

GEORG LUKÁCS

**EN TORNO AL DESARROLLO FILOSOFICO  
DEL JOVEN MARX \***  
(1840-1844)

PRIMERA PARTE

Desde los años veinte la evolución del joven Marx es asequible a la ciencia a través de la publicación de importantes manuscritos de su época de transición; sin embargo nosotros los marxistas aún no hemos revisado minuciosa y detalladamente todos los caminos y faces de su desarrollo, desde el temprano Hegelianismo hasta la fundación del Materialismo dialéctico e histórico. Lo que hasta ahora falta sobre esto es una concienzuda Monografía, en la que se presenten las diferentes etapas de la superación hecha por el joven Marx de la Dialéctica idealista de Hegel. En nuestra tentativa de presentar un resumen, esta insuficiencia nos proporciona grandes dificultades. Así mismo este trabajo sólo puede resaltar algunos puntos esenciales que se deben tener en cuenta en el estudio de la historia del origen del Marxismo, en relación con los problemas filosóficos.

Desde la publicación de los escritos juveniles de Marx por el Instituto MEL en Moscú<sup>1</sup> ha sido visible su camino evolutivo por lo menos en sus rasgos fundamentales. Se nos presenta hoy mucho más clara y completa la fisonomía espiritual del joven Marx, de lo que había sido posible en base a la edición póstuma Mehringiana<sup>2</sup>. Vemos que en Marx los rasgos intelectuales de su carácter, que serán decisivos más tarde, sobresalen ya desde su temprana juventud: poderosa es,

---

\* Al publicar este ensayo aparecido por primera vez en el año de 1954 en la Deutsche Zeitschrift Für Philosophie, la Dirección de la Revista rinde homenaje al gran pensador y combatiente húngaro, con ocasión de su muerte.

desde el principio, su ansia de apropiación universal y asimilación de los más altos tesoros de la ciencia de la época; incomparable la actitud crítica, con la que cada vez se enfrenta al material ideológico hallado. En esto lo destaca una decisión y rectitud en la captación de problemas de importancia central, los que pone de relieve entre un complejo de interrogantes complicados y confusos que sus predecesores dejaron sin esclarecer, en forma extremadamente rara de hallar en la historia del pensamiento humano. Al mismo tiempo le es propio un apasionado impulso de universalidad, una insaciabilidad faustiana en el esclarecimiento de todos los aspectos de los fenómenos, así como una infatigable actividad de investigación, que nunca se satisface, mientras el problema no se haya captado en toda su profundidad, clasificado y contestado correctamente.

A esto se añade, el que en el joven Marx, la rápida y decidida forma como sobresalen estos rasgos del carácter intelectual, es muchísimo más que la sencilla precocidad de un gran genio. Hay pocas personalidades mundialmente históricas, en las cuales, se pueda observar, como en él, una coincidencia tan íntima entre su desarrollo individual y el social en general.

El proceso de superación del Hegelianismo y de Feuerbach, del establecimiento de la Dialéctica materialista, coincide en su evolución con el paso de la Democracia revolucionaria al Socialismo consciente. Ambas líneas forman una unidad necesaria, pero todo el proceso se lleva a cabo —de ninguna manera casualmente— en aquel período de la historia alemana, en el que, después de la subida al trono de Federico Guillermo IV en Prusia, después de un giro romántico-reaccionario de la política interna prusiana, comienza en Alemania una agitación general política e ideológica: el período preparatorio de la Revolución democrático-burguesa de 1848. Y aunque Alemania desde el punto de vista capitalista se había quedado en ese entonces aún muy atrás de Inglaterra y Francia, es este el período en el que estalla la primera centella del movimiento obrero alemán revolucionario.

No es una coincidencia casual, el que el esclarecimiento y fortalecimiento de la cosmovisión socialista del joven Marx concuerde temporalmente con el primer levantamiento revolucionario del proletariado alemán, con el levantamiento de los tejedores de Silesia en 1844. Naturalmente este desarrollo se produce de acuerdo con las formas alemanas: también ideológicamente. Así en el fundador del Socialismo científico internacional, aparece la cosmovisión de la Revolución proletaria primero bajo una forma nacional. Esto significa concretamente: que el punto de partida político es el Radicalismo democrático-revolucionario anterior a la Revolución del 48, y que el camino ideológico

comienza con la crítica y la transformación de la Dialéctica idealista de Hegel y alcanza su meta en su inversión materialista. Esto al principio es algo que se produce dentro de la filosofía alemana; también el viraje hacia el Materialismo se lleva a cabo bajo la influencia de un pensador alemán: Ludwig Feuerbach. Las otras dos fuentes del Marxismo<sup>3</sup> resaltadas por Lenin, surgen sólo en el curso posterior del desarrollo, y en tal forma, que en los comienzos de la crisis del Democratismo revolucionario en el joven Marx —a partir de 1843—, primero repercute lo logrado por los historiadores de la restauración francesa, así como la fecundidad del pensamiento del Socialismo utópico y las experiencias de su disolución, sobre todo en sus formas de aparición francesas, y luego solamente, con la definitiva profundización y consolidación de la nueva cosmovisión —a partir de 1844—, empieza a producir sus efectos sobre él, la economía clásica de Inglaterra.

Estos son los momentos relevantes, de importancia mundial, en la vía del desarrollo del joven Marx. Cómo llegó después de breve pero tenaz lucha, a la edad de 19 años, a apropiarse de la Filosofía hegeliana misma y a entrar en conexión con la Juventud Hegeliana radical, lo expuso en la gran carta a su padre del 10 de noviembre de 1837<sup>4</sup>.

El análisis de su filosófico-poético "Sturm und Drang" (tormenta e impulso), de su romántica búsqueda en la poesía y la literatura, del influjo pasajero que sobre él ejerce el Idealismo subjetivo de Kant y Fichte, pertenece a la tarea de una exposición biográfica de su vida. Su evolución filosófica en sí comienza sólo con la apropiación de la Filosofía hegeliana. Es con esto como comienza su carrera históricamente famosa.

## I

### LA DISERTACION

Es característico de la personalidad de Marx el que encuentre esta base filosófica —la Teoría de Hegel— a una edad temprana, pero que la elaboración literaria de la cosmovisión recién adquirida le exija un largo período lleno de arduas luchas intelectuales. Ya a comienzos de 1839 Marx está trabajando en su tesis de doctorado. El manuscrito de este trabajo sin embargo lo encontramos en una versión redactada dos años más tarde, a principios de 1841<sup>5</sup>. La terminación de la Tesis se logra también esta vez más bien debido a presiones externas. El resultado —cosa de nuevo característica de Marx— sorprende al lector por su genialidad, aun hoy después de más de un siglo; al autor mismo sólo lo satisfizo parcialmente, de modo que no se decidió a

publicarlo en esa forma. Del estricto sentido autocrítico de Marx es esto tanto más característico cuanto que por declaraciones muy posteriores (entre otras en algunas cartas a Lasalle) podemos deducir que aun en la época de la madurez, él siguió considerando como correctas las líneas básicas de su disertación, el método de acercamiento a los problemas histórico-filosóficos en general empleado en ésta y la presentación de la cosmovisión de Epicuro en particular <sup>6</sup>.

La difícil y lenta formación de la tesis de Marx está estrechamente vinculada con la originalidad de su criterio, y con la desconcertante madurez y grandiosa fecundidad ideológica de su exposición. Koeppen, perteneciente a la Juventud Hegeliana, llama al joven Marx un "depósito de ideas" <sup>7</sup>, y ve en Marx al compañero que los influencia e inspira permanentemente a todos: Koeppen, Bauer, etc. Pero el joven Marx no supera a todos los demás Hegelianos radicales únicamente por su fecundidad ideológica y su profundidad, sino sobre todo porque ya desde su primera actuación, va mucho más allá de sus contemporáneos, en cuanto al problema decisivo del desarrollo ideológico de la Alemania de entonces, a saber, la crítica de la Filosofía Hegeliana. Esto debe entenderse bajo un doble punto de vista: Marx supera a los otros miembros de la Juventud Hegeliana tanto políticamente, en el Democratismo radical, como también filosóficamente, por la profundidad con que logra, por el momento, un nuevo desarrollo crítico de la Filosofía Hegeliana.

Está en la línea general de la escuela de los Jóvenes Hegelianos radicales, el distinguir entre el Hegel esotérico, en el fondo ateo y revolucionario, y el Hegel exotérico, que lleva a cabo una acomodación con las fuerzas políticas de su tiempo. Este concepto lo formuló por primera vez en los años treinta Heinrich Heine <sup>8</sup>, y a él hace referencia Engels en su "Ludwig Feuerbach" <sup>9</sup>.

La distinción entre el Hegel esotérico y el exotérico tiene una importancia extraordinaria en cuanto que debido a ella se produce y se pone en marcha una configuración diferente de la Filosofía Hegeliana, si bien se trata de algo superficial que no llega al meollo del asunto. Se desconoce en ella, que en la Filosofía Hegeliana como tal —en su Idealismo, en el aislamiento metafísico de su sistematización— desde el principio están contenidos los presupuestos ideológicos, que hicieron posible la adaptación de Hegel al Estado reaccionario prusiano; es más, que la hicieron necesaria por la índole de su sistema filosófico. Aquellos Jóvenes Hegelianos que se mantienen en esta evaluación superficial, no están en capacidad por eso mismo, de romper con los principios básicos del sistema hegeliano. Esto a su vez tiene como consecuencia que la totalidad de su oposición filosófico-política siga siendo

imperfecta y que finalmente se agote —como entre los “Libres”— en las lamentaciones agitadas y presuntuosas de una pseudorrebelión intelectual.

Ya en los años 1840/41, el joven Marx va más allá del principio básico de apreciación de Hegel sostenido por los Jóvenes Hegelianos. Sus contemporáneos y compañeros de lucha de esa época, entre otros Bruno Bauer y Koeppen, permanecen —naturalmente con muchas variaciones según el caso individual— en lo fundamental en la posición anotada. Marx en su *Disertación* ya va mucho más lejos. El acepta en ella, que entre filósofos importantes, por lo tanto también en Hegel, puedan darse acomodaciones, inclusive en forma consciente. Pero añade: “Lo que él (el filósofo - G. L.) no tiene en su conciencia, es que la posibilidad de esta acomodación aparente tiene sus más profundas raíces en una deficiencia o captación deficiente de su principio mismo. Así, pues, si un filósofo se adaptara realmente, entonces sus discípulos tendrían que explicar por la toma de conciencia interna esencial de éste, aquello que para él mismo tuvo la forma de una toma de conciencia exotérica. De esta manera lo que aparece como un avance de la conciencia es al mismo tiempo un avance del saber. No se sospecha de la conciencia particular del filósofo, sino que se construye la forma esencial de su conciencia, se la eleva a una determinada estructura y significado y, con ello, al mismo tiempo, se la supera”<sup>10</sup>. El joven Marx realizará mucho más de este modo la grandeza de Hegel que los Jóvenes Hegelianos, quienes explicaban la acomodación de éste, en forma que se podía llegar a sospechar de los motivos personales de Hegel. Pero por otra parte también se enfrenta en forma mucho más crítica que ellos a la Filosofía Hegeliana como tal, ya que fija en su deficiencia el fundamento ideológico necesario de la acomodación. Marx ve sin embargo al mismo tiempo también la importancia histórico-sintomática de la oposición de los Jóvenes Hegelianos. En efecto inmediatamente después del pasaje citado dice: “Yo considero además esta mutación no filosófica, de una gran parte de la Escuela Hegeliana, como un fenómeno que siempre acompañará el paso de las disciplinas a la libertad”<sup>11</sup>.

La divergencia entre Marx y los demás Jóvenes Hegelianos en la captación del problema, de cómo se podría emplear la Filosofía Hegeliana en interés del progreso, es pues ya aquí extremadamente grande. Bruno Bauer mismo, junto con los otros Jóvenes Hegelianos, se coloca en forma completamente acrítica frente a los principios fundamentales de la Filosofía Hegeliana; opina que bastaría con aprovechar el núcleo revolucionario esotérico de la Teoría de Hegel, descartando la corteza exotérica, o sea todo lo perteneciente a la acomodación, para

tener así ya lista la Filosofía del nuevo período. Marx quiere él mismo descubrir y superar desde el comienzo la contradicción en Hegel. Esto muestra que en él ya existía en 1840/41 el germen de la superación crítica posterior de la Filosofía Hegeliana.

Desde luego por lo pronto solamente el germen. La crítica contenida en la Disertación todavía no va dirigida contra la parte central de la Filosofía Hegeliana, ni contra el Idealismo, ni contra las contradicciones del Método dialéctico-idealista. El problema central sólo se roza en la Disertación en forma completamente general; crítica concreta sólo se hace por lo pronto a algunos, aunque importantes momentos de la concepción histórica de Hegel.

La exposición de Marx sobre la Filosofía de Epicuro parte evidentemente de la "Historia de la Filosofía" de Hegel, pero cambia sin embargo fundamentalmente la imagen y la ubicación histórica de Epicuro en relación con la concepción Hegeliana. Aquí no es posible presentar ni remotamente esta divergencia con toda la riqueza histórica desarrollada por Marx. Nos vemos obligados a limitarnos a realzar algunos momentos, en los cuales la novedosa posición de Marx se destaca en forma especialmente significativa.

La exposición de Hegel sobre la Filosofía de Epicuro está llena de antipatía contra el Materialismo de la misma. Por ello Lenin habla con razón de "un modelo de tergiversación y difamación del Materialismo por un Idealista"<sup>12</sup> cuando hace referencia al capítulo dedicado a Epicuro en la "Historia de la Filosofía" de Hegel. En 1840/41 Marx todavía no es Materialista; su cosmovisión es en esa época la de un Panteísmo radicalizado y ateo, con rasgos indudables de Idealismo objetivo. Sin embargo no se halla en él ninguna huella de ese prejuicio contra el Materialismo, que los otros Jóvenes Hegelianos habían aprendido de su Maestro.

Ya el hecho de interesarse por la herencia de Demócrito y Epicuro, los más grandes Materialistas de la Antigüedad, es prueba de ello. Igualmente sin prejuicios y atrevido es el planteamiento histórico del Epicureísmo que hace Marx. Hegel ve, de acuerdo con su concepción histórico-filosófica, en la Stoa y en el Epicureísmo sólo momentos secundarios del desarrollo de la Filosofía Helenístico-romana, que sólo alcanza en el Escepticismo su síntesis real. Marx en cambio considera a Epicuro como negador de los dioses, como liberador de los hombres del temor a Dios, y lo coloca por ello en su análisis del final de la Filosofía antigua, más alto que a los Escépticos.

Esta evaluación se da en la Disertación de doctorado con base en profundas investigaciones histórico-filosóficas de carácter substancial. Marx corrige sobre todo la suposición de Hegel de que la Atomís-

tica haya sido una Teoría idéntica en Demócrito y en Epicuro. Según ella Epicuro no habría dado fundamentalmente ningún paso importante más allá de Demócrito. Contra el antiguo y establecido prejuicio, que coloca en lo esencial al mismo nivel estas dos teorías de la Atomística, desata Marx una lucha polémica amplia y profundamente fundamentada. También es imposible presentar aquí aunque fuera sólo en parte, las fecundas y para la concepción de la Historia de la Filosofía decisivas exposiciones de Marx. Sólo resaltamos aquellos momentos, en los cuales aparecen con especial vitalidad las tendencias de su propio desarrollo.

La gran obra histórico-filosófica que el joven Marx lleva a cabo aquí, consiste en que no se dedica solamente a estudiar la tradición materialista, sino que trata de seguir el rastro de los comienzos de la Dialéctica en la Teoría de uno de los más importantes representantes de la misma. Encuentra este germen en la Teoría Atómica de Epicuro, en contraposición a la de Demócrito, en la cual no hay aún ningún rastro de Dialéctica. Marx pone de relieve esta diferencia en todas las determinaciones de la Teoría Atómica, y la comprueba en base a la Teoría Epicúrea de la Declinación de los átomos, su Repulsión, tamaño, figura, peso y cualidad. Pero tiene al mismo tiempo conciencia de la falta de solidez física de la Teoría de Epicuro, de su "ilimitada nonchalance (dejadez) en la explicación de los fenómenos físicos". Lo que sin embargo le importa —mostrando así una concepción dialéctica de la relación del error y la verdad en la Historia de la Filosofía— es realzar aquellos presentimientos filosóficos más profundos, que se esconden tras la aparición evidente de los errores físicos.

Marx muestra que Demócrito no conoce sino la necesidad estrictamente mecánica y por eso niega la casualidad, mientras que la Filosofía de Epicuro contiene atisbos de un concepto dialéctico de la casualidad, que le abre al hombre el camino hacia la libertad. Igualmente aguda es la divergencia en lo relativo al Tiempo. En la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito, el Tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia. En Epicuro por el contrario el Tiempo es "la mutación de lo finito, en cuanto mutación, e igualmente es el Tiempo la forma real que separa el fenómeno de la esencia y lo pone como fenómeno, en cuanto lo relaciona con la esencia"<sup>13</sup>. Así es, pues, dice Marx, según Epicuro "*La sensualidad del hombre... El Tiempo materializado, la reflexión existente del mundo sensible en sí*".

Con estas diferencias se relaciona estrechamente el que Demócrito, como hace resaltar Marx, sólo creó una Filosofía de la Naturaleza, mientras que en Epicuro la Teoría Atómica presenta al mismo tiempo categorías que se refieren a determinaciones de la vida humana,

de la vida social. Esto no es solamente válido por lo que hace al reflejo que se da del aislamiento de los individuos, en la época en que se desmoronaba la Antigüedad, en la Atomística Epicúrea, sino también para la interpretación de diferentes relaciones e instituciones de carácter concretamente social. Así la repulsión es interpretada por Epicuro en su forma más concreta políticamente, como contrato; socialmente, como amistad. Finalmente Marx hace resaltar, en relación con este enfrentamiento, el rígido Empirismo de Demócrito, mientras que toda la Filosofía de la Naturaleza de Epicuro sólo sirve para alcanzar la beatitud propia del filósofo, la ataraxia. Para Epicuro, el significado de la comprensión de la naturaleza consiste en que sirve a la liberación del hombre. En la forma como Marx formula este punto de la culminación del Epicureísmo, aparece claramente su simpatía por el Materialismo como ideología de la emancipación humana: "En tanto que reconozcamos a la naturaleza como algo racional, deja de existir nuestra dependencia de ella. Deja de ser un terror de nuestra conciencia. . . Sólo en tanto se deje completamente libre la naturaleza de la razón consciente, y se la considere como razón en sí misma, es enteramente propiedad de la razón" <sup>14</sup>.

Los problemas esbozados aquí son mucho más que meras cuestiones de detalle de la Historia de la Filosofía Antigua. Se trata por una parte, en la apreciación de la diferencia entre Demócrito y Epicuro, de dar un paso significativo en la superación de las limitaciones del Materialismo metafísico; de establecer por primera vez una conexión con los esbozos dialécticos de la tradición materialista misma y por otra parte, de la elaboración de una concepción histórica general, que se desvía fundamentalmente de la de Hegel.

Desde el punto de vista de la primera cuestión, se puede considerar la Disertación como el germen de las ulteriores Tesis sobre Feuerbach de Marx. Respecto a la segunda cuestión, debe señalarse sobre todo que Marx, desde las apreciaciones del comienzo de la disertación, protesta contra el "final lánguido" que suele tener el desenlace de la Filosofía Antigua para los historiadores, y también para Hegel <sup>15</sup>. Marx insiste repetidas veces en forma polémica, en que sistemas como el Epicureísmo, y demás "filosofías de la autoconciencia", tienen históricamente una función de avanzada completamente determinada, y en efecto positiva. No casualmente aparecen después de sistemas sintéticos que pretenden una captación total del mundo, como en la Antigüedad lo fue la Filosofía de Aristóteles y en el más próximo pasado la de Hegel. Ellos son síntomas de puntos cruciales de la historia, de crisis mundiales y con ellas de la Filosofía. Las épocas en las que se producen son tiempos duros, "felices cuando los marcan luchas de titanes" <sup>16</sup>.

Aquí resalta en la forma más aguda la diferencia entre Hegel y el joven Marx. Ambos consideran a Epicuro como el filósofo de la época helenístico-romana, en la que la individualidad aislada se impone. Pero esta época es a los ojos de Hegel, el siglo de la Prosa, de una privatización general de la vida, después de que la idea de la polis de la Antigüedad había sucumbido. Marx asume, hasta en la apreciación de la poesía romana, una posición completamente divergente. El ve en Lucrecio, el poeta romano del Epicureísmo, 'al auténtico poeta romano de los héroes; pues él canta la sustancia del espíritu romano; en lugar de las figuras alegres, fuertes y totales de Homero, tenemos aquí héroes de armaduras firmes e impenetrables, a quienes todas las demás cualidades les sobran; la guerra omnium contra omnes, la forma rígida del existir para sí mismo, una naturaleza ajena a Dios y un Dios ajeno al mundo" 17.

La importancia de esta concepción divergente es tanto mayor, en cuanto que la crisis de la Filosofía ya contiene un acento claramente político en la concepción del primer escrito de Marx, con lo cual éste supera de nuevo a Bruno Bauer y a los otros Jóvenes Hegelianos que, con excepción de Ruge, en lo esencial se contentaron con la crítica de la Religión. En determinadas consideraciones de su análisis de la crisis ya resaltan ideas, que preparan claramente aquella concepción del papel político, del papel revolucionario de la Filosofía, de su autoanulación como consecuencia de su realización, como más tarde lo expresará en los "Anales Franco-alemanes". "Lo que era luz interior", dice ahí, "se convierte en llama destructora, que se dirige hacia el exterior. Así resulta que el devenir filosófico del mundo sea al mismo tiempo el devenir mundo de la Filosofía, que su realización sea al mismo tiempo su pérdida, que aquello contra lo que ella lucha exteriormente, sea su propia deficiencia ulterior... Su liberación del mundo de la Antifilosofía, es al mismo tiempo su propia liberación de la Filosofía, que la esclavizó como un sistema determinado" 18.

A partir de esta concepción de la crisis filosófica de su época llega Marx a un rudo y despreciativo enjuiciamiento de todas las tendencias filosóficas con la única excepción de la Escuela de la Juventud Hegeliana. La subjetividad de la Filosofía de la autoconciencia de Bauer, la considera él como la expresión de la situación de crisis de la época, de su situación revolucionaria. Y es característico del espíritu de la Disertación, el que Marx de todas las corrientes existentes de la época, considere única y exclusivamente al partido político de avanzada, el liberalismo, (del que todavía no se había separado en Alemania la Democracia radical), como la corriente con la cual la Filosofía podía hacer alianza 19.

## II

### EL "PERIODICO RENANO"

La época que va desde la terminación de la Disertación (abril 1841) hasta su posesión como Director del "Periódico Renano" (octubre 1842) está colmada de estudios filosóficos y escritos periodísticos. Marx le ayuda a Bruno Bauer a publicar "El Clarín del juicio final sobre Hegel, el atea y anticristo", un folleto, en el que —en forma aparentemente polémica, desde el punto de vista de la Ortodoxia protestante—, se hace notar el ateísmo y anticlericalismo de Hegel de manera que los contemporáneos tomen conciencia de ello.

Junto con Bauer planea una segunda parte del "Clarín", dedicada a la Filosofía del Arte de Hegel y dirigida especialmente contra el Romanticismo. Con este objeto se dedica a extensos estudios sobre la Historia del Arte. Su trabajo se extiende a una serie de artículos contra el Romanticismo<sup>20</sup>. De todo este conjunto sólo se terminó y conservó el artículo sobre la Escuela Histórica del Derecho<sup>21</sup>.

Nuevamente tenemos que prescindir aquí de los detalles biográficos (la renuncia a su intención originaria de llegar a obtener una Docencia en Bonn, etc.). Importante para nuestra tarea es sin embargo el que Marx ya en 1842 lee la "Esencia del Cristianismo" de Feuerbach y reconoce instantáneamente la importancia de esta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la Filosofía alemana la irrupción del Materialismo. Primero en el tono del Clarín, es decir, en forma de apelación a la autoridad ortodoxa de Lutero, Marx se coloca en la posición<sup>22</sup> de Feuerbach respecto de la cuestión de la explicación del milagro —en contra de D. F. Strauss. La colaboración a las "Anécdotas"<sup>23</sup> de Ruge, donde sucede esto, ya contiene el juego de palabras que aparecerá de nuevo más tarde en la "Sagrada Familia" según el cual "Feuerbach sería el Purgatorio de la actualidad"—; obviamente por lo pronto en un sentido aparentemente invertido.

En las mismas "Anécdotas" de Ruge aparece también el primer escrito espontáneamente político de Marx, el desenmascaramiento del Reglamento de la Censura de Federico Guillermo IV<sup>24</sup>. Marx comienza pues a hacer efectivo el programa político de su Disertación de doctorado, la anexión de la Filosofía a la Oposición liberal, en momentos en que cae bajo la influencia del Materialismo de Feuerbach. Este encuentro presupone sin embargo —de nuevo típico para su desarrollo— desde el principio también un ir más allá de Feuerbach es decir, primero un avanzar de la sola Crítica de la Religión hacia la toma de partido directamente política a favor del progreso, y en segundo lugar, en conexión con esto, la intención de extender la Crítica a Hegel de

ahí en adelante también a los aspectos específicamente políticos de su sistema, sobre todo en lo referente a la Filosofía del Derecho y del Estado.

Ya el 5 de marzo de 1842 Marx le escribe a Ruge: "Otro artículo que había destinado igualmente para los Anales Franco-Alemanes, es una Crítica al Derecho Natural de Hegel, en cuanto trata de la *Constitución Interna*. Lo básico es la lucha contra la *Monarquía constitucional* como una forma ambigua que se contradice por completo y se anula<sup>25</sup>. "Con el reconocimiento de Feuerbach por una parte y por la otra con el plan de la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx toma desde principios de 1842 la dirección que lo llevará en los años siguientes con rectitud incomparable, a la fundación del Materialismo dialéctico. Desde este momento ya nada puede detener el que supere bajo todos los aspectos los más altos resultados de la Filosofía alemana de entonces, pasando a través de Hegel al Materialismo, a través de Feuerbach a la Crítica de la Política y con ello a la Crítica política a Hegel.

En esta misma época —a principios de 1842— empieza Marx su actividad de periodista en el "Periódico Renano", de cuya redacción se hace cargo en octubre. Con esto sin embargo se dilatan por un tiempo los planes filosóficos, pero en realidad se acelera su desarrollo filosófico al lanzarse ahora al ruedo de las luchas políticas que preceden a la época de la Revolución del 48.

Marx, que aún no cuenta 25 años, demuestra como Director una madurez extraordinaria. El "Periódico Renano" quiere lograr la reunión de todos los elementos progresivos de Alemania, en una oposición amplia, profundamente arraigada en la vida nacional, contra el régimen reaccionario de Federico Guillermo IV, con el propósito de la liquidación radical del Absolutismo feudal alemán. El periódico, escribe Marx en un editorial, se ha fijado como principal objetivo: "Dirigir las miradas de muchos que, aún están pendientes de Francia, hacia Alemania, y proclamar en lugar de un Liberalismo francés, uno alemán. . ." <sup>26</sup>

Esta tendencia de unificar todos los elementos progresivos de Alemania, esta aspiración de concentrar todas las fuerzas liberales en la lucha contra el Absolutismo, lleva a Marx a la oposición contra sus antiguos amigos de Berlín, también contra Bruno Bauer. Ya antes de hacerse cargo de la dirección tiene serias objeciones contra la manera irresponsable de considerar los grandes problemas, de atemorizar a la gente seria ante la lucha práctica y de poner inútilmente en peligro de clausura los órganos de publicidad de avanzada, que de por sí tienen que aguantar una fuerte censura. Inmediatamente después de hacerse cargo de la redacción del periódico, se sucede la ruptura con

Bauer y su círculo, los llamados "Berlineses Libres". Marx toma partido contra ellos y a favor de Ruge y Herwegh y denuncia públicamente en el "Periódico Renano" (Rh. Z.) su "Romanticismo, afán de genialidad y ostentación", que "comprometen la causa y el partido de la libertad"<sup>27</sup>.

De las características que Marx critica en los Hegelianos radicales de izquierda, hacemos notar dos de las más importantes, que tienen especial significado para nuestro trabajo. De un lado los Jóvenes Hegelianos tienen predilección a coquetear frívolamente con el Comunismo, introduciendo clandestinamente frases comunistas en críticas de teatro, etc. Marx no considera esto sólo como indigno de los importantes problemas sociales, sino que ve que debido a ello el "Periódico Renano" (Rh. Z.) puede llegar a verse envuelto en peligrosas controversias, que podrían traer consigo la destrucción del periódico. Como Director le tocó a él mismo enfrentarse en una controversia polémica de esta índole con el "Allgemeine Zeitung", periódico de Augsburgo. Allí confiesa abiertamente, que aún no tiene una posición firme respecto del Comunismo, pero exige y promete un serio estudio sobre este importante problema y después de esto una exposición concienzuda y fundamentada de las teorías comunistas. Al mismo tiempo desenmascara inteligente y agudamente la Demagogia vacía, existente en las acusaciones del A.A.Z. (periódico de Augsburgo).

La inmadurez política de los Jóvenes Hegelianos se muestra por otra parte en que se estacionan en la Crítica de la Religión, en la propagación del Ateísmo y en esta forma descuidan los propósitos centrales de la lucha contra el Absolutismo feudal. También respecto de esto les hace Marx una crítica muy acerba. Que de esto surja su convicción de la función social del conocimiento religioso, que más tarde lo faculta para la superación histórico-materialista de la posición antropológica de Feuerbach, se ve por la carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842, en la que Marx expone los motivos para el rompimiento con los "Libres" de Berlín. Se refiere por lo pronto a la "Introducción clandestina de dogmas comunistas y socialistas" y continua explicando: "Yo deseaba luego criticar la Religión mediante la Crítica de los sucesos políticos, y no los sucesos políticos mediante la crítica de la Religión, puesto que la Religión no tiene en sí un contenido, no vive del cielo sino de la tierra y se cae por sí misma, con la disolución de la realidad errónea, cuya teoría es". En estas exposiciones, que en parte vuelven a aparecer al pie de la letra en los "Deutsch-Französische Jahrbücher" (Anuarios Franco-Alemanes) de 1844, ya se encuentra el germen para la determinación histórico-materialista de la función de la Religión y de la "falsa conciencia" en general.

La actividad de Marx como Director está embargada por una lucha ininterrumpida contra la censura prusiana. Marx demuestra una facilidad extraordinaria y una gran fecundidad de inventiva para encontrar formas, que hagan posible decir lo más radical dentro de la censura, de modo que no conlleve a la prohibición inmediata del periódico, para alcanzar así, por propaganda paciente y tenaz, la reunión de todos los elementos de avanzada. Con esto realiza no sólo como Director, sino como escritor, cosas extraordinarias. Pero la presión del Gobierno, la amenaza de la supresión del periódico y la ayuda deficiente de los accionistas del mismo, pertenecientes a la alta burguesía, en apoyar eficazmente<sup>30</sup> la táctica tan atrevida como sutil de la Redacción, obligan a Marx (a mediados de marzo de 1843) a dimitir de su puesto de Director. A pesar de esto, como él ya lo había previsto claramente, no fue posible salvar el "Rh. Z.". (Periódico Renano).

El breve período en que Marx actúa en el "Rh. Z.", señala la cima de la publicística democrático-burguesa alemana y al mismo tiempo un momento crítico en el desarrollo de Marx mismo. Marx se enfrenta, como muestran sus artículos, a todos los problemas como Demócrata radical, como Jacobino, y precisamente como uno de esos, para quienes una dialéctica revolucionaria consciente ha tomado el puesto de las ideas del "Contrato Social"; como contemporáneo de lucha de clases, que están mucho más desarrolladas a escala internacional, de lo que lo estuvieron medio siglo antes, en la Revolución Francesa; de luchas de clases, en que el proletariado empieza a apropiarse la ideología socialista. No es de admirarse que a Marx se le presenten en esto problemas, cuya dialéctica interior conduzca más allá del horizonte de la sociedad burguesa. En el comportamiento del joven Marx ante estos interrogantes se muestra, por una parte, la forma atrevida de ir hasta el fin, en la investigación minuciosa de cada problema y, por otra parte, su trabajo científico y filosófico, característico en él, por lo concienzudo y profundo, que no le permite tomar una decisión antes de haber examinado el objeto en cuestión bajo todos los aspectos, para luego sí producir una decisión universal, fundamental y definitiva. El progresar del decidido Jacobino desde la simpatía por las masas populares dolientes y oprimidas, hasta la comprensión del papel del proletariado como sujeto del cambio en la historia universal, es en el joven Marx idéntico al desarrollo filosófico, que va desde la tentativa de una ampliación radical-revolucionaria de la Dialéctica de Hegel, hasta el vuelco materialista de la misma.

En el primer plano de los artículos para el "Rh. Z." se encuentra la lucha contra la reacción prusiana, contra el régimen de Federico Guillermo IV, en el campo ideológico con el matiz especial de poner

en evidencia a ese Romanticismo apócrifo, bajo cuya consigna espiritual comete la reacción en Prusia sus actos más repugnantes. La lucha tiene como objetivo, como ya se dijo, la reunión de todas las fuerzas que deseen y estén capacitadas para llevar a cabo una liquidación radical del Absolutismo feudal en Alemania. El publicista Marx utiliza cada pretexto de la política de actualidad poniendo en evidencia el régimen reaccionario, para acelerar y asegurar esta reunión de las fuerzas de avanzada. Marx combate en el campo político los proyectos de leyes sobre divorcio<sup>31</sup>, las instrucciones de censura dadas por el Rey<sup>32</sup>, la prohibición del "Leipzige Allgemeine Zeitung" (Periódico General de Leipzig)<sup>33</sup>, las tendencias que surgieron en la reunión de los Estamentos<sup>34</sup>, etc.; publica artículos ideológicos, como aquellos que van dirigidos contra la Escuela histórica del Derecho<sup>35</sup>, emprende la lucha contra la reacción que impera también en el campo económico y social: p. ej. fijando su posición contra la Ley contra el hurto de leña<sup>35</sup>, o en los artículos sobre la situación de los campesinos del Mosela<sup>36</sup>. Por lo general estos deslumbrantes trabajos son presentados en forma de lucha ideológica. Esto se explica en parte por el desarrollo ideológico de Marx en ese entonces, que tomaba como punto de partida la Filosofía. El motivo principal lo constituyen las condiciones de la censura prusiana. Con el desenmascaramiento de los Ideólogos, que defienden el sistema de Federico Guillermo IV, aparece —formalmente— el ataque como algo indirecto, que no va necesariamente dirigido contra el Gobierno mismo.

El método de estos brillantes ataques publicitarios de Marx contra la Prusia reaccionaria ya se había destacado en la Disertación: es el método de ese particular Hegelianismo radical, que había adquirido Marx durante el transcurso de sus años de estudio. Ya en la Disertación de doctorado dice que en los grandes momentos de crisis de la historia, la filosofía tiene que volverse práctica; "sólo la *práctica* de la Filosofía, es *teórica* en sí misma. Es la Crítica la que mide la existencia individual con el ser, la realidad particular con la idea"<sup>38</sup>. Se observa que aún es un método Hegeliano Idealista. Y este método se sigue manteniendo en lo esencial también en los artículos para el "Rh. Z.". La adhesión a Feuerbach, que se había producido desde principios de 1842, aún se mantiene en el terreno de lo general, sin que tenga como consecuencia un cambio fundamental del método Hegeliano. Los comienzos de una sustentación materialista de los problemas sociales (así en la crítica a los "Libres" de Berlín, respecto a la cuestión de la relación entre sucesos políticos y conciencia religiosa), aun siendo geniales, son por lo pronto sólo esporádicos durante el período del "Rh. Z."

Y sin embargo ya desde esta época existe, con base en el consecuente desarrollo ulterior de las tendencias de la Disertación, un inmenso distanciamiento entre el joven Marx y Hegel. Al concretizar Marx políticamente, como burgués demócrata, el programa de la Disertación “midiendo la existencia individual con el ser, la realidad particular con la idea”, en primer lugar, el contenido de esta idea —es decir concretamente de la idea del Estado— es completamente diferente del de Hegel, opuesto a la idea del Estado de Hegel. Tras el término “idea” se oculta en el joven Marx el estado democrático-revolucionario de los Jacobinos de 1793. En segundo lugar la identificación entre idea y realidad, tiene en él como en Hegel un sentido idealista objetivo, que impide que la evaluación de la realidad por la idea desemboque, como en Kant y Fichte (y a menudo en los Jóvenes Hegelianos) en un deber ser abstracto. Marx saca sin embargo de esta identidad las deducciones metodológicas más opuestas, lo mismo que Hegel. Rechaza la forma hegeliana de la “Reconciliación” con la realidad existente. La otra faz, la faz revolucionaria de la identificación entre realidad y razón, motivo oculto (y a menudo desvirtuado) en Hegel, es decir, el pensamiento de que la realidad social existente, tal como es, no puede aspirar a tener una realidad universal en el sentido histórico-filosófico, surge aquí en Marx ahora en toda su concisión como crítica devastadora de la irracionalidad, del estado de animalidad de la realidad alemana feudal absolutista.

No es posible ilustrar aquí esta crítica valiéndonos de ejemplos aislados. Para esto habría que dar en todo caso un análisis más o menos detallado de la situación alemana de que se trata, para lo cual carecemos aquí de espacio; pues a pesar del punto de partida idealista, la crítica Marxista sobre la situación alemana de su época, es de una concreción histórico-social extraordinariamente fuerte. La motivación de todas estas críticas y ataques, es el desenmascaramiento irreconciliable de todas las instituciones de posición feudal y absolutista de la Alemania de entonces, así como de los intentos de conciliación tendenciosos, ya sean bien intencionados, ya sean demagógico-románticos. A esta realidad alemana reprochable, le enfrenta Marx la razón del Estado, del Derecho y de la Ley, pero de tal forma que esta razón sólo existe en cuanto la ley sea la expresión consciente de la voluntad del pueblo, creada de acuerdo con esa voluntad y por esa voluntad.

En este sentido la crítica se dirige sobre todo contra los privilegios de las clases feudales. Marx muestra al tratar todas las cuestiones de la vida estatal y social, que tanto el Absolutismo monárquico, como también las clases feudales, representan una caricatura reaccionaria repugnante del Estado y de la Sociedad, un obstáculo para el desarrollo

de la humanidad, de su libertad, de su cultura. Ideológicamente esta lucha está enfocada principalmente contra aquel Romanticismo resurrecto, que surge con la subida al trono de Federico Guillermo IV, cuyo símbolo es el nombramiento del viejo Schelling a la cátedra berlinesa de Hegel<sup>40</sup> y la toma de posesión de importantes cargos públicos, por representantes de la Escuela histórica del Derecho. Marx desenmascara este Romanticismo de las postrimerías del período de Restauración, en forma destructora. Lo caracteriza como una mezcla de "libertinaje y mística"<sup>41</sup>. Muestra que surgió del desarrollo ideológico del siglo 18, pero, es a la Epoca del Iluminismo "lo que... la *disolución del Estado francés* en la corte licenciosa del *Regente* es a la disolución del Estado francés en la *Asamblea Nacional*"<sup>42</sup>.

Marx desenmascara ahora, desde este punto de vista, no sólo el repugnante egoísmo de clases, que se oculta bajo la túnica centelleante del Romanticismo, sino que muestra sobre todo también la amalgama de explotación feudal y Capitalismo existente en los románticos "Intentos de Reforma" de Federico Guillermo IV. En todos estos planteamientos se encuentra el joven Marx a la cabeza de los mejores intelectos de Alemania, que quieren salvar a su patria de la vergüenza del estancamiento feudal absolutista.

Especiales formas reviste la Crítica allí, donde Marx lucha por los derechos de las clases oprimidas —naturalmente aún como demócrata radical y todavía no como socialista—. Aquí resalta especialmente aguda la diferencia entre su concepción, aún idealista en ese entonces, del Estado y del Derecho, y la de Hegel.

También aquí volvemos a valernos sólo de un ejemplo metodológico muy importante. Cuando Marx lucha contra la concepción asocial y antisocial de la Ley contra el hurto de la leña, destaca el contraste agudo que existe entre el "Derecho consuetudinario de los pobres"<sup>43</sup> y los privilegios de los propietarios de bosques, basados formalmente también en el derecho consuetudinario. Los últimos privilegios, según lo demuestra él, son usurpaciones manifiestas. "Si los privilegiados no aceptan el Derecho positivo alegando derechos consuetudinarios, exigen así —en lugar del contenido humano— la configuración animalesca del Derecho, que queda reducido a ser una pura máscara animal"<sup>44</sup>. Por el contrario los "derechos consuetudinarios de la pobreza" son anticipación del derecho venidero, se basan en "que cierta propiedad tiene un carácter fluctuante, que no la marca decididamente como propiedad privada, pero tampoco decididamente como propiedad común... Existe pues en estas costumbres de la clase indigente, un sentido instintivo del Derecho, su raíz es positiva y legítima y la forma del *Derecho consuetudinario* es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuanto que

la sola *Subsistencia de la clase indigente* misma, hasta ahora es *sólo una costumbre* de la sociedad burguesa, que no ha encontrado aún un sitio adecuado en el círculo de la estructura estatal consciente”<sup>45</sup>.

El joven Marx aún no conoce, en esa época, la historia económica de la usurpación de la propiedad común (bosque, pradera, etc.) en el período de la transición del Feudalismo al Capitalismo. El lucha contra las exigencias capitalistas de la clase feudal y de la burguesía como Jacobino político radical y filosófico idealista. Pero el Jacobinismo plebeyo obtiene en estas polémicas suyas —consideradas desde el punto de vista histórico universal— la más alta forma teórico-literaria, que este pueda alcanzar jamás: se coloca aquí de inmediato teóricamente ante el punto de transición al Socialismo consciente. Durante su corta actividad como Director del “Rh. Z.”, recorre Marx de 1842/43 teóricamente aquel desarrollo, por el que pasó cincuenta años antes el Jacobinismo francés, prácticamente de Marat hasta Baboeuf. Sin embargo, de acuerdo a las circunstancias históricas que se siguieron desarrollando entre tanto, esto se sucede ahora a escala mucho más elevada: socio-económicamente en el período del triunfo definitivo de la Revolución industrial, por consiguiente a la altura de las luchas de clase, que se desataron a mediados del siglo 19, e ideológicamente, después de que la Filosofía alemana alcanzó y sobrepasó su punto de culminación. En tanto que en Baboeuf sólo pudo producirse un Comunismo burdamente abstracto, ascético, el joven Marx cae hacia 1843 en una crisis teórica, de la que surge después, en tiempo desconcertantemente breve, el Socialismo científico, junto con su fundamento de cosmovisión, el Materialismo dialéctico e histórico. Con razón interpreta Marx más tarde, en el prólogo de la obra “A la Crítica de la Economía Política”<sup>46</sup>, estas contribuciones para el Periódico Renano “Rh. Z.”, como el primer impulso de su evolución al Socialismo. Allí anota que, precisamente a consecuencia del surgimiento de éste, para él, nuevo y gran problema, le había agradado dedicarse de nuevo a sus estudios particulares, retirándose de la Dirección, a lo que fue obligado, si bien no por completo, contra sus deseos.

### III

#### CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DEL ESTADO Y DEL DERECHO

Al abandonar el “Rh. Z.”, y ante la necesidad de comprender teóricamente los problemas sociales, con los que se había enfrentado como periodista, vuelve a presentarse, como punto céntrico del interés de Marx, ante la urgencia de un análisis de sus propios fundamentos filo-

sóficos, la Filosofía Hegeliana. Después de su renuncia del cargo de Director, vuelve al plan concebido un año antes, de escribir una Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho y del Estado. En la ejecución de la misma, se ocupa intensamente durante el tiempo de marzo hasta agosto de 1843.

Ya hemos mencionado el pasaje de la carta a Ruge de marzo de 1842, en el que Marx habla de que en su Análisis de Hegel, el objeto principal de la Crítica lo constituirá el carácter híbrido de la Monarquía constitucional<sup>47</sup>. En una segunda carta de la misma época se encuentra luego la explicación preciosísima, de que considera "el Tono del Clarín" como un "molesto aprisionamiento dentro de la exposición de Hegel" y que en lugar de esto querría hacer un planteamiento más libre y fundamental<sup>48</sup>. Esto muestra que Marx, ya desde entonces —principios de 1842— tenía la intención de criticar los principios de la Filosofía Hegeliana. Puesto que "El Clarín" consistía en una recopilación y un comentario irónicamente periodístico de los enunciados hegelianos bajo el supuesto, típico de los Jóvenes Hegelianos, de que sólo importaba hacer tomar conciencia del contenido revolucionario de las opiniones de Hegel, que hasta ese momento había permanecido esotérico, debido al encubrimiento que sobre él había producido la acomodación exotérica, era imposible hacer una crítica fundamental y revolucionaria de la Filosofía Hegeliana en el "Tono del Clarín", por el carácter del mismo. Por lo tanto Marx ya ha superado antes de hacerse cargo de la Dirección del "Rh. Z." esta etapa de los Jóvenes Hegelianos; ya en esta época se siente capacitado para sacar las consecuencias de las reservas que expuso en la Disertación, frente a la explicación de los Jóvenes Hegelianos en relación con la acomodación de Hegel<sup>49</sup>. Lo que le importa a él, es algo fundamentalmente nuevo: él quiere descubrir la "deficiencia del principio mismo" de la Filosofía Hegeliana.

Ahora, durante la primavera y el verano de 1843, después de sus experiencias como Director, después de las primeras discusiones sobre problemas socio-económicos, sobre los interrogantes de la pobreza y la explotación, vuelve Marx a este tema en un estadio mucho más maduro de su desarrollo. Pero sin embargo persiste la continuidad de su Crítica a Hegel: tanto después como antes le importa a él, como demócrata revolucionario, combatir la Monarquía constitucional y la justificación de la misma a través de Hegel. Pero como punto céntrico de su interés se le presenta ahora el problema básico de la Filosofía Hegeliana del Derecho: la relación entre sociedad civil y Estado. Y en la discusión de este problema llega ya la distancia frente a Hegel, la crítica a éste dentro del proceso de formación de la concepción marxista, a un punto crucial cualitativo. En los manuscritos de la prima-

vera y el verano de 1843, ya no se trata de un perfeccionamiento radical ulterior, sino de una Crítica fundamental y revolucionaria de la Filosofía Hegeliana del Derecho, y (como se manifiesta claramente en algunos sitios) en conexión con ella, de una Crítica a la Filosofía Hegeliana en general<sup>50</sup>. Así, aunque el plan original se conserva en extensas observaciones críticas, el nuevo punto de partida sin embargo, lo sobrepasa con creces.

El asunto filosóficamente más importante en este punto de cualitativa importancia en el desarrollo de Marx, es la transición al Materialismo. El primer encuentro con "La Esencia del Cristianismo" desató en Marx, como hemos demostrado, a principios de 1842 por lo pronto, solo una adhesión a Feuerbach en forma general. La metodología de las colaboraciones al "Periódico Renano" siguió siendo luego, en lo esencial, la de una Dialéctica idealista, de tipo democrático-revolucionario. Ahora también se produce en este aspecto un cambio fundamental. Al emprender de nuevo la Crítica a Hegel, lo hace bajo la influencia de las "Tesis Provisionales a la Reforma de la Filosofía" de Feuerbach, que habían sido publicadas en las "Anécdotas" de Ruge de 1843, junto con los artículos de Marx sobre el Reglamento de la Censura prusiana y sobre Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach<sup>51</sup>.

En las "Tesis Provisionales", Feuerbach pone en evidencia a los sistemas panteístas de Spinoza y en especial al Idealismo objetivo de Hegel, como última manifestación de la Teología bajo apariencia de Filosofía, y se expresa con toda claridad respecto a su posición materialista. Después de haber mostrado en "La Esencia del Cristianismo" que los seres superiores, que crea nuestra fantasía, sólo son una enajenación fantástica y el reflejo de nuestro propio ser, del ser humano, explica en las "Tesis": "Así como la Teología desune y enajena al hombre, para luego volver a identificarlo consigo mismo, así multiplica y dispersa Hegel la sencilla, y consigo misma idéntica esencia de la naturaleza y del hombre, para luego volver a reconciliar violentamente, lo que antes había separado con violencia"<sup>52</sup>. El "Espíritu Absoluto" de Hegel, no es otra cosa, según Feuerbach, que el así llamado "Espíritu Abstracto finito, desvinculado de sí mismo, como el Ser Infinito de la Teología, no es otra cosa, que el Ser Finito Abstracto"<sup>53</sup>. De esto resulta que: "el que no abandona la Filosofía Hegeliana, no abandona la Teología"<sup>54</sup> y que "todas las ciencias deben basarse en la Naturaleza. Una teoría es sólo una hipótesis, en tanto no haya encontrado su base natural. . . La Filosofía tiene que volver a conectarse con las Ciencias Naturales y las Ciencias Naturales con la Filosofía"<sup>55</sup>.

En una carta a Ruge del 13 de marzo de 1843, Marx anuncia su aprobación a las Tesis de Feuerbach, salvo en un aspecto importante. Dice: "En lo único en que no estoy de acuerdo con los Aforismos de Feuerbach, es en que señalan demasiado hacia la Naturaleza y muy poco hacia la Política. Pero este es el único lazo de unión por el cual la Filosofía actual puede llegar a ser una verdad"<sup>56</sup> y de nuevo, como en 1841 al hacer la crítica a la explicación de los Jóvenes Hegelianos respecto de la acomodación de Hegel, interpreta ahora esta deficiencia, como algo solamente provisorio, como un momento de transición históricamente necesario hacia un peldaño más elevado de la nueva Filosofía, añadiendo a sus reservas: "sin embargo sucederá como en el siglo 16, que a los entusiastas de la Naturaleza, corresponderá un número igual de entusiastas del Estado"<sup>57</sup>.

Es claramente manifiesto que Marx se refiere con esta última observación a su propósito de llevar a cabo la Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. A esto corresponde, pues, el que su Crítica, que da un vuelco completo a Hegel, contenga como continuidad indisoluble también la superación de Feuerbach, o sea la extensión de la Crítica materialista a la Teoría Social de Hegel, la ampliación de la explicación cósmico-materialista de la Naturaleza a las relaciones sociales, el pasar de la Crítica de la Religión a la Crítica de la Política, la superación del abstracto antropológico de Feuerbach "el hombre" y —como propósito más elevado de todo esto, desde el punto de vista de la concepción metodológica— la creación de la *Dialéctica materialista*. Si el Materialismo dialéctico de Marx representa pues algo cualitativamente nuevo respecto de la Filosofía anterior, inclusive de la de sus inmediatos antecesores —Hegel y Feuerbach—, si su creación es una verdadera revolución en la Historia de la Filosofía, un salto cualitativo, entonces esto ya se anuncia en la propiedad con que Marx aborda —desde el principio en forma crítica— tanto a Hegel como a Feuerbach. Respecto a Hegel ya lo pudimos comprobar con base en la Disertación. Que esto también sea válido para la relación de Marx con Feuerbach, lo muestra la manera como interpreta sus "Tesis Provisionales".

El fundamento para sus reservas al respecto, es la práctica del periodista democrático-revolucionario, por la que había pasado Marx, en el momento en que bajo la influencia de Feuerbach se había colocado definitivamente en la posición del Materialismo. Es por esto que rechaza como una ingenuidad, el único Aforismo de las "Tesis", que hace referencia a cuestiones políticas. Feuerbach califica allí al Estado como "la realidad, y, explícita totalidad del ser humano". Aclara, que en el Estado "se realizan las cualidades o las actividades esenciales

del hombre en estamentos particulares, pero que en la persona del Jefe del Estado, retornan de nuevo a la Identidad”<sup>58</sup>. Establece en forma completamente abstracta, sin tener en cuenta las verdaderas luchas políticas de la época, que: “El Jefe del Estado debe representar a todos los estamentos sin distinción, ante él todos son igualmente necesarios, tienen igualdad de derechos. El Jefe del Estado es el representante del hombre universal”<sup>59</sup>. Si esto hay que tomarlo como una caracterización de las relaciones de hecho, entonces se deja de lado la realidad social, por así decirlo, embelleciéndola a lo Hegel; pero si tiene el sentido de un postulado democrático-revolucionario, entonces significa un retroceder de la posición de Hegel hacia la abstracción del deber-ser de Kant y Fichte.

Es claro que Marx, que acaba de salir de la lucha periodística contra el Absolutismo prusiano, pero que ha recorrido así teóricamente el camino de Marat a Babeuf —a un nivel histórico-universal más elevado— no puede contentarse con una concepción de esta índole. El reconoce poco después, que Feuerbach —de acuerdo a su carencia de orientación política— ha permanecido Idealista en relación con las cuestiones sociales; aún más: que ha retrocedido frente a la Filosofía de la Historia y del Derecho de Hegel, en las cuales ya desde luego en forma mistificada, y con base en los principios del Idealismo absoluto que desfiguran los verdaderos problemas, se captaba el concepto de una legalidad y una necesidad históricas, y se descubrían y se expresaban rasgos importantes de la sociedad burguesa. Marx emprende ahora, por una parte la Crítica con que da el vuelco completo a la Dialéctica mistificada e idealísticamente desfigurada de Hegel, y por otra parte la aplicación del Materialismo, superando a Feuerbach, a los problemas de la Política y de la Historia. Sólo así puede simultáneamente elevar, en forma creativa, a un nivel más elevado cualitativamente, todo lo que se encuentra de fructífero y de progresista en Hegel y en Feuerbach. Y el primer paso en este sentido es la discusión políticamente radical, filosóficamente influenciada por Feuerbach, sobre la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel.

Con especial evidencia surge la importancia de los puntos de vista de Feuerbach en la Crítica de Marx a la Monarquía constitucional, en esa parte de los manuscritos, en la cual se lleva a cabo el plan ya concebido a principios de 1842, pero ahora a un nivel más alto en cuanto a la visión histórico-política. Marx trata de dar aquí a la lucha democrática de oposición al régimen prusiano un fundamento teórico nuevo, que supere las deficiencias de la Teoría de los Jóvenes Hegelianos, al mostrar que el despotismo dominante de hecho en Prusia tiene su raíz en los despropósitos lógicos que permiten a Hegel justificar la Monar-

quía constitucional estamental. Ya en 1842, como hemos visto, Marx había calificado a la concepción hegeliana de la Monarquía constitucional, como "un producto híbrido, cuyas contradicciones lo anulan"<sup>60</sup>. Con esto ya está completamente claro desde entonces, el camino que quiere seguir: la Crítica del Derecho Natural de Hegel tiene que superar este tema como tal, y descubrir fundamentalmente la contradicción lógica de la Dialéctica idealista. Apoyándose en las 'Tesis' de Feuerbach, logra ahora Marx llevar a cabo ese programa sobre la única base entonces posible desde un punto de vista teórico: en cuanto asume y desarrolla la crítica materialista de Feuerbach a Hegel, puede mostrar que es el Idealismo de Hegel el causante de las arbitrarias construcciones conceptuales, que le permiten probar de manera aparentemente dialéctica, pero en verdad especulativa, la "necesidad" de la Monarquía estamental.

Ya en las "Tesis" de Feuerbach se critica acerbamente esta manera arbitraria de construir de Hegel. Feuerbach hace notar especialmente, que Hegel suele trastocar la relación entre Sujeto y Predicado, en una forma que constituye un desprecio por las circunstancias reales. Dice: "El método de la Crítica tendiente a reformar la Filosofía especulativa en general, no se distingue del empleado ya en la Filosofía de la Religión (en 'La Esencia del Cristianismo'. - G. L.). No tenemos sino que convertir siempre el Predicado en Sujeto convirtiéndolo así en objeto y principio, es decir, sólo tenemos que invertir la Filosofía especulativa, para obtener la pura verdad sin mácula"<sup>61</sup>. Feuerbach aplica luego este principio especialmente al aspecto primordial de la Filosofía, al problema de la relación entre el Ser y el Pensamiento: "La verdadera relación entre el Pensamiento y el Ser es sólo la siguiente: el Ser es el Sujeto, el Pensamiento el Predicado. El Pensamiento surge del Ser, pero el Ser no surge del Pensamiento" etc.<sup>62</sup>.

Marx aprovecha precisamente este criterio para su Crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado Hegeliana. En Hegel (§ 267) se dice: "La necesidad dentro de la idealidad es el desarrollo de la idea dentro de sí misma; ella es como sustancialidad subjetiva la actitud política, y como sustancialidad objetiva, a diferencia de la del organismo del Estado, el Estado verdaderamente político y su Constitución"<sup>63</sup>. Marx observa: "Esto es demasiado alemán: la actitud política es la sustancia subjetiva, la Constitución política es la sustancia objetiva del Estado. El desarrollo lógico que va de la familia y la sociedad civil al Estado, es pues sólo una ficción: porque no se muestra cómo se relacionan la actitud familiar, la actitud civil, la institución de la familia y las instituciones sociales como tales, con la actitud política y la Constitución política y cómo pueden convivir con ellas... Lo importante

es que Hegel convierte en todas partes la Idea en Sujeto y el propio y verdadero Sujeto, la 'actitud política', en Predicado. El desarrollo se produce siempre del lado del Predicado" <sup>64</sup>.

De la misma manera procede Marx ahora en la discusión del § 279, en el que Hegel demuestra la necesidad del Monarca. Marx escribe: "Si Hegel hubiera partido de los Sujetos verdaderos como bases del Estado, no tendría necesidad de que el Estado se subjetivara de manera mística. 'Pero la Subjetividad', dice Hegel, 'es en su verdad sólo el Sujeto, la Personalidad, sólo como persona'. También esto es una mistificación. La Subjetividad es una determinación del Sujeto, la Personalidad es una determinación de la persona. En vez de tomarlos sólo como Predicados de sus Sujetos, Hegel independiza los Predicados y luego hace que se conviertan en forma mística en sus Sujetos" <sup>65</sup>.

Esta mistificación idealista no tiene pues ningún otro motivo, que el de la justificación de una Institución reaccionaria, en forma sutil y especulativamente construída. Marx escribe: lo que en el idioma del "hombre común" sería la simple constatación de un factum brutum empírico, es decir, el hecho de que: "el Monarca tiene el poder soberano, la Soberanía, y la Soberanía hace lo que ella quiere", se convierte en Hegel en la construcción pseudológica de una necesidad presunta: "La Soberanía del Estado es el Monarca. La Soberanía es la autodeterminación abstracta, y por lo tanto sin fundamento de la voluntad, en la cual reside la instancia última de toda decisión". Marx añade a esto: «Todos los atributos del Monarca constitucional en la Europa actual, los convierte Hegel en la absoluta autodeterminación de la voluntad. El no dice: la voluntad del Monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el Monarca. La primera frase es empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico. Hegel confunde los dos Sujetos, la Soberanía "como subjetividad consciente de sí misma 'y la Soberanía' como inmotivada autodeterminación de la voluntad, como voluntad individual, para sacar de esto, la construcción de la 'Idea' como 'Un Individuo'". Se comprende que esta subjetividad consciente de sí misma también debe poder querer realmente, también como unidad, como Individuo, tiene que querer. ¿Pero quién ha dudado jamás, de que el Estado actúa por medio de individuos? Si lo que Hegel quiere decir es que el Estado tiene que tener *un* Individuo como representante de su unidad individual, para ello no tendría necesidad de traer a cuento al Monarca» <sup>66</sup>.

Este comienzo de la Crítica de Marx a la Dialéctica idealista, tiene una inmensa importancia tanto histórica como sistemático-filosófica. Marx muestra así, en primer lugar, la relación que existe entre el principio de la cosmovisión de Hegel y los aspectos político-reaccionarios

de su Teoría Social. Prueba que en último término es el Idealismo el que hace posible y tiene como consecuencia esas construcciones conceptuales pseudo-racionales y místicas, de las que depende la justificación del sistema de la Restauración prusiana. Aclara en forma irrefutable, que los argumentos de esta justificación se anulan tan pronto como se destruye su principio filosófico. Con esto queda demostrado que la acomodación de Hegel no es nada externo y casual de modo que el *verdadero* sentido esotérico de su teoría quedaría incólume, sino que tiene sus raíces en la "deficiencia misma de su Principio": el Idealismo.

La Crítica de Marx contiene además en segundo lugar, y sobrepasando en mucho la importancia de su propósito inmediato, los fundamentos de una superación general, universal, de toda forma de Idealismo conceptual. Pues la separación y confusión de Predicado y Sujeto, la hipóstasis de las determinaciones predicativas convirtiéndolas en sustancias aparentemente subsistentes en sí mismas no es únicamente propia de la forma hegeliana del Idealismo. Se encuentra también en Platón, en otra forma, o sea en la Hipóstasis del Eidos, en un lugar trascendente más allá de la realidad, y de nuevo, en otra forma, bajo aspecto subjetivo, también en Kant, para quien las Categorías del mundo real (casualidad, pluralidad, etc.) separadas de la materia, cuyas determinaciones más generales son, aparecen, como "meros conceptos de la razón". Así encuentra Marx de inmediato el punto preciso, en que concuerdan las fundamentaciones más diversas del Idealismo, tanto del Idealismo subjetivo como del objetivo, sólo contrarios, si se los considera superficialmente, sobre la base claro está de que estas fundamentaciones no argumenten sólo en forma sensualista-escéptica (como Berkeley), sino partiendo de una interpretación errónea, especulativa, del reflejo conceptual de lo realmente universal.

La continuación posterior de esta Crítica del Idealismo de Marx, su importancia para la total elaboración de la Dialéctica materialista que se lleva a cabo en "El Capital", y en la "Obra Póstuma Filosófica" de Lenin, no puede ni siquiera insinuarse aquí. En este lugar sólo mencionaremos que las partes metodológicas centralmente importantes de "La Sagrada Familia" (cuya apreciación está fuera del marco de nuestro trabajo), representan el peldaño inmediatamente superior de esta importante faz de la Crítica del Idealismo de Marx. "Si yo me formo, dice Marx allí, la concepción general 'fruto', con base en manzanas, peras, fresas, almendras reales, si sigo adelante y me *figuro* que mi concepción abstracta sacada de las frutas reales: 'el fruto', es un ser que existe fuera de mí, y que es en efecto la *verdadera* esencia de la pera, de la manzana etc., entonces estoy considerando —expresado en forma

especulativa— ‘al fruto’, como ‘la sustancia’ de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Yo digo, pues, que lo esencial en estas cosas no es su existencia verdadera, visiblemente sensible, sino la esencia abstraída por mí, la esencia de mi representación, ‘el fruto’... Tan fácil como es crear con base en las frutas reales la concepción abstracta ‘el fruto’, así será de difícil crear con base en la concepción abstracta ‘el fruto’, frutas reales”. El filósofo especulativo vuelve a desechar por esto la abstracción “el fruto”, pero la desecha en forma *especulativa*, *mística*, o sea en apariencia, como si no la desechara... Razona más o menos como sigue: Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa, en realidad no son otra cosa que “la sustancia”, “el fruto”, entonces se plantea el interrogante de cómo es que “el fruto” se me presenta tan pronto como manzana, tan pronto como pera, tan pronto como almendra, ¿de dónde proviene esa *apariciencia de diversidad*, que contradice tan manifiestamente mi concepción especulativa de la *unidad*, de la *sustancia*, del *fruto*? “Esto proviene, contesta el filósofo especulativo, de que ‘el fruto’ no es un ser muerto, indistinto, sino un ser vivo, con movimiento, que se distingue en sí”, etc.<sup>67</sup>. Esta Crítica de Marx a la independización conceptual, a la conversión idealista de las abstracciones en esencialidades independientes, empieza pues en la Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho y del Estado, hecha en 1843. Es la base para que el Marxismo haya podido comprender la unidad de lo general y lo particular en forma dialéctico-materialista, es decir, por primera vez, en forma científica.

Con esto se insinúa el tercer punto importante que hay que tener en cuenta en relación con el comienzo de la Crítica de Marx a Hegel: ya los manuscritos de 1843 muestran muy claramente que el Materialismo dialéctico es todo menos que una síntesis ecléctica de la Dialéctica hegeliana y el Materialismo de Feuerbach; que más bien la inversión, el darle el vuelco completo a la Filosofía de Hegel, cambia fundamental y cualitativamente la Dialéctica como tal. Con el surgimiento del Marxismo no se trata de hecho de extirpar sencillamente la mistificación del “Espíritu Universal”, y otros conceptos de la Filosofía hegeliana, pero manteniendo por lo demás el método de ésta, uniéndolo en todo caso eclécticamente con un fundamento científico natural o con análisis económico-sociales y asuntos por el estilo, sino que hay que desarrollar un método nuevo que se halle en una *contraposición* de principio con la Dialéctica de Hegel<sup>68</sup>.

Por cierto que este método no existe aún en 1843. En esa época sólo se ha dado un primer paso, aunque decisivo, para su creación. Pero dentro del marco de los manuscritos correspondientes, esta conquista metodológica del joven Marx, sin tener en cuenta su formidable im-

portancia filosófico-histórica, está aún completamente supeditada a la Crítica democrático-revolucionaria de la Teoría Social de Hegel, y si bien es cierto que ya en ello los aspectos materialistas juegan un papel primordial, todavía falta la base más importante: el punto de vista proletario de las clases.

La Crítica de Marx se dirige, de acuerdo con el plan original, por lo pronto contra la situación reaccionaria de Prusia, que en la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel se encuentra justificada. Esto se expresa en forma especialmente clara en la crítica demoledora a la Mística Hegeliana, a su deducción aparentemente dialéctica, en verdad puramente especulativa, respecto a la Monarquía, a la Cámara de los Pares, al Mayorazgo, a los privilegios de cuna, relacionados con ello, etc. En la forma antes descrita se une Marx metodológicamente a las "Tesis Provisionales" de Feuerbach. Resume sus observaciones irónicamente de la manera siguiente: "A la cabeza del Estado político está por todas partes el nacimiento, que convierte a determinados individuos en incorporaciones de los asuntos más elevados del Estado. Las actividades más altas del Estado coinciden con el individuo por nacimiento, así como el puesto del animal, su carácter, manera de vivir, etc., le son innatos de inmediato etc. El Estado en sus más altas funciones adquiere una realidad *animal*. La naturaleza se venga de Hegel a causa del desprecio de que ha sido objeto. Si la materia ya no fuera nada en sí frente a la voluntad humana, entonces la voluntad humana aquí ya no se quedaría con nada en sí, fuera de la materia... La naturaleza hace en este sistema de inmediato Reyes, hace de inmediato Pares, etc., así como hace ojos y narices. Lo que llama la atención es ver, como producto inmediato de la especie física, lo que sólo es producto de la especie consciente... Si el nacimiento, a diferencia de las otras determinaciones, da al hombre inmediatamente una posición, entonces su *cuerpo* lo convierte en este *determinado* funcionario social. Su *cuerpo* es el Derecho *social*. En este sistema aparece la *categoría corporal del hombre* o la *categoría del cuerpo humano*... de manera que, *categorías determinadas* o sea las más elevadas socialmente, son las *categorías de cuerpos determinados, predestinados por el nacimiento*"<sup>69</sup>.

Se observa aquí de nuevo claramente, el propósito acentuadamente materialista que muestra esta Crítica contra el Idealismo hegeliano. Después de que ha sido desenmascarada la mística irracional de la Metodología idealista hegeliana, se muestra ahora que el reverso de este Idealismo es una franca apología biológica de los privilegios de cuna, que desmiente la particularidad cualitativa del hombre, su dependencia social como "producto de la especie consciente". Pero el contenido de esta Crítica aún no es proletario-socialista en este punto. To-

avía se produce la Crítica en este punto con base en la posición de la Democracia revolucionaria y se dirige principalmente contra las organizaciones estamentales feudales.

En el mismo sentido se encuentran las declaraciones, en las que Marx critica el papel exagerado que le concede la Filosofía hegeliana del Estado a la burocracia, con menosprecio simultáneo de la opinión pública. “Es característico, dice Marx, el que Hegel, que tiene un respeto tan grande por el espíritu del Estado, por el espíritu ético, por la conciencia del Estado, lo desprecie formalmente, precisamente cuando aparece en su verdadera presencia empírica. Este es el enigma del Misticismo. La misma abstracción fantástica, que reconoce la *conciencia del Estado* en la forma impropia de la *burocracia*, en una jerarquía del saber, y toma por la existencia verdadera sin crítica, como *totalmente válida*, esta existencia absurda, esa misma abstracción mística confiesa, en forma igualmente despreocupada, que el verdadero espíritu *empírico* del Estado, la *conciencia pública* es sólo un potpourri de ‘pensamientos y opiniones de los muchos’. Así como le asigna a la burocracia una esencia extraña, así le deja a la esencia verdadera la absurda forma de la apariencia; Hegel idealiza la burocracia y convierte en empírica la conciencia pública”<sup>70</sup>. En otro lugar observa Marx irónicamente: “A Hegel no le disgustaría del todo, convertir la Cámara Alta, en Cámara de empleados del Estado *jubilados*”<sup>71</sup>. En todo esto se trata de la protesta de una conciencia de ciudadano clara y decidida contra el Estado Jerárquico reaccionario y contra su ideología.

El ataque central contra la concepción del Estado hegeliana está fundamentado históricamente. Marx trata extensamente la diferencia entre los estamentos medioevales y modernos. En la Edad Media, dice, “los estamentos de la sociedad civil en general y los estamentos en sentido político eran idénticos”<sup>72</sup>. Necesariamente el desarrollo histórico tiene que superar esta identidad. Ya durante la Monarquía absoluta se perturba esta identidad, pero “sólo la Revolución Francesa completa esta transformación de los estamentos políticos en sociales y hace de las *diferencias de estamentos* de la sociedad civil, sólo diferencias *sociales*, diferencias de la vida privada, que no tienen importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil se completó así”<sup>73</sup>. Hegel fue el primero que vió esta separación. Esto es lo acertado, lo profundo de su Filosofía Social; Hegel es importante sobre todo porque siente como contraste la separación de la sociedad civil y de la vida política, del Estado político. “El ha enfrentado el carácter universal del Estado, al interés y a la necesidad de la sociedad civil. En una palabra, él expuso en todo momento el *conflicto* de la

sociedad civil y del Estado... Hegel sabe de la separación de la sociedad civil y del Estado”<sup>74</sup>.

El error central de la concepción de Hegel consiste sin embargo, en que se contenta ante este antagonismo insoluble, con la apariencia de una solución. Como él “no quiere una separación entre la vida civil y política, se olvida que él ha establecido aquí un antagonismo y convierte por esto los estamentos civiles como tales, en estamentos políticos, pero sólo desde el punto de vista del poder legislativo, de manera que su efectividad misma, es la demostración de la separación”<sup>75</sup>. Todo este error consiste en que Hegel emprende la interpretación de una cosmovisión antigua, en el sentido de una nueva, con lo que obligatoriamente produce una forma híbrida, un complejo de contradicciones absurdas. El falso fundamento de la cosmovisión, lleva pues necesariamente a absurdos lógicos. Marx dice: “Él (Hegel - G. L.) convierte el *elemento estatal* en expresión de *separación*, pero al mismo tiempo quiere que sea el representante de una identidad, que no existe. Hegel sabe de la separación de la sociedad civil y del Estado político, pero él quiere que dentro del Estado esté expresada la unidad del mismo, o sea que esto debe llevarse a cabo en tal forma, que los estamentos de la sociedad civil formen al mismo tiempo como tales, el elemento estamental de la sociedad legislativa”<sup>76</sup>. Como se ve, un imposible lógico.

En este punto se muestra de nuevo claramente el antagonismo irreconciliable existente entre Hegel y el joven Marx. En Hegel los estamentos significan la realidad plena del desarrollo moderno del Estado, para Marx significan sólo su primer comienzo. Según Hegel representan una síntesis entre el Estado y la sociedad civil, aunque sea al precio de una construcción lógica insostenible, que sólo se cubre aparentemente con el misticismo de la Dialéctica idealista; según Marx son la contradicción legal entre el Estado y la sociedad civil. Así la concepción total de Hegel es conservadora, la de Marx de oposición y revolucionaria.

Sin embargo con todo esto no ha terminado ni mucho menos la inversión crítica de la Teoría Social de Hegel, que se lleva a cabo aquí. Marx profundiza en la cuestión fundamental de la relación entre la sociedad civil y el Estado y comprueba que Hegel ha invertido aquí la relación fundamental. “La familia y la sociedad civil se convierten por sí mismas en Estado. Son la parte activa. Según Hegel por el contrario son *hechas* por la Idea real; es el curriculum vitae de la idea, que las ha discernido de sí; y por lo tanto son lo finito de la idea; ellas deben su existencia a otro espíritu que el propio” etc.<sup>77</sup> y Marx saca —también metodológicamente en conexión con las “Tesis Provi-

sionales” de Feuerbach— las consecuencias filosóficas de esta comprobación: “El Estado político no puede ser sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil; ellas son para éste una *conditio sine qua non*; pero la condición es colocada (por Hegel - G. L.) como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo que produce como el producto de su producto; la “*idea real*” sólo se rebaja a lo finito de la familia y de la sociedad civil, para gozarse y producir mediante su superación, su infinitud. . . En este párrafo (§ 262 - G. L.) se encierra todo el misterio de la Filosofía del Derecho y de la Filosofía Hegeliana en general”<sup>78</sup>.

Al invertir Marx en esta forma la Filosofía Social hegeliana, poniéndola sobre sus pies, su ejecución está en íntima relación con su concepción revolucionaria del desarrollo histórico. Y aquí, en la forma como capta la idea del desarrollo histórico, se encuentra el punto, en el cual sobrepasa por primera vez, la exigencia democrático-radical de que el Estado de estamento feudal-absolutista debe ser aniquilado, el punto en que ya empieza a divisar las insolubles contradicciones de la Democracia civil desarrollada y su Estado político. En la Crítica que hace al desvalimiento teórico de Hegel, a las contradicciones internas, que existen entre la parte acertada de la concepción de Hegel respecto de la relación entre la sociedad civil y el Estado y su interpretación mística, carente de crítica de las propias opiniones acertadas, dice Marx en relación con el problema de la Asamblea legislativa, sobre el que Hegel no había sido capaz de tener un pensamiento claro: “*El poder legislativo* es la totalidad del Estado político, por ello mismo la contradicción del mismo revestida de una apariencia. Por eso es también la disolución legal del mismo. Principios muy diversos tienen un choque en él. . . Realmente es la antinomia del *Estado político* y de la *Sociedad civil*. . . El poder legislativo es la revuelta legal”<sup>79</sup>. El error primordial de Hegel reside aquí, como añade Marx, en que no ve —o no quiere darse cuenta— de las contradicciones esenciales, que aquí se dan, como, por ejemplo, la autocontradicción del Estado político consigo mismo; y considera sin embargo solamente lo que ve de estas contradicciones “como una contradicción de la apariencia”, que encuentra su “unidad en la esencia, en la idea”<sup>80</sup>.

Pero la Crítica desatada aquí contra Hegel sigue más adelante, hasta los problemas decisivos de la Doctrina dialéctica de la contradicción. Hemos visto que Marx, al tratar de los estamentos, rechaza el papel de intermediarios que Hegel les asigna y coloca en su lugar la controversia, el conflicto. Al divisar aquí extremos reales, contradicciones reales y el choque necesario de éstas, ya empieza a combatir la forma hegeliana de superar las contradicciones, no solo en la

esfera de la Filosofía Social. Dice y en ello se expresa claramente su concepción revolucionaria del desarrollo: "Este sistema de mediación (el hegeliano - G. L.) se lleva a cabo en forma tal, que el hombre que quiere azotar a su contricante, tiene por otra parte que proteger al mismo de otros contricantes, y así en esta doble ocupación, no llega a la realización de su empresa. . . Los extremos reales no pueden ser mediados entre sí, por lo mismo que son extremos reales, ni necesitan de ninguna mediación, pues son seres contrarios. No tienen nada común entre sí, no se desean mutuamente, no se complementan mutuamente. El uno no tiene en su seno la nostalgia, la necesidad, la anticipación del otro" <sup>81</sup>.

Con ello el joven Marx inicia un camino que lleva al desarrollo de una nueva forma de la Dialéctica materialista, en que no sólo queda destruído el Idealismo hegeliano, sino que también categorías particulares esenciales de la "Lógica" hegeliana, como por ejemplo la categoría de la superación de las contradicciones, sufren una reelaboración cualitativa fundamental, en su inversión materialista. En "El Capital" establece Marx, que la manera para solucionar las contradicciones reales, no reside en la forma abstracto-lógica de su anulación, sino en que se cree la forma "dentro de la cual puedan moverse. . . en la cual estas contradicciones se realizan tanto como se solucionan" <sup>82</sup>. Naturalmente este pensamiento aún no se nos presenta en su plena madurez en los manuscritos de 1843; sin embargo es claramente evidente que Marx en su superación de la Dialéctica idealista hegeliana, ya da aquí el primer paso en este sentido.

Traducción de la Profesora GERDA WESTENDORP DE NÚÑEZ  
(La referencia a las notas se hará en la segunda parte  
de este artículo, en el próximo número de la Revista).