de 1847 fue

[54] Cf. Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1852* en *Obras escogidas de Marx y Engels,* Tomo I, Fundamnetos, Madrid, 1971, p.112.

[55] Cf. *Obras*, p. 113.

la causa de las revoluciones de febrero y marzo y que la prosperidad industrial que a partir de 1848 volvió a imponerse en Europa fue la fuerza animadora que dio nuevos bríos a la reacción. Ya en el otoño de 1850 Marx y Engels avisan de que una nueva revolución sólo será posible como consecuencia de una nueva crisis y además que no sólo hay que procurar la victoria del 'pueblo' sobre los opresores sino tener cuidado con el surgimiento de contradicciones en el seno del mismo pueblo. Para Engels todas esas revoluciones habían sido obra de una minoría, minoría que se escindía entre diferentes fracciones, que se distinguían según el alcance que querían dar a las reformas y por ello cuando se agotaba el impulso revolucionario la reacción retomaba el control. Engels se da cuenta de que el desarrollo del capitalismo no permitía la victoria rápida de la revolución por lo que la lucha obrera tenía que prepararse a una larga lucha que avanza de posición en posición. Esta lucha larga además tiene que cambiar de táctica y sustituir las barricadas por el sufragio. Las nuevas condiciones militares y la evolución de las propias capas populares hacen que "la época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, que tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida"[56]. De estas afirmaciones del Engels tardío surgió la feroz controversia entre las tendencias socialdemócratas que pensaban llegar al socialismo mediante la acumulación de fuerzas políticas y sociales basadas en el voto y las tendencias leninistas partidarias de la lucha armada dirigida por un partido elitista de vanguardia. Vistas las cosas en perspectiva no hay duda de quién tenía la razón, lo que no quita que esta discusión llegara en algunos lugares como España hasta finales de los años setenta del pasado siglo. Pienso que analizada en perspectiva la teoría y la práctica de los propios Marx y Engels a lo largo de toda su vida revolucionaria se puede afirmar que siempre fueron opuestos a los grupúsculos izquierdistas, elitistas y separados de las masas, así como también opuestos a todo aventurismo putschista. Que las circunstancias impusieran a Lenin otra vía, debida más a la propia tradición revolucionaria rusa que al marxismo propiamente dicho, permitió hacer una revolución, pero esa revolución no fue socialista. Los resultados de ese gran error han ensombrecido las luchas obreras y populares a lo largo de todo el siglo XX y sólo ahora parece claro que el viejo Engels llevaba razón y que solo la acción, política, social y cultural, pacífica de las grandes masas puede iniciar algo que se pueda parecer a un camino hacia el socialismo.

[56] Cf. *Obras*, p. 129.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

Pasando ya al análisis de la obra de Marx podemos decir que la misma se encuadra en el marco de la derrota de la revolución y en la exigencia de entender dicha derrota para poder evitarla en lo sucesivo. La paradoja de estas luchas es que el progreso revolucionario se debió más que a sus pírricas victorias al hecho de haber dado lugar con sus intentonas a una contrarrevolución potente, frente a la cual pudo madurar el partido de la subversión convirtiéndose en un partido verdaderamente revolucionario.[57]

Por otra parte, Marx distingue en la época de Luis Felipe distintas clases y fracciones de clase con diversos intereses cuyas combinaciones y confrontaciones permiten entender el abigarrado cuadro político de esta época. La fracción dominante era la aristocracia financiera, con la que se encontraba en una dialéctica complicada la burguesía industrial, mientras que la pequeña burguesía y los campesinos estaban completamente excluidos del poder político.[58] La República de Febrero estuvo dominada por la burguesía en su conjunto y no solo ya por la aristocracia financiera, pero en ella el proletariado apareció también por primera vez como un actor independiente que había conquistado no tanto la emancipación como el terreno para luchar por dicha emancipación. Para Marx, los obreros que en Julio habían conseguido una monarquía burguesa, en las jornadas de febrero consiguieron una república burguesa, y de la misma manera que la monarquía se tuvo que rodear de instituciones republicanas la actual república se tuvo que rodear de instituciones sociales.[59] Marx era consciente de las dificultades por las que atravesaba el proletariado francés que a pesar de sus éxitos veía sus posibilidades limitadas por la falta de adelantos revolucionarios en el resto de países continentales. La imposibilidad de la construcción del socialismo en un solo país está claramente intuida por Marx en estos textos, donde declara la imposibilidad de "llevar a cabo una revolución proletaria dentro de las fronteras nacionales de Francia, al lado de las demás naciones en régimen burgués"[60]. Además dada la debilidad de la burguesía industrial francesa la lucha contra el capital sólo podía ser, en ese momento, una lucha parcial junto a otras luchas desarrolladas contra los modos de explotación secundarios del capital (la lucha contra la usura y las hipotecas, por ejemplo). Este

[57] Cf. *Obras*, p. 135.

[58] Se podrían establecer paralelismos con la situación actual en la que una fracción del capital financiero, la más parasitaria y especulativa, controla el poder político en detrimento no sólo del proletariado y las clases populares en su conjunto sino también en perjuicio de la burguesía industrial y productiva asfixiada sin crédito y con una demanda muy disminuida por los recortes sociales y los despidos masivos.

[59] Cf. *Obras*, p. 143.

[60] Cf. *Obras*, p. 144.

hecho obligaba al proletariado a plantear su lucha junto a las luchas propias de la burguesía, lo que suponía que tenía que sacar adelante sus intereses al lado de los intereses de la burguesía, en vez de presentarlos como el interés revolucionario de toda la sociedad, por ello tuvo que arriar la bandera roja ante la bandera tricolor. "los obreros franceses no podían dar un paso adelante, no podían tocar ni un pelo del orden burgués, mientras la marcha de la revolución no sublevase contra este orden, contra la dominación del capital, a la masa de la nación –campesinos y pequeños burgueses- que se interponía entre el proletariado y la burguesía, mientras no la obligara a unirse a los proletarios como su vanguardia"[61]. Ya Marx era consciente de que el proletariado no podía sustituir a la masa de la población sino como mucho a ser su vanguardia, una vanguardia pedagógica más que dominante, basada más en la hegemonía, es decir en la capacidad de convicción, que en el mero poder despótico; haber olvidado eso por parte de algunos procesos revolucionarios posteriores generó grandes catástrofes. Mientras que la revolución de febrero unió a la mayoría contra la monarquía, la revolución de junio fue la expresión de la explosión de los antagonismos en el seno de la república burguesa entre la burguesía y el proletariado que se enfrentaban por primera vez en la historia francesa. En este contexto se produce la colisión entre la lucha por la emancipación del proletariado y las distintas emancipaciones nacionales que estaban surgiendo en Europa. Sólo la gran transformación social asegurará la posibilidad de las emancipaciones nacionales, pero a la vez sólo si adquiere una dimensión europea se podrá consolidar la incipiente revolución social en Francia. Vemos aquí también la correcta solución a la espinosa cuestión de la relación entre emancipación nacional y emancipación social y a la vez el recordatorio de la exigencia internacionalista de la revolución social que por depender del mercado mundial no puede asegurarse y estabilizarse en un solo país.

La república por sí misma no podía ser la emancipación total sino solo la política, la emancipación completa sólo podía ser social y dicha emancipación suponía la sublevación proletaria contra el dominio político y económico de la burguesía y esta sublevación empieza a proclamarse bajo la consigna de la 'Dictadura de la clase obrera'.

"El 25 de febrero de 1848 había concedido a Francia la República, el 25 de junio le impuso la *Revolución*. Y desde Junio revolución significaba: *subversión de la sociedad burguesa* mientras que antes de febrero había significado: *subversión de la forma de gobierno*"[62]. La republica genera una Constitución

[61] Cf. *Obras*, p. 129.
[62] Cf. *Obras*, p. 162.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

contradictoria ya que "mediante el sufragio universal, otorga la posesión del poder político a las clases cuya esclavitud social viene a eternizar: al proletariado, a los campesinos y a los pequeño-burgueses" y a la clase cuyo poder social santifica le priva de la garantía política del mismo. La democracia es un factor que puede facilitar la victoria de sus clases enemigas y que pone en peligro los fundamentos mismos de la sociedad burguesa: "Exige de unos que no avancen, pasando de la emancipación política a la social, y a los otros que no retrocedan, pasando de la restauración social a la política"[63]. Pocas veces se podrá encontrar expuesta con tanta claridad lo que supone la democracia para el proletariado: una oportunidad para socavar los fundamentos de la sociedad burguesa; y para la burguesía, un peligro al que continuamente tienen la tentación de poner término, como se verá posteriormente. La república permitió a la clase burguesa en su conjunto establecer por primera vez un dominio conjunto sobre el resto de las clases, convirtiéndose en el partido del orden y presentar su forma de dominación como "el reinado de la civilización y como la condición necesaria de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ella se derivan"[64]. Frente a esta coalición se unieron el partido de los obreros y el partido de los pequeño-burgueses para forma el partido socialdemócrata, es decir, el partido rojo. La república burguesa se atrevió a realizar lo que las dos monarquías, la legitimista y la orleanista nunca hicieron: la consolidación definitiva del poder social del capital. "Hacía terrenal lo que aquéllas habían hecho celestial", es decir, realizaron lo que aquellas solo imaginaban y anhelaban. El partido del orden y el partido rojo, denominado el de la anarquía por sus oponentes, eran coaliciones de intereses distintos. En concreto, el partido rojo aglutinó a todos los perjudicados por las medidas de clase de la república burguesa: los campesinos, los pequeño-burgueses, las clases medias, con el proletariado con un programa amplio y plural. "*Rebelión contra la república burguesa, necesidad de un cambio de sociedad, mantenimiento de las instituciones democrático-republicanas como instrumentos para la transformación, agrupación en torno del proletariado como fuerza decisiva*"[65]. La república intentó desactivar el peligro proletario intentando atraerlo hacia la vía muerta del motín y la insurrección, pero el proletariado no cayó en la trampa porque se preparaba para hacer la revolución. De nuevo el rechazo del aventurismo putschista y la apuesta por la revolución, se entiende mediante acumulación de fuerzas social y política a través de las instituciones democrático-republicanas. Las elec-

[63] Cf. *Obras*, p. 171.
[64] Cf. *Obras*, p. 190.
[65] Cf. *Obras*, p. 223.

ciones del 10 de marzo fueron para Marx una revolución: "Detrás de las papeletas de voto estaban los adoquines de las barricadas"[66].Visto el peligro que el sufragio universal suponía para la burguesía el suprimirlo se convirtió en unos de sus objetivos principales y por fin lo logró en 1850. El triunfo de la reacción se vio facilitado por la ola de prosperidad que volvió en esos años. Marx reconoce que una verdadera revolución sólo puede darse "en aquellos periodos en que estos dos factores, las modernas fuerzas productivas y las formas burguesas de producción incurren en mutua contradicción", por ello, "una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es también tan segura como ésta.[67]" Por un lado la revolución no se pueda dar en momentos en los que las relaciones sociales de producción de adaptan perfectamente al desarrollo de las fuerzas productivas, pero por otra parte, ese ajuste perfecto se ve periódicamente subvertido por las crisis, ese es el momento para intentar la revolución de nuevo.

Como continuación de *La lucha de clases en Francia* Marx escribe *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte:* si en el primer escrito el acento se pone en el desarrollo cronológico, en el segundo el acento se pone en el golpe de estado que interrumpe dicho desarrollo histórico. Marx en su Prólogo a la segunda edición de 1869 dice que su escrito explica como la lucha entre las diversas clases permitió que se impusiera un personaje tan anodino como Luis Bonaparte y además critica la noción de cesarismo y, con ella, el establecimiento de fáciles paralelismos históricos que no tienen en cuenta la diferencia tan radical entre la lucha de clases en la sociedad antigua y la moderna. Por su parte, Engels en su prólogo de 1885 a la tercera edición alemana destaca el profundo conocimiento que Marx tenía de la historia contemporánea y cómo aplicaba la ley fundamental que rige la marcha de la historia, según la cual, "todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques de esas clases, están condicionadas a su vez, por el grado de desarrollo de la situación económica, por el modo de producción y de su cambio, condicionado por ésta[68]". Vemos aquí la finura y los matices de estas leyes descubiertas por Marx que a veces se han interpretado como expresiones de un burdo determinismo económico. En primer lugar no hay dos niveles sino

[66] Cf. *Obras*, p. 227.
[67] Cf. *Obras*, p. 234.
[68] Cf. *Obras*, p. 249.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

tres, ya que la lucha de clases se interpone entre las luchas ideológicas y el fundamento económico, pero a la vez la ideología sólo expresa además de forma más o menos clara, es decir que no es rígida ni mecánica, dicha lucha de clases la cual se ve condicionada, no determinada, por las formas de producción y de cambio que son a su vez producto de las formas de producción.

Este texto contiene algunas aportaciones metodológicas que son fundamentales, por ejemplo la de recordar que los hechos históricos a veces se producen dos veces una como tragedia y otra como farsa y así compara la revolución de 1879 con la 1848 y a los dos Napoleón. A continuación un texto famoso y que alude a que las novedades en historia no se atreven a presentarse como novedades y que muy a menudo buscan ropajes históricos para cubrirse y esto se debe a la presión a la que el pasado somete la mente de los hombres: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos"[69]. Los primeros revolucionarios franceses retomaron los gestos romanos para poner en pie el dominio de la burguesía, mientras que sesenta años después se volvió de forma paródica a los primeros gestos republicanos para afianzar los logros de la burguesía ya dominante, pero la nueva revolución no puede dirigir sus ojos al pasado sino que tiene que esforzarse por construir el porvenir: "La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado: las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse respecto de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para obrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido, aquí, el contenido desborda la frase"[70]. Mientras que las revoluciones del siglo XVIII son fulgurantes y por ello sus éxitos son flor de un día, las revoluciones del siglo XIX avanzan lentamente preparando concienzudamente las circunstancias necesarias para su triunfo. Y sin embargo la revolución de junio, "el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas", no triunfó al coaligarse contra ella el conjunto de la sociedad: "al lado del proletariado de París no estaba más que él solo". Tras la derrota, "el proletariado pasa al fondo de la escena revolucionaria".

[69] Cf. *Obras*, p. 250.
[70] Cf. *Obras*, p. 253.

En otra de sus reflexiones metodológicas Marx nos recuerda de nuevo la hipótesis que guía su reflexión histórica: "Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y condiciones debida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes"[71]. Aquí se relaciona directamente los factores materiales con los factores ideológicos y las formas de vida, sin aludir a la mediación política como antes. En las lucha históricas hay que distinguir entre lo que los diversos partidos se imaginan ser y lo que realmente son, entre lo que proclaman y sus intereses reales, pero esto exige una interpretación externa porque dichos intereses no son evidentes por sí mismos. (Se comprueba aquí la importancia de los aspectos inconscientes en la historia, tan importantes como los factores inconscientes en el comportamiento de los individuos, aunque son dos tipos de inconsciente distintos.)

Durante toda esta época, momento de la consolidación definitiva de la burguesía como clase dominante, la revolución social ronda la escena pero de diferentes maneras: "como frase, como profecía, en el umbral de la revolución de febrero. En las jornadas de junio de 1848, fue ahogada en la sangre del proletariado de París, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro"[72]. Aquí resuena el futuro comienzo del Manifiesto en el que el comunismo es el fantasma, el espectro, que una y otra vez atemoriza la escena europea. Y ante ese espectro la burguesía no duda en utilizar todos los medios posibles; en el caso que nos ocupa no duda en apoyarse en el lumpenproletariado cuyo representante más conspicuo era Luis Bonaparte para dar un golpe de Estado y alejar de nuevo el peligro encarnado en el proletariado. De esta manera el Estado político adquiere una autonomía respecto a las diferentes fracciones de la burguesía y la aristocracia terrateniente al hacerse representante de la clase más numerosa de la sociedad francesa: la de los campesinos. Pero esta masa campesina no forma, según Marx, una clase ya que una clase exige que los millones de familias que viven bajo las mismas condiciones económicas de existencia se distingan por su modo de vivir, sus intereses su cultura de otras clases y se opongan a éstas de manera hostil. Así concluye Marx su repaso de estos años esenciales para la causa del proletariado europeo, reconociendo su heroísmo, pero a la vez constatando su incapacidad para devenir hegemónico en la sociedad, lo que permitió a la burguesía consolidar su dominio sobre el conjunto de la sociedad a través de diversos regímenes políticos: la monarquía legitimista, la monarquía orleanista, la república y el bonapartismo.

[71] Cf. *Obras*, p. 276.
[72] Cf. *Obras*, p.336.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

Veinte años después Marx vuelve a reflexionar sobre otra gran derrota de la clase obrera parisina, la que sigue a la Comuna de 1871, pero ahora lo hace a través de tres Manifiestos que redacta en nombre del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. El Segundo Imperio desarrolló una política de expansión que lo llevó a enfrentarse con Prusia y a su derrota ante ella, tras la derrota se produjo un vacío de poder que llevó a la revolución de París de 4 de septiembre de 1870, y a la proclamación de la Comuna de París que fue masacrada pocos meses después. Para Engels la principal enseñanza que se puede sacar de esta experiencia es que la clase obrera al llegar al poder no puede utilizar la máquina estatal antigua y dado que el Estado no es más que un instrumento para la presión de una clase por otra, independientemente de su forma política concreta, la Comuna de París con sus esfuerzos por edificar un Estado de nuevo cuño, democrático y social a la vez, es el germen de la dictadura del proletariado. Contrasta este escrito de 1891 con el anteriormente aludido de 1895, donde se da más oportunidades a la república democrática como expresión política de un posible gobierno obrero. En los dos primeros manifiestos sobre la guerra franco-prusiana se hace hincapié en el carácter internacionalista del movimiento obrero y en que los obreros de todos los países son nuestros amigos y los déspotas de todos los países nuestros enemigos y por ello sólo se admiten guerras de carácter defensivo y se critica cualquier guerra expansionista. El primer manifiesto concluye diciendo: "frente a la vieja sociedad, con sus miserias económicas y sus demencias políticas, está surgiendo una sociedad nueva, cuyo principio de política internacional será la *paz* porque el gobernante nacional será el mismo en todos los países: el *trabajo*. La precursora de esta sociedad nueva es la Asociación Internacional de los Trabajadores"[73]. Aparte de la propaganda en favor de la AIT la proclama no deja de mostrar un idealismo candoroso que fue rápidamente desmentido por el desarrollo de la belicosa historia europea. El segundo Manifiesto alaba la actitud de los proletarios franceses y alemanes: los últimos lucharon por la independencia de Alemania y por librar al mundo del pestífero Segundo Imperio y los primeros cumplieron con su deber de ciudadanos, pero su misión no es repetir el pasado (el de la ocupación de parte de Alemania por las fuerzas de Napoleón), sino construir el futuro y para ello tienen que aprovechar la libertad republicana para trabajar en la organización de su propia clase y para contribuir a la tarea común de todos los proletarios: la emancipación del trabajo frente a 'los señores de la espada, la tierra y el capital'.

[73] Cf. *Obras*, p. 510.

El último manifiesto publicado en mayo de 1871 recapitula la breve historia de la Comuna y su trágico final poniéndola en continuidad con toda la historia de Francia desde 1830 analizando los diferentes modos políticos de gobierno de la burguesía como expresión del dominio de sus diferentes fracciones. Frente a todas estas formas políticas de dominar la burguesía, la Comuna intentó desarrollarse como una república social que acabase no sólo con la forma monárquica de la dominación de la clase burguesa, sino también con dicha dominación burguesa en general. Pero la Comuna no fue el resultado de un idealismo voluntarista sino el despliegue de las potencialidades ya existentes en la propia sociedad que se trataba de superar. "La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla 'par décret du peuple'. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad agonizante lleva en su seno"[74]. Vemos de nuevo aquí claramente el carácter antiutópico y antiidealista de las propuestas marxianas que ya habíamos destacado en sus escritos de los años cuarenta. No hay nada que inventar sino desplegar las potencialidades que lo viejo lleva ya en su seno. La sociedad nueva alienta ya en el seno de la vieja pero su advenimiento no será automático sino que exigirá largas luchas. La tendencia es irresistible pero puede ser desviada o demorada largamente si no se actúa de forma adecuada. Vemos aquí los dos polos de la confianza marxista en las posibilidades de la transformación histórica. En primer lugar la historia está siempre en devenir, no es estática sino un proceso. Ese proceso se fundamenta en el desarrollo económico que aparece dotado de un cierto automatismo, pero esta tendencia exige la colaboración de la actividad humana, de la praxis política y social bajo la forma de la lucha de clases. Como vemos los factores conscientes y los inconscientes se articulan en el pensamiento de Marx de forma inextricable.

3. Conclusión

En estas dos épocas de la obra de Marx se comprueba el esfuerzo por contextualizar la crítica y por encarnarla en sus factores históricos y sociales. La crítica no es meramente teórica sino que busca su actualización en la realidad prác-

[74] Cf. *Obras*, p. 547.

ISEGORÍA, N.º 50, enero-junio, 2014, 71-105, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.050.05

tica de la vida de los hombres. De igual manera se ve que su adhesión al comunismo no fue solo teórica, ni sentimental, sino que se esforzó por construir teórica y prácticamente sus condiciones de posibilidad. Por último, Marx siempre procuró interpretar los fenómenos históricos a la luz del materialismo y la dialéctica, es decir, atendiendo a los factores reales, económicos y sociales, y analizando su dinámica evolutiva de forma no lineal, ni teleológica.

BIBLIOGRAFÍA

I. Berlín, *Karl Marx,* Alianza, Madrid, 1973

A. Cornu, *Carlos Marx. Federico Engels*, tomo II, Instituto Cubano del libro, La Habana, 1973.

L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, 1974.

J. D`Hondt, "Hegel y la ideología francesa" en *De Hegel a Marx*, Amorrurtu Editores, Buenos Aires, 1974, pp. 131-144.

S. Hook, *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Barral, Barcelona, 1974

K. Löwit, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento en el siglo XIX,* Katz Editores, Buenos Aires, 2008.

D. McLellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Crítica, Barcelona, 1977

C. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro,* Ayuso, Madrid, 1971.

C. Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* en OME 5, Crítica, Barcelona, 1978.

C. Marx, L*a lucha de clases en Francia de 1848 a* 1852 en *Obras escogidas de Marx y Engels*, Tomo I, Fundamentos, Madrid, 1971

F. J. Martínez, "Marx y los derechos humanos", *Nuestra Bandera*, n. 118-119, 1983, pp. 82-89.

M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*. Comunicación, Madrid, 1971,

M. Rubel*, Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Paidós, Buenos Aires, 1970.

G. della Volpe, "Per una metodología materialistica della economía e delle discipline morale in genere" y "Cenno sommario di un método" en *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1997.