



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

CRÍTICA Y PROYECTO DE EMANCIPACIÓN EN MARX DE JUVENTUD

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

ALUMNO: ROBERTO CARLOS MEDINA ROSAS

ASESOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

2012





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

-Agradecimientos.....	3
-Introducción.....	4
-La noción de crítica y de proyecto de emancipación en Marx de Juventud....	7
-La crítica de la religión, crítica de la política de Hegel y génesis del proyecto de emancipación humano-social o de la transformación revolucionaria.....	11
-La crítica de la filosofía de Hegel en general, las consecuencias ético-políticas del concepto de enajenación y su relación con la teoría de la emancipación humano social o teoría de las revoluciones filosóficas.....	64
-Conclusión.....	100
-Bibliografía.....	102

Agradecimientos

-A mi madre Iskra Rosas quien me dio amor y vida y con ello la posibilidad de escribir este trabajo.

-A mis hermanos Jesús y Landy que supieron comprender mi ausencia pero me apoyaron siempre.

- A Pedro quien me formó desde que ingresé a la universidad y nunca dejará de ser mi maestro.

- A mis amigos que por su número me tomaría un gran espacio mencionarlos a todos.

-A todas aquellas personas que de una u otra manera forman parte de lo que he escrito en las siguientes páginas.

-A ella.

Introducción

La presente tesis de licenciatura pretende ser una aportación a la filosofía social crítica y a la ética, por lo tanto, busca formar parte del pensamiento crítico contemporáneo y pretende formar parte de la transformación creativa de la realidad social e histórica latinoamericana. Se trata de una revisión crítica y creativa, de un relanzamiento de un proyecto emancipatorio que proviene del pensamiento de juventud del reconocido filósofo alemán crítico del capitalismo: Karl Marx (1818-1883), y se relaciona íntima y cercanamente al pensamiento crítico también del pensador crítico, hispano-mexicano: Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2010) autor de la *Filosofía de la praxis* (1967).

La primera parte contiene los conceptos o categorías filosóficas de *crítica* y de *proyecto de emancipación* como los conceptos o categorías básicas centrales y más importantes en el pensamiento de Marx joven. Se trata de una aproximación al concepto de praxis en las primeras obras de Marx. En este primer capítulo se busca, por una parte, esclarecer el significado del concepto de crítica y, se busca esclarecer el significado del concepto de emancipación humana y social, contenidos ya de manera explícita en sus textos de juventud.

En la segunda parte tenemos un análisis la filosofía de Hegel, en particular un análisis puntual de su obra conocida como: *Filosofía del Derecho* (1820)¹ y de los comentarios que Marx le hace en su obra *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) y de su contribución a la crítica de la misma, nos referimos a la

¹Cfr. G W F, HEGEL, *Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1985.

Introducción de 1844.² Presenta los conceptos o categorías de *crítica* y de *emancipación* retomando o reintroduciendo el pensamiento del autor de la *Filosofía de la praxis* Adolfo Sánchez Vázquez como conceptos centrales en la obras que datan de los años 1843 y 1844 antes mencionadas.

La tercera parte analiza la obra conocida como *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. En esta sección se abordan los temas siguientes: el problema de la enajenación, el problema del trabajo enajenado, la crítica de la enajenación, y la superación de la enajenación, una aproximación al concepto de hombre, la crítica de la dialéctica y finalmente la crítica de la filosofía de Hegel en general.

En este tercer capítulo se presentan las consecuencias ético políticas de la crítica de la enajenación, la enajenación del trabajo, la enajenación del hombre y la enajenación de la naturaleza, etc., se trata de exponer la personalidad del capitalista en contraposición con obrero y la relación que tiene ésta crítica de la enajenación con la teoría de la emancipación y la libertad humana. Se retoma el texto de Adolfo Sánchez Vázquez intitulado *El joven Marx: los manuscritos de 1844*, en particular el cuadro sobre el concepto de enajenación en Hegel, Feuerbach y Marx respectivamente.

En esta cuarta y última sección tenemos una presentación de las conocidas como *Tesis contra Feuerbach* de 1845 y se menciona su relación con la obra que Marx escribió en conjunto con su amigo Engels, a saber, *La Ideología Alemana*. Además se reintroduce el tema de “las revoluciones filosóficas” que se retoma de Adolfo Sánchez Vázquez, se pone el énfasis en los conceptos de *crítica* y en el

²Cfr. Marx, Karl, *La Sagrada Familia y otros ensayos filosóficos*, Grijalbo, México, 1958.

proyecto de emancipación humana y social como elementos constitutivos de las tesis, de la ideología alemana y de las revoluciones filosóficas. Por otra parte, en esta sección se presenta una elaboración del concepto de praxis como práctica teórica pero también práctica crítica en unidad indisoluble.

Y presenta una aproximación al concepto de praxis desde el proyecto de emancipación o por medio de lo que se conoce como actividad práctica revolucionaria.

Se busca asegurar que la crítica y el proyecto de emancipación conforman la columna vertebral de las *Tesis* de modo que son categorías filosóficas necesarias para comprender el significado de la praxis que como se podrá apreciar aparecerá ya de manera directa y clara en los textos tempranos del pensador alemán del siglo XIX, y también se busca demostrar que la crítica y el proyecto de emancipación social son las categorías más importantes dentro de la comprensión de la praxis para Adolfo Sánchez Vázquez.

La noción de crítica y de proyecto de emancipación en Marx de juventud

“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” Karl Marx, Tesis XI.

Pensamos que en las obras de Marx de juventud existe un hilo conductor que consiste básicamente en una crítica y en un proyecto de emancipación humano-social.

De acuerdo con Adolfo Sánchez Vázquez, la filosofía de Marx en general, es una filosofía de la praxis³, sin embargo, para este pensador hispano mexicano, el marxismo como filosofía de la praxis integraría cuatro aspectos fundamentales⁴:

1. “El marxismo como crítica”
2. “El marxismo como proyecto de emancipación”
3. “El marxismo como conocimiento”
4. “El marxismo en su relación con la práctica”

Ahora bien, consideramos que se pueden reducir estos cuatro aspectos mencionados por Sánchez Vázquez a los dos primeros, al menos, con certeza, en los escritos tempranos del pensador alemán del siglo XIX.

En el presente trabajo de investigación, hemos tomado algunos de los textos que

³ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003.

⁴ Ver subcapítulo intitulado: “EL MARXISMO COMO FILOSOFÍA DE LA PRAXIS” de Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y Destiempo*, pp.387-403.

comprenden los años de 1843 a 1845-6 como textos de juventud del autor del *Capital*.

Y sin embargo, como se podrá observar a lo largo de la exposición, existen en los escritos juveniles puentes de interpretación que pueden llevar hacia los textos de madurez.

Se pueden interpretar los textos tempranos bajo los enfoques presentados en los textos posteriores, desemboca en una apreciación de la filosofía de Marx de juventud, como un pensamiento crítico y de emancipación humana y social, contiene además, una pluralidad de temas, categorías y conceptos, pero se trata en cualquier caso de un pensamiento unitario. Es unitario porque es prácticamente imposible separar la crítica del proyecto de emancipación humano-social en los textos de juventud de Marx.

Tenemos pues, la convicción de que es posible demostrar –como trataremos de hacerlo-, que la crítica y el proyecto de emancipación conforman en el pensamiento que deriva de las obras de Marx de juventud, el aspecto teórico-crítico y el aspecto práctico-político, es decir, ético, en unidad indisoluble.

Con lo cual, hemos considerado posible demostrar que la crítica y el proyecto de emancipación social que nacen en los textos tempranos de Marx son la matriz conceptual de la que se deriva el concepto o la categoría de praxis, al menos, en sus aspectos centrales, en su desarrollo y despliegue, se puede entender que el pensamiento de Marx de juventud es filosofía de la praxis a condición de aceptar la influencia que la crítica y el proyecto de emancipación mantienen en ella.

Por otra parte, sobre el concepto de “praxis” que es un concepto central en el marxismo Stefan Gandler⁵ observa acertadamente lo siguiente:

⁵ Gandler, Estafan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2008.

“El concepto de praxis de Sánchez Vázquez evidencia, pues, ya desde que justifica el término un afán de exactitud y de generalización al mismo tiempo. Se trata de un doble deslinde, tanto a lo que implica la actual restricción de la palabra „poiesis“ a lo poético y lo literario ante una reducción a lo “práctico” en el sentido cotidiano y utilitarista”.⁶

El reconocimiento de las categorías antes mencionadas es necesario, si se pretende comprender el significado del marxismo, o bien, si se quiere comprender el concepto de praxis. De modo que, al esclarecimiento del concepto de praxis, corresponde al mismo tiempo un esclarecimiento del concepto de crítica y de la concepción a que se arribe de un proyecto de emancipación social.

Así pues, coincidimos con Sánchez Vázquez en que la teoría, el pensamiento, o la filosofía de Marx es principalmente: “la teoría científica de la revolución proletaria”⁷; lo cual es equivalente a decir que la filosofía que hay en Marx se define como reflexión de un tipo específico de práctica humano-social, que implica ciertos aspectos, se trata en el Marx de juventud, de la filosofía como actividad crítica, de la acción emancipatoria, o bien, de la praxis revolucionaria, donde se articula desde nuestra perspectiva, la ética y la política⁸ en el Marx de juventud.

Ahora bien, para entrar en los textos del Marx de juventud hemos considerado pertinente preguntar lo siguiente: ¿qué importancia mantiene la crítica y el proyecto de emancipación humano-social en las obras de Marx de juventud? O bien, de esta otra forma: ¿es necesario comprender el papel que juegan en la comprensión del marxismo temprano, como filosofía de la praxis, los conceptos

⁶ *Ibidem*, p. 152.

⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis* 2003, p. 65.

⁸ Ver Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, 2007.

categoriales de la crítica y del proyecto de emancipación humano-social?

Estos conceptos o categorías son fundamentales para la comprensión no dogmática y creativa, de la filosofía de Marx y/o para la comprensión no dogmática y creativa del marxismo del siglo XX y por si fuera poco, contribuye a las nuevas propuestas interpretativas del marxismo, además de que reafirman el carácter no solamente crítico sino prospectivo de dicho pensamiento.

Por lo tanto, es correcto afirmar que la crítica y el proyecto emancipatorio-revolucionario, de transformación social, son ambos conceptos o categorías que se hayan presentes en todo Marx, pero que tales conceptos, o categorías, aparecen ya, de manera directa y explícita, en las obras tempranas del primer pensador crítico del capitalismo .No obstante, su génesis corresponde a los textos primeros o de la juventud.

Intentaré, por último, averiguar, las consecuencias que tiene la crítica del capitalismo para la ética, porque consideramos posible y plausible el empeño intelectual de construir, una ética anti-capitalista que tome como plataforma o base, algunos de los planteamientos que se hayan en los textos tempranos de Marx, que son la propedéutica teórica-crítica y el origen o la génesis del proyecto de emancipación social.

Por otra parte, hemos creído que existe, sin lugar a dudas, una amplia variedad de conceptos filosóficos y de temas en las obras tempranas de Marx, así como en las obras posteriores, entonces, se pueden tomar dos conceptos que son centrales en el pensamiento del alemán, a saber, como se ha mencionado ya, la crítica y el proyecto de emancipación humano-social, es decir, la transformación del mundo, estos conceptos pueden usarse como hilo conductor. Como eje o denominador común para caracterizarlo.

Sin embargo, hemos decidido tomar en consideración -de la amplia gama de

categorías que hay en los textos de Marx, sólo dos conceptos o categorías que consideramos fundamentales, pero cuidándonos de no caer así, en una interpretación reduccionista, es decir, simplificar el análisis sólo a los escritos que datan del año 1843 a 1845-46 (año de la ruptura, “*coupe*” según interpretación de Althusser).⁹

La crítica de la religión, crítica de la política de Hegel y génesis del proyecto de emancipación humano-social o de la transformación revolucionaria.

Ahora bien, en nuestra interpretación de la filosofía de Marx, hemos coincidido con Adolfo Sánchez Vázquez y con Gabriel Vargas Lozano, en que, la filosofía de Marx puede ser entendida a la luz de las siguientes características, que son, dicho sea dicho de antemano una versión ampliada de los primeros dos puntos o aspectos, como se ha visto líneas arriba, la crítica y el proyecto de emancipación humano-social¹⁰:

1. Crítica
2. Proyecto de emancipación social
3. Conocimiento de la realidad
4. Una revolución filosófica, o bien, derivado de lo anterior, “una nueva práctica de la filosofía” pero como autocrítica.¹¹

⁹ Ver Schaff, Adam, *Estructuralismo y Marxismo*, Editorial Grijalbo, México, 1976.

¹¹ Ver Vargas Lozano, Gabriel, “Filosofía praxis y socialismo”, en *Adolfo Sánchez Vázquez: Los trabajos y los días*, 1995, pp. 314-315.

Ahora bien, es obvio que en el joven Marx no está todo lo referente a la filosofía de Marx, sin embargo, los estudios, los análisis históricos, filológicos, filosóficos, etc., que busquen hacer una interpretación crítica y creativa del marxismo, no pueden prescindir de los textos tempranos de Marx, mucho menos pueden prescindir de los textos de la madurez.

Si se parte en nuestros días de la interpretación de Althusser y de su conocido “corte epistemológico”¹², tendríamos una contradicción al interior del *corpus* marxista. El resultado: dos Marx, el joven ideológico y el maduro científico. Sin embargo, esta división entre dos Marx y la consecuente “ruptura” que de ello se deriva, resulta una interpretación poco afortunada, estéril y sin fundamentos que resistan la fuerza de la crítica.

En esto no pudimos hacer más que coincidir con la crítica de Adam Schaff¹³ a Louis Althusser en lo siguiente:

“No debemos menospreciar la tesis de que la “anatomía” de *El Capital* o de otros trabajos del período maduro constituye la clave de la “anatomía” de los *Manuscritos*. Y no sólo porque se deduzca inmediatamente del enunciado de Marx, sino ante todo porque semejante conclusión la dicta el sano sentido común. Por supuesto, a condición de que no nos dejemos sugerir por la *idée fixe* de que Marx había roto, en 1845, con toda su vida intelectual anterior. Esto es un absurdo que los hechos contradicen.

¹² Cfr. Balibar, Etienne, *De Bachelard a Althusser: el concepto de corte epistemológico*, 1978, pp. 24-40.

En Althusser, en cambio, no es en modo alguno casual: en este punto se cierra el círculo. Empezó con el enfrentamiento fatal de ideología y ciencia. Luego se subsumió todo lo que resultaba incómodo —empirismo, historicismo, humanismo— en la categoría de ideología. Y la coronación del todo la tenemos, finalmente, en la tesis de los *dos* Marx: el joven, ideológico, y el maduro, científico. El esquema es claro y la construcción es consecuente. El todo sólo adolece de un defecto: es falso desde el principio al fin...”¹⁴

Más adelante se podrá apreciar un análisis más profundo del tema de la ruptura o “corte epistemológico”¹⁵. De cualquier forma, por el momento, nuestro cometido será, demostrar que, en el pensamiento de Marx de juventud, hay una mancuerna de categorías. Y que ésta mancuerna de categorías filosóficas constituye la columna vertebral o esqueleto, de los escritos tempranos: es el caso la *crítica (Kritik)*¹⁶ y del *proyecto de emancipación social*, o la transformación del mundo, según nos deja ver Marx en las famosas *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 (*Veränderung*)¹⁷.

¹⁴ Ver Schaft, Adam, *Estructuralismo y Marxismo*, 1976, p.230.

¹⁵ Cfr. Balibar, Etienne, *De Bachelard a Althusser: El corte epistemológico*, 1978, pp. 24-40.

¹⁶ El concepto de crítica (Kritik) es un concepto central en el pensamiento de Marx, tanto en el pensamiento de juventud, como el que le sigue y el de sus últimos días, por tanto, la filosofía que deriva de los textos tempranos y de los textos de madurez constituyen la prueba irrefutable de la definición del pensamiento de Marx en su conjunto como una filosofía netamente crítica.

¹⁷ Cfr. Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en *OBRAS ESCOGIDAS*, 1955, pp. 404-407.

Por lo tanto, son conceptos o categorías esenciales e insustituibles dentro de la filosofía del joven Marx. Además permanecerán a lo largo del conjunto de los escritos posteriores.

En este punto, nos ha parecido correcta la afirmación de Adolfo Sánchez Vázquez acerca de que en el pensamiento de Marx no hay ruptura, por el contrario, lo que tenemos es un “proceso continuo y discontinuo”¹⁸ a la vez.

Por lo tanto, el pensamiento de Marx se debe considerar como una unidad temática, que mantiene varios registros y niveles de interpretación, pluralidad de temas y de categorías filosóficas, pero como conceptos centrales y constantes tenemos la crítica y el proyecto de emancipación humano social, de transformación del mundo histórico y social en el que el hombre vive y se desarrolla.

Por otra parte, como se puede ver en *La Carta a Arnold Rughe* de 1843, Marx expresa el sentido crítico que quiere imprimir y que de hecho imprimirá a toda su filosofía:

“Hoy la filosofía se ha secularizado, y la prueba más contundente es que la misma conciencia filosófica ha sido arrastrada al tormento de la lucha, no sólo externa sino también internamente. Pero, si construir el futuro y asentar todo definitivamente no es nuestro asunto, es más claro aún lo que, al presente, debemos llevar a cabo: me refiero a la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer las

¹⁸ Cfr. Sánchez Vázquez Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, 2003, pp. 148-149.

consecuencias de la misma y de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder”.

Se trata pues, como se desprende de lo anterior, no sólo de “construir el futuro y asentar todo definitivamente” sino, de someter a crítica todo lo existente y sin temor al enfrentamiento con el poder y con aquellos que lo detentan. Con todo, el proyecto de emancipación social, que de alguna forma significaría una solución real a los problemas reales, y a las contradicciones reales dentro de la sociedad burguesa, no aparece de manera explícita en la carta antes mencionada, no obstante, y desprendido del fragmento de la carta anterior, se puede aseverar con exactitud casi quirúrgica, que en 1843 Marx es consciente ya del elemento principal y también común de toda su filosofía: la crítica.

Por otra parte, el proyecto de emancipación humano-social se irá desarrollando de forma casi paralela a la crítica. Pero como consecuencia natural de la crítica misma, esto es así, debido a que en efecto se trata de una “crítica despiadada”, es cierto, pero también es cierto que se trata de una crítica creativa, una crítica que apunta a un cambio real, es la solución real a los problemas y contradicciones reales de la sociedad burguesa capitalista.

De modo que, como trataré de hacer patente, la solución que Marx observa en *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843, en su “Introducción” de 1844 y en los *Manuscritos* del mismo año, es el cambio revolucionario que comienza con la crítica del estado que implica la crítica de la religión y la crítica de la filosofía teológica de Hegel, sin embargo, desemboca en una teoría de la revolución social, o bien en los primeros bosquejos de un proyecto de emancipación humano-social.

Ahora bien, en estos escritos tempranos podemos encontrar un Marx netamente hegeliano y también habría que decir, un Marx feuerbachiano. No obstante, crítico de la sociedad burguesa y del capital.

Y pareciera que la crítica, en tanto que actividad teórico-práctica, y el proyecto de emancipación, que implica necesariamente la transformación del mundo, no son, es decir, no constituyen el criterio para determinar si los textos de Marx de juventud deben ser considerados como textos puramente ideológicos, tal y como lo han venido considerando algunos pensadores del llamado “centro”. El Marx de juventud que según el marxismo estalinista (*i.e.*, materialista, mecanicista y vulgar) es menester rechazar (como en el caso de Louis Althusser), científicos, ideológicos y filosóficos (como en el caso de Adolfo Sánchez Vázquez) etc., por el simple hecho de que hagan referencia o no, a una crítica o bien, a un proyecto de emancipación humano-social o bien, a una teoría de la revolución.

En este sentido, considero que el pensamiento de Marx de los años de juventud, que nosotros hemos considerado desde el año de 1843-46, no desarrolla de forma acabada, la descripción científica del fenómeno capitalista; sin embargo, en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* y en la “Introducción” a la misma, está el origen del proyecto de emancipación, es decir, una “teoría revolucionaria”¹⁹.

¹⁹ Cfr. Marx, Karl, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, 1968, pp.158. Ver también Marx, Karl, “Introducción”, en *La Sagrada Familia*, 1958, pp. 3-15.

Empero, me enfocaré sólo a los textos que comprenden los años 1843-1846, periodo de trabajo y de vida intelectual del pensador de origen judío, que según Martín Nicolaus, estudioso del marxismo en su escrito conocido como “*El Marx desconocido*”²⁰, Marx mismo desconoció, así pues, Nicolaus ha expresado:

“Cuando en 1859 Karl Marx evaluó su carrera intelectual, condenó a un merecido olvido a todas sus obras precedentes, excepto cuatro. Afirmó que en *Miseria de la filosofía* (1847) había expuesto por primera vez los aspectos fundamentales de sus opiniones científicas, aunque la exposición fuese polémica. Y dio a entender que lo mismo podía decirse del *Manifiesto del partido comunista* (1848), del *Discurso sobre el libre cambio*, del mismo año y de una serie incompleta de artículos titulada *Trabajo asalariado y capital* publicada en 1849. No mencionó a los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), a *La sagrada familia* (1845), ni a las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y habló –sin mencionar su título– del manuscrito de *La ideología alemana* (1846) como de un trabajo que él y Engels abandonaron alegremente a los ratones. Se dice que tres años antes de su muerte, al ser interrogado acerca de la eventual publicación de sus obras completas, respondió secamente: “Primero habría que escribirlas”.²¹

Sin embargo, esto es total y completamente falso, es prácticamente imposible que Marx haya renegado de sus escritos tempranos como afirma Martín Nicolaus, aún si se aceptase que cita a Marx mismo, pero como se podrá apreciar en lo que sigue, Nicolaus pone en boca de Marx afirmaciones problemáticas debido a su falta de veracidad y, por el contrario, si se acude a lo que Marx dice en el mismo lugar que lo cita aquel, lo que tenemos es lo siguiente:

²⁰ Marx, Karl, *ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (GRUNDRISSE) 1857-1858*, 2007, p. XI.

²¹ *Ibidem*, p. XII.

“Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me aquejaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Anales franco-alemanes*, que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas no por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de <<sociedad civil>>, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política”²².

Para variar pero conservando la fidelidad de Marx a sus escritos tempranos, en la *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez dice:

“Marx no está todavía (es decir, en 1843) en condiciones de ir más allá en la fundamentación de la misión del proletariado, pues para ello será preciso que penetre más afondo en la estructura económica y social de la sociedad burguesa y que ponga de manifiesto cuáles son las verdaderas condiciones y fuerzas motrices del desarrollo histórico. Bajo la forma de la unidad de la filosofía y el proletariado, considerados en su vinculación y realización mutuas, Marx ha planteado por primera vez la unidad de la teoría (como filosofía) y de la práctica (como actividad revolucionaria del proletariado). Pero son evidentes las limitaciones de esta concepción de la praxis. Sus conceptos clave – emancipación o “recuperación total del hombre”, necesidad radical

²² Marx, Karl, “Prólogo a la Crítica de la Economía Política” en *Obras Escogidas*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1966, p.p.347.

y revolución radical- no se hallan liberados de cierto antropologismo feuerbachiano. El proletariado aparece sobre todo como la negación de lo humano, y no en relación con cierto desarrollo o nivel de sociedad. Falta por elaborar un verdadero concepto científico del proletariado que sólo podrá construirse a partir de las relaciones de producción capitalistas. Para Marx, en este periodo, la misión histórico-universal del proletariado no deriva tanto de su posición económica y social en el seno de la sociedad burguesa como de una concepción filosófica (proletariado= negación y encarnación de lo universalmente humano) y de la situación específica –anacrónica- de la Alemania de su tiempo. Haciendo de la necesidad virtud, sostiene que es el atraso alemán precisamente el que crea las condiciones para que se cumpla función que no cumple en los países altamente desarrollados desde el punto de vista económico y social. En suma, Marx justifica la misión del proletariado filosóficamente, así como desde un punto de vista histórico estrecho, no desde una posición histórica-científica, objetiva, ya que desconoce todavía la ley que rige la producción material capitalista, las relaciones de clase de la sociedad burguesa, la naturaleza y función verdaderas del Estado burgués. Le falta, muy especialmente, una concepción de la historia que le permita fundar la necesidad de la revolución del proletariado”²³

Al mismo tiempo, queremos poner de relieve, el hecho innegable de que la crítica que se halla presente en estos escritos desemboca en una concepción de la filosofía, como una práctica-teórica, específica, pero de carácter universal: la transformación (*Veränderung*) del mundo histórico y social.

²³ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p.140.

De lo cual se sigue por otro lado, que en las obras tempranas del pensador alemán, los conceptos a desarrollar se relacionan estrechamente con la ética, la estética, la filosofía política, la epistemología, etc.; y que de la crítica al capitalismo se siguen necesariamente algunas consecuencias prácticas, que deben ser comprendidas, por su pertinencia actual, dentro de una ética. Se trata, sin lugar a dudas, de una ética anti-capitalista, de aquí, que se pueda decir junto con Adolfo Sánchez Vázquez, que hay en efecto, un espacio para ella dentro del marxismo²⁴.

Pero también se tiene que considerar esta ética anticapitalista como un proyecto de emancipación del ser humano.

Como resultado de lo anterior, tendríamos un Marx de juventud o temprano ético y humanista. Más adelante nos ocuparemos de algunas de las interpretaciones “humanistas” del Marx de juventud; en particular de las interpretaciones del grupo de pensadores yugoslavos creadores, en la década que va de los sesentas a los setentas del siglo pasado, de la revista conocida como “*Praxis*”. Lo hago como un reconocimiento crítico y filosófico del marxismo periférico que rompió totalmente con la vulgata socialista, lo mismo que aquella que sin conocer a la escuela de estudios económicos, filosóficos y sociales, a saber, la conocida como “escuela de Frankfurt”²⁵, fue consciente de la esencia crítica y revolucionaria presente en las

²⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, 2007, p.72.

²⁵ Se sabe que en la “Escuela de Frankfurt” (Institut für Sozialforschung); Pollock desarrolló la economía; Fromm desarrolló el psicoanálisis que proviene de Freud, Horkheimer desarrolló la teoría crítica, Adorno se enfocó a la estética., Marcuse a la ética, y Benjamin se podría decir que trabajó el tema de la teología, etc. Cfr. *La Escuela de Frankfurt: Teoría Crítica de la Sociedad Ensayos y Textos*, Laura Páez de León (editora), 2001. Ver también Jay Martin, *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt y del instituto de investigación social (1923-1950)*, 1989.

obras de Marx²⁶, inclusive de las obras de juventud que comprenden los escritos que analizo.

En el capitalismo no hay lugar para la ética, por tanto, hablar de una ética capitalista es un absurdo absoluto. En todo caso, cabría hablar de una moral burguesa, tal es el caso por ejemplo de, la moral burguesa de Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, y Freud, principales críticos de la modernidad (siglo XIX), en su frente religioso, teológico, metafísico, judío, pietista, cristiano, o católico, etc.

Pero, sólo en tanto, que sociedad burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), del mismo modo que cabría la posibilidad de hablar de una sociedad civil pero comprendida como “sociedad civil-burguesa”.²⁷

El capital para Marx, desde sus primeros escritos, implica un comportamiento antisocial, se trata de un *modus operandi*, que es, por tanto, una práctica social que por su propia naturaleza deviene siempre y necesariamente un modo de producción social anti-social, con efectos y consecuencias que lo refutan, es decir, lo contradicen estructuralmente.

²⁶ Cfr. Gandler Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 2008.

²⁷ Es necesario anotar que Marx en *La crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* de 1844 habla de sociedad burguesa (*Bürgerlichen Gesellschaft*), lo que en la versión de esta obra en la que me baso, aparece como “sociedad civil”. Me parece pertinente señalar que de acuerdo con el original en alemán, tendríamos que hacer referencia al “Estado burgués”. Cfr. MARX, KARL, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 158.

Se trata de un comportamiento económico que es suicida y homicida, destructivo, que en el *capital* en vez de producir y de reproducir la vida, se produce la aniquilación de la misma, el suicidio colectivo y el asesinato planificado. En resumen: el capital produce la muerte de grandes sectores de la población a nivel mundial y, por si fuera poco, la destrucción progresiva y, a estas alturas, irreversible del planeta en que vivimos²⁸.

Además, contra algunos de los intérpretes más influyentes del siglo pasado, como ejemplo Louis Althusser, afirmo: que en los textos de juventud del pensador alemán del siglo XIX, hay una propuesta claramente científica, porque el autor se propone en sus escritos tempranos, un conocimiento crítico de la realidad, que no se detiene en la comprensión, o en el conocimiento pasivo del objeto, sino que va más allá.

²⁸ Todo esto está contenido, según se puede ver, en los escritos tempranos de Marx, que fueron concebidos por el pensador como un proyecto teorico-crítico unitario, se puede dividir en: 1. Crítica de la teología, por lo tanto, crítica de la religión; 2.i.critica de la religión es crítica de la política, i.e., la crítica de la filosofía burguesa, es decir, hegeliana; 3 crítica de la economía clásica inglesa, crítica del socialismo utópico, la génesis de los conceptos que Marx utilizará, de forma científica en el *Capital*, por lo tanto, no se puede entender, ni comprender, la crítica de la economía política, tampoco la contribución de 1858 que precede al *Capital*, sino se ha comprendido lo dicho por el autor alemán en los *Mnuascritos* de 1844 inclusive más atrás, en la Crítica a la Filosofía del estado de Hegel y su Introducción del año siguiente, que dicho sea de paso, quiero salvar de la impugnación a la que la somete Martín Nicolaus. De esta manera, considero pertinente evidenciar las contradicciones, malas traducciones, acusaciones gratuitas que permanecen aún hoy como obstáculos a superar, ya que, no sólo se trata de leer directamente los textos de Marx, hay que agregar cuidarse de los estudios introductorios, o estudios preliminares vengan de donde vengan.

Este “ir más allá”, significa transformar el objeto sobre el cual se reflexiona, y Marx quiere o pretende claramente transformar la concepción hegeliana del Estado, y de la teología, como se verá más adelante, mi objetivo es salvar las obras de juventud o tempranas de Marx en virtud de sus componentes críticos y éticos.

Más adelante se verá el desarrollo de lo que vengo diciendo de manera puntual, hasta donde mis escasos conocimientos del tema, y con la ayuda de los textos de los autores marxistas clásicos, Marx, Engels, Lenin, (siglo XIX), y de otros posteriores, tal es el caso de autores del centro y de la periferia. Y que se inscriben dentro del llamado, “movimiento de renovación del marxismo” del siglo XX, un movimiento de renovación del marxismo que *grosso modo* se puede caracterizar como una interpretación del pensamiento de Marx, no dogmático, que rompe con la interpretación acrítica del marxismo-leninismo, junto con la interpretación positivista, teoricista y estructuralista de Althusser²⁹.

Así pues, creo que es pertinente presentar la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez a la interpretación del francés, cuyo desarrollo se puede encontrar en el texto *Ciencia y Revolución*, del año de 1985, en el cual, el pensador hispano mexicano dice que la interpretación de Althusser de los textos de Marx es una interpretación que deriva en el “teoricismo”³⁰.

²⁹ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y Revolución*, 1985.

³⁰ *Ibidem*, p. 101-108, 111-121, 165-193.

Por el contrario, Sánchez Vázquez, en la *Filosofía de la praxis* demuestra que la filosofía temprana de Marx tiende ya, desde entonces, a la inserción de la filosofía misma en la sociedad, en este sentido, la filosofía tal como la entiende el llamado Marx de juventud, o temprano, implicaría, *a fortiori*, un compromiso social. Por lo tanto, se trataría de un pensamiento crítico, político y ético.

Este compromiso social es humanismo. Porque pensamos que del humanismo se sigue un compromiso con la vida humana. Pero al asumir un compromiso con la vida humana se adquiere un compromiso con todas las formas de vida. Consecuentemente con esto, la ética se enriquece con la crítica al capitalismo.

En lo que sigue, analizaré algunas de las obras tempranas o de juventud del autor del *Capital* de 1872, que apuntalan mi tesis, a saber, que la crítica y el proyecto emancipatorio y revolucionario son el eje o la columna vertebral del Marx de juventud, ya que contienen las dos categorías antes mencionadas, el elemento crítico y el proyecto de emancipación humano-social o bien, revolucionario, en tanto que, como se ha dicho son los elementos constitutivos del marxismo del Marx temprano, es decir, de los textos primarios, sin embargo, también en efecto, de los textos secundarios.

La filosofía tal como la entiende el Marx de los escritos tempranos, ya desde el año de 1835, cuando escribe una carta a su padre conocida bajo el título *Reflexiones de un Joven en la Elección de una Profesión*, en la cual se puede apreciar ya un fuerte compromiso ético, un cierto, claro y fuerte humanismo. A sus 17 años el alemán escribe lo siguiente:

“Mas la guía principal que debe dirigirnos en la elección de una carrera es el bienestar de la humanidad y nuestra propia perfección. No debe pensarse que estos dos intereses pudieran estar en conflicto, que uno tendría que destruir el otro; al contrario, la naturaleza de hombre está constituida de tal modo que solo puede lograr su propia perfección trabajando para la perfección, para el bien de sus semejantes.”

En lo anterior, podemos ver que Marx desde antes de hacer el examen de ingreso a la universidad, es consciente de que trabajar por el bienestar de nuestros semejantes, es el fin más elevado de la existencia humana.

Pues bien, a nuestro juicio, el empeño que lleva al autor a la crítica de la sociedad burguesa, a la crítica de la religión burguesa y a la crítica al capitalismo etc., es un empeño de características eminentemente éticas, por lo tanto, es probable afirmar que el pensamiento de juventud de Marx es un humanismo ético.

La filosofía para el Marx de juventud implica una inserción social, de manera que deriva en un movimiento teórico y práctico de transformación social, un proyecto que bien puede ser comprendido dentro de la revolución social que tiene una función de transformación del mundo. En consecuencia, la filosofía del Marx temprano, en tanto una teoría crítica, es un proyecto de emancipación que tiende *a fortiori*, a la transformación social.

La filosofía del Marx de juventud es ya la voz de la rebelión. El Marx temprano es un pensador rebelde porque se rebela contra la concepción teológica y mistificada del Estado que tiene Hegel, se rebela contra dios y contra el Estado burgués en

Crítica a la filosofía del Estado de Hegel de 1843, lo mismo en su *Introducción* de 1844; en *Los Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, en cambio, se rebela contra la enajenación del hombre en sus diferentes formas o modos en los que aparece³¹ y, en *Las Tesis sobre Feuerbach*, se rebela contra la concepción de filosofía como actividad únicamente teórica e interpretativa que, por lo tanto, se halla escindida de la práctica crítica, la práctica revolucionaria de la transformación del mundo y de la emancipación humano-social, por lo tanto, aquella concepción de la filosofía sólo como interpretación del mundo.

En este sentido, el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 pone el énfasis en la actividad revolucionaria, se reconoce como “actividad práctico crítica”, lo que Adolfo Sánchez Vázquez, desde 1967, viene interpretando como “praxis”³².

Por lo tanto, nuestro objetivo es demostrar que en las obras tempranas del primer pensador que hizo una crítica científica del fenómeno del capital, así como en toda filosofía que se halle inserta o no en la historia de la filosofía podemos encontrar un lugar para- la ética, la estética, la política, la ontología y la epistemología.

En consecuencia, consideramos pertinente aseverar que la filosofía del Marx joven no se reduce a uno sólo de estos aspectos. Y, sin embargo, los implica a todos. Nuestra tesis, entonces, se limita a demostrar que la crítica y el proyecto de emancipación recorren por completo el pensamiento de Marx, pero que, al mismo tiempo, se inscriben dentro de problemáticas marxistas del siglo XX que se

³¹ Ver Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978,

³² Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Editorial Siglo XXI, 2003, p.

prolongan hasta el día de hoy, bajo diferentes enfoques o perspectivas de interpretación.

En lo que sigue, trataremos de hacer una aproximación a los conceptos de crítica y de emancipación en el Marx de juventud, desde la ética, la política y la teoría del conocimiento básicamente. Sin embargo como se podrá apreciar, este trabajo se relaciona también con la historia de la filosofía, donde se puede ver y corroborar que el pensamiento de Marx, en su conjunto, forma parte de la gran tradición del pensamiento occidental, que se remonta a dialéctica de Heráclito, al materialismo de Epicuro y al idealismo de Platón.

En el caso de Heráclito, se puede demostrar que existe una relación con Marx de juventud o temprano, esto es posible desde el ya famoso fragmento 53 según la numeración de Diels-Krans, que dice así:

πόλεμος

κάνημων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς,

καὶ ἥρως μὲν θεοῦ ἐδείξε ἥρως δὲ ἀνηρώπων,

ἥρως μὲν δούλους ἐποίησε ἥρως δὲ ἐλευθέρων.³³

³³ “Guerra es padre de todas las cosas y rey de todas, y a unos los ha mostrado dioses, a otros hombres; a unos los hizo esclavos, a otros libres”. (HIPÓLITO, IX, 9) En la traducción al español de Enrique Hülsz que presentó como tesis de doctorado. Ver Hülsz Enrique, “Apéndice: Los Fragmentos de Heráclito Texto Griego y Nueva Versión al

O bien podemos encontrar en Marx de juventud aspectos de la tradición semita. Sirva esto de paso, como una contribución al imperativo de regresar al pensamiento crítico de Marx insertándolo nuevamente, por lo menos, dentro de los estudios de historia de la filosofía académicos, cuyo sitio ha dejado de ser en muchas universidades del mundo, el refugio, o lugar natural de un pensamiento como el que deriva de las obras de Marx.

De lo anterior podríamos obtener algunas razones para cancelar una empresa que busca poner de relieve la crítica al capitalismo, la crítica y la superación de la enajenación, el proyecto emancipatorio-revolucionario del cambio social, etc., en algunas de las obras tempranas de Marx, para y dirigirse entonces, hacia los textos de la última época.

Pero considero plausible toda interpretación que vaya a contra pelo y, por lo tanto, es plausible la empresa de empezar por el estudio atento, crítico y creativo del pensamiento del alemán desde sus primeros escritos; lo cual, es útil en la comprensión, de un pensamiento extenso y complejo cuyos alcances no se pueden conocer todavía. Puesto que, por su naturaleza, la praxis es infinita³⁴.

Por lo tanto, el marxismo de Althusser, autor que también venimos tratando estaría del lado, de una interpretación de las obras tempranas de Marx, como textos ideológicos y, por lo tanto, sin relevancia teórica, práctica o crítica. ¿Existe un verdadero deslinde en Marx de sus obras tempranas, con respecto a las que él

Español" en ΛΟΓΟΣ: *Heráclito y Los Orígenes de la Filosofía*, UNAM, F.F. y L., División de Estudios de Posgrado, México, 2001, pp. 333.

³⁴ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003.

mismo escribió años más tarde? ¿Por qué Marx habría de rechazar sus primeros escritos? Parece que ninguno de los marxistas más importantes del siglo XX. Coincide en un posible criterio de demarcación del corpus marxista.

Pienso que un criterio de demarcación del corpus marxista, para los marxistas de hoy sigue siendo necesario si se quiere comprender e interpretar crítica y creativamente el pensamiento de Marx, desde sus primeros escritos hasta los últimos.

Además, en el pensamiento de Marx existen elementos que deben ser desechadas por completo y, por el contrario, existen elementos que deben ser mantenidos firmemente, porque tienen una permanencia y una actualidad profunda que las vuelve categorías vigentes, fértiles a la interpretación crítica y fundamentales para la construcción de un verdadero proyecto de emancipación humano- social, tanto en el Marx temprano como en el de la madurez y más allá, la filosofía del Marx de juventud sirve y ha servido, para construir una ética anticapitalista.

Por otro lado, la comprensión y correcta interpretación del pensamiento marxista puede partir de la interpretación de Lenin³⁵, la cual afirma que el pensamiento o la

³⁵ Cfr. "TRES FUENTES Y TRES PARTES INTEGRANTES DEL MARXISMO" en Lenin, V.I. *Obras Escogidas*, pp. 61-64.

filosofía de Marx, en su conjunto, abrevia de tres fuentes principales,³⁶ el “socialismo utópico”³⁷, el “idealismo alemán”³⁸ y la “economía clásica inglesa”³⁹.

Por otro lado, si tomamos la interpretación del autor de la *Filosofía de la praxis*, veríamos que, para éste, el pensamiento de Marx, está compuesto de elementos

³⁶ En la *Filosofía de la praxis* el pensador dice: “La economía política inglesa, junto con la filosofía clásica alemana y el socialismo francés, constituye una de las tres fuentes del marxismo. Según Lenin (Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo). Marx y Engels han tomado contacto con los economistas clásicos y los han sometido a crítica desde su juventud: primero Engels en 1843 en su Esbozo de una crítica de la economía política y poco después, bajo la profunda influencia de este estudio, Marx se asoma por primera vez a la economía en el otoño de 1843 y comienzos de 1844; como fruto de sus primeras lecturas Marx deja una serie de cuadernos publicados por primera vez con el título de Oekonomische Studien (Excerpte) (Estudios económicos (Extractos)). De inmediato y sobre la base de estas primeras lecturas económicas, Marx escribe lo que se conoce, sobre todo, con el título que le dieron sus primeros editores: Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En estos manuscritos, que permanecieron en estado de borrador hasta 1932, Marx indica una crítica de la economía política que culminará en sus obras de madurez: los manuscritos de 1857-1858 (los famosos Grundrisse), “El capital y Teorías sobre la plusvalía” Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 55-56.

³⁷ Charles Fourier, Robert Owen, Prudon etc.

³⁸ Kant y Hegel principalmente.

³⁹ Los llamados economistas clásicos ingleses Adam Smith y David Ricardo. Cfr. LENIN, V. I., “Tres fuentes y tres partes integrantes del Marxismo”, en *Obras Escogidas*, Tomo I, Ed. Progreso, Moscú, 1956, pp. 61-64. Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, pp. 365-366.

diversos, pero relacionados entre sí. Estos elementos son, para el pensador hispano-mexicano los siguientes: ciencia, filosofía e ideología⁴⁰.

Por nuestra parte, nosotros concluimos, que el pensamiento de Marx debe ser considerado desde distintos ángulos, por ejemplo, desde la perspectiva de una ciencia, en tanto que se trata de la ciencia de la Historia⁴¹, como lo deja ver el Marx todavía joven en la *Ideología Alemana* (1845). La historia para Marx es un conocimiento verdadero⁴².

“Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir el modo de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá explicar las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos).⁴³”

⁴⁰ Cfr. “El marxismo como filosofía del proletariado” y “El marxismo como ciencia y como ideología” en Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, pp. 369-361.

⁴¹ Marx, Karl, *La Ideología Alemana*, 1976.

⁴² Para una comprensión del concepto de verdad al que nos ajustamos en el presente trabajo ver el capítulo I intitulado “La relación cognoscitiva. El proceso de conocimiento. La verdad” y los subcapítulos I II “Los tres modelos del proceso de conocimiento” y “La verdad como proceso” en SCHAFT, Adam, *Historia y Verdad*, 1981, pp. 73-105.

⁴³ Marx, Karl, *La Ideología Alemana*, 1976, p. 40.

Por otra parte, su doctrina debe considerarse, desde el horizonte interpretativo de “una nueva práctica de la filosofía”, en cuanto que se trata de una visión del mundo alternativa al capitalismo. En otro sentido, es un estudio crítico de la realidad, la realidad histórica y social⁴⁴.

Finalmente, esta filosofía puede ser considerada como una ideología sin reducirse a ésta, porque considera la “lucha de clases”⁴⁵ como elemento motriz del cambio social deriva como un hecho histórico e irrefutable de todos los cambios sociales; “la violencia como partera de la historia”, la afirmación de la violencia como nota constitutiva de los hombres presente a lo largo de sus prácticas humanas, de sus prácticas sociales, y de su historia. En esto, Marx coincide con Aristóteles porque para el filósofo griego los hombres hacen la guerra por naturaleza, como lo expresa en la *Política*.⁴⁶

Ahora bien, hemos optado por presentar, lo que constituye, la hipótesis a demostrar, en la presente investigación, que en el pensamiento de Marx temprano

⁴⁴ Estamos de acuerdo con Stefan Gandler y con Sánchez Vázquez en que en Marx hay una teoría del conocimiento. Existe una epistemología dialéctica, que se basa en la noción de praxis. Esta noción del proceso epistemológico como es sabido sostiene que la praxis es criterio de verdad y fundamento del conocimiento. Cf. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, pp. 168-175. Ver también: Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez*, 2006. pp. 149, 200 y 207.

⁴⁵ Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, en Obras Escogidas, Tomo II, Ed. Progreso, Moscú, 1956.

⁴⁶ Cfr. Aristóteles, *Política*, UNAM, México, 2000.

o de juventud pueden constatarse dos preocupaciones u objetivos principales: *la crítica y el proyecto de emancipación o teoría de la revolución*.

Sin embargo, considerando que esta crítica, que efectúa el primer Marx debe ser entendida como una actividad teórica. Dicha actividad teórica es la crítica de la filosofía idealista pos-hegeliana.

Como señala Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*, no se trata de una crítica a toda filosofía, sino, por el contrario, de una crítica enfocada en un tipo específico de corriente filosófica. Tal corriente es la conocida como “idealismo alemán”, que a grandes rasgos contiene las filosofías de Kant, Schelling y Hegel, quienes deben ser considerados aquí sus principales exponentes⁴⁷.

La crítica de Marx contra Hegel es la crítica del “idealismo” que, desde nuestra perspectiva u horizonte de interpretación, nace en Kant pero no muere con Hegel y no recibe los sagrados sepulcros con Feuerbach ni con Marx. Lejos de asestar el golpe mortal a la filosofía de Hegel, Marx aparece entonces en un sentido, como su salvador.

En cierto sentido, se puede afirmar que Marx salva al idealismo de su total y completa disolución o descomposición, pero, le da otro contenido, lo transforma. Por lo que, no hay una ruptura definitiva con el movimiento idealista alemán, ni hay un rompimiento total con el movimiento crítico de los conocidos como jóvenes hegelianos. Por otro lado, Marx aparecerá como el continuador del movimiento crítico pos-hegeliano, es, como se verá, su principal protagonista.

⁴⁷ Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, 2003.

Si bien es cierto que el joven Marx otorga nuevos contenidos tanto al idealismo, como al materialismo, el pensador alemán se concentra en la crítica de la filosofía idealista de Hegel, que no considera el papel de la praxis en concreto como actividad práctica de transformación revolucionaria, sólo concibe la praxis como enajenación de la idea o como objetivación del espíritu absoluto⁴⁸.

Hegel sólo concibe el lado positivo de la praxis, su visión se limita al ángulo subjetivo, sólo como actividad de la consciencia. Como bien señala Sánchez Vázquez, es el “activismo teórico”⁴⁹ del espíritu absoluto que se reduce a pura y sobria interpretación del mundo; empero, no lo transforma críticamente; lo deja como está y además se reconcilia con él; lo justifica.

Así pues, la filosofía idealista de Hegel representa para Marx la absolutización del espíritu que deja sin contenido o bien que vacía de éste el mundo real. Por lo tanto, el pensamiento de Hegel, su filosofía del espíritu, escamotea el conflicto, las

⁴⁸ En *Filosofía de la praxis* el autor afirma que: “El activismo teórico, determinado por la pobreza de una praxis real, efectiva, encuentra, a la vez, su justificación teórica en el movimiento idealista que reivindica la actividad de la conciencia, del espíritu, hasta elevarla al plano de lo incondicionado y absoluto en la que lo sitúa Hegel. A diferencia de Kant, Fichte y Schelling, en su filosofía ya no hay nada que limite y condicione esta actividad y soberanía absolutas del Espíritu, porque el Espíritu es todo. Es él quien se despliega no solo en el mundo propiamente espiritual que culmina en el arte la religión y la filosofía, sino también en la naturaleza o en la historia humana. Hegel no separa espíritu y mundo, sujeto y objeto, como hacen sus precursores incapaces de elevarse al punto de vista de la “identidad absoluta””. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 76.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 71.

tensiones y las contradicciones, que la realidad material actual mantiene, implica o representa.

En el pensamiento de Marx, la actividad crítica y teórica se debe articular con un aspecto práctico: el proyecto de emancipación, de liberación, de revolución, etc.,. Por lo tanto, nosotros tenemos la convicción de que la crítica y el proyecto de emancipación y revolucionario, son los ejes del pensamiento de Marx.

Por otra parte, creemos que esto se puede constatar en cualquiera de las obras del Marx temprano o inclusive el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* o de la *Ideología alemana*⁵⁰. Entonces, he convenido con la interpretación del autor de la *Filosofía de la praxis* que el pensamiento de Marx, en su conjunto, se puede definir como la filosofía de la transformación crítica y creativa del mundo, del ser humano y de la sociedad.

Por lo tanto, hemos decidido enfocarnos en tres obras de Marx del periodo que abarca los años de 1843 a 1845-46. No obstante, he considerado, por una parte, la interpretación de Althusser y la crítica que Sánchez Vázquez le realiza. Esto lo hacemos con la intención de mostrar, como decía este último, que la “crítica es la cortesía del filósofo”, y como testimonio del carácter polémico dentro del círculo de los pensadores que interpretaron los textos de Marx en México en el siglo XX. Estamos de acuerdo ¹⁵ con el filósofo hispano-mexicano en cuanto a que la “praxis revolucionaria” adquiere un lugar central ¹⁶ en la filosofía del pensador alemán del

⁵⁰ No estoy seguro hasta qué punto el año de 1845 es el año del inicio de la madurez de Marx. He optado por incluirlo dentro del Marx temprano. Pero hemos excluido *La ideología alemana* del Marx joven.

siglo XIX porque es “actividad”, “teórica y práctica”, “crítica”, “consciente”, “transformadora” y “revolucionaria” de la realidad histórica y de la sociedad.¹⁷

En este sentido, el pensamiento crítico de Marx no es una filosofía más, es decir, no consiste en un pensamiento de reconciliación contemplativa, no es un pensamiento justificador del mundo, del mundo tal y como está. Se trata por el contrario, de un pensamiento que se levanta sobre la apatía y la indiferencia cómplices de la injusticia inherente al modo de producción dependiente, colonial, capitalista-imperial, del capital. Es un pensamiento que se distingue porque posee un objetivo, a su vez, es un compromiso con la situación histórica y social del hombre en el mundo.

El objetivo del pensamiento de Marx es la transformación del mundo *i.e.* la transformación del ser humano. En este capítulo nos centramos en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843-1844 que en su idioma original es conocida como *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, obra temprana de Marx,¹⁸ redactada en París. Y en la cual nos encontramos con el problema de que la crítica aparece como actividad teórica, no práctica, bajo la forma de la crítica de la teoría política de Hegel.

Por ende, las formas jurídicas, la constitución, la sociedad civil y la familia no son otra cosa sino expresión de su fundamento objetivo real, las condiciones materiales de la vida en la sociedad civil, esto es la economía, el comercio mercantil.

Hemos considerado que para llegar al concepto de crítica y al proyecto de emancipación o teoría de la revolución en la *Crítica de la filosofía del Estado de*

Hegel, es necesario y posible hacer un progreso hacia obras posteriores. En este sentido, hemos querido mostrar la continuidad que hay en las obras de Marx de juventud y las obras tardías.

El común denominador es la actividad crítica y emancipatoria. *Prima facie* podemos pensar que se trata de un método. En este sentido, podría afirmarse que, de existir un método dentro del pensamiento de Marx, este método sería, a las claras, la actividad crítica y el proyecto revolucionario.

Por otro lado, tiene que verse cómo se relaciona, se observa y se articula este concepto en particular con la mencionada obra temprana del pensador alemán. Para ello, he acudido a algunas de las ideas que Sánchez Vázquez nos expone en su primera obra extensa *Filosofía de la praxis*⁵¹ (1967). He utilizado otros textos de este mismo autor, donde se encuentran aportaciones valiosas y sugerentes para hacer frente a este texto temprano de Marx.

La *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (1843-1844) es una obra bastante abstracta si se compara con obras posteriores del mismo autor, como el *Manifiesto del partido comunista* de 1848.⁵² Me parece que la densidad y dificultad de este texto radica en su contenido: la filosofía política de Hegel. Pues bien, es una obra rica en contenidos políticos y filosóficos, de modo que es indudable que Marx presume aquí de una gran formación en el pensamiento político y filosófico del teórico abordado.

⁵¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI Editores, México, 2003.

⁵² Parece válido afirmar que esta obra fue escrita por Marx y Engels *ex profeso* para la lectura de los obreros industriales como parte de su educación y formación crítica.

Se puede decir que Marx fue discípulo de aquel, así como el principal protagonista del movimiento crítico pos-hegeliano, cuyos principales exponentes fueron David Strauss (1808-1874), Max Stirner (1806-1856), Bruno Bauer (1809-1882) y Edgar (su hermano), Arnold Rughe (1802-1880), Ludvig Feuerbach (1804-1872) y Mijail Bakunin (1814-1876). En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* se puede apreciar que se trata del Marx hegeliano y feuerbachiano.

Es cierto que en esta obra Marx se mueve dentro del movimiento crítico de la izquierda hegeliana básicamente siguiendo el camino de la crítica feuerbachiana del pensamiento de Hegel⁵³. Pero Marx va más allá de Hegel y de Feuerbach; en cierto sentido se puede afirmar que los supera⁵⁴. Marx tiene que deslindarse de Hegel y de los post-hegelianos. En una exposición de lo que implica para Adolfo Sánchez Vázquez en el llamado idealismo alemán podemos ver lo que sigue:

“En el idealismo alemán, la consciencia se presenta como una actividad en la que ella pone de manifiesto su libertad y soberanía su principio activo es principio de libertad y autonomía. Las diversas formas que, históricamente, adopta este movimiento filosófico, no hacen sino reafirmar este principio, tratar de apuntalarlo cada vez más firmemente. En torno a él se vertebra ese movimiento, y Hegel ha sido perfectamente consciente tanto de su unidad como el principio que le sirve de base. El fundador de este movimiento idealista es Kant y lo es, precisamente, por haber fundado su teoría del conocimiento sobre el sujeto y no sobre el objeto. La consciencia queda como fundamento supremo, no sólo

⁵³ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI Editores, México, 2003, p.132.

⁵⁴ *Ibíd*em, p. 39.

del conocimiento, sino también de la moral. Al poner al sujeto como eje del conocimiento y de la moral –un sujeto abstracto al margen de la historia- Kant lleva a cabo su famosa “revolución copernicana”; pero, al admitir la existencia de una “cosa en sí” que escapa a la actividad de la consciencia cognoscente y un Dios que limita la soberanía de la consciencia moral, la actividad y libertad del sujeto tienen un despliegue limitado. Hegel reconoce en Kant el mérito de haber visto la fuente de la actividad en la conciencia, en el sujeto, pero le reprocha haber admitido un nuevo dualismo que debilita y restringe el mérito de haber sentado el principio que es fundamento y punto de partida de la filosofía alemana moderna”.

La crítica de Feuerbach contra Hegel se distingue porque sostiene que la filosofía del segundo es una filosofía secularizada. Para Feuerbach, el hombre pone en Dios todo lo que no es él mismo⁵⁵. Para Feuerbach la filosofía hegeliana es una teología racionalizada como filosofía del Espíritu. En el caso de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, lo que tenemos es una obra en la cual la crítica de Marx es filosófica y política, es decir, de carácter eminentemente teórico, pero con implicaciones prácticas, sin embargo, podemos reducirlo al ámbito de lo meramente teórico.

Por lo tanto, consideramos que la *Crítica de la Filosofía de Estado de Hegel* es una obra filosófica. Esta es una razón por la cual consideramos este texto de juventud de Marx como un texto difícil para una lectura que desconozca la filosofía idealista alemana en general y la filosofía hegeliana en particular, ya que contiene múltiples referencias a la filosofía monumental de Hegel en su forma filosófico-política.

⁵⁵ Ver el capítulo 2 de la primera parte de la *Filosofía de la praxis* intitulado “LA CONCEPCIÓN DE LA PRAXIS EN FEUERBACH” pp. 102-126.

La *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel* es un texto difícil porque se desarrolla dentro de un clima social e intelectual particular o singular, se trata de un cambio histórico que es a la par un cambio social, un cambio en el modo de producción y por tanto, un cambio histórico, del llamado *ancien regime* (régimen feudal) hacia otra forma organización política y social, otra forma de Estado y en consecuencia de gobierno.

Se trata de la disolución de la sociedad feudal y del ascenso de la “burguesía triunfante” o como lo decía Engels: “el fin de la filosofía clásica alemana”⁵⁶, de los siglos XVIII y XIX. En esta época, la preocupación mayor para los intelectuales es la de definir el problema del hombre y la historia. Es la época de los grandes filósofos de la historia como Vico (1668-1744), Kant (1724-1804) o el mismo Hegel (1770-1830).

Sin embargo, con la caída como resultado de la crisis del sistema hegeliano aparece un movimiento crítico singular en el que existe, entre otras la emergencia de corrientes mal llamadas “irracionalistas”, como en el caso de la filosofía de Schopenhauer (1788-1860)⁵⁷.

⁵⁶ Engels, F., “Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” p.647, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I, Progreso, Moscú, 1966.

⁵⁷ No podemos dedicar una exposición del pensamiento de Schopenhauer sin embargo no aceptamos la interpretación que Sánchez Vázquez realiza en su obra *Filosofía de la Praxis*, debido a que, desde mi perspectiva se puede asegurar que Schopenhauer propone que la voluntad es el principio del movimiento de la realidad el mundo es voluntad por un lado, por otro lado el mundo es representación y el nudo de la voluntad y la representación es el cuerpo. Pienso que la crítica del pensador hispano-mexicano es desmesurada. Pero sin lugar a dudas la filosofía de Schopenhauer se debe considerar como una filosofía burguesa.

Por otra parte, consideramos pertinente decir que existen dos tesis importantes que derivan del pensamiento de Hegel, para quien la filosofía es “ciencia de lo real” en este sentido la filosofía piensa la realidad en tanto que la realidad objetiva y actuante es decir, *Wirklichkeit* (el mundo real). En este sentido, la filosofía debería o tendría que explicar la realidad científicamente, es decir, de forma objetiva sin caer en el objetivismo y luego pasar a la transformación del mundo histórico y social, tal como se ha venido aseverando.

Nos encontramos aquí dentro o al interior de la pugna entre la filosofía monumental de Hegel y el movimiento crítico pos-hegeliano, de izquierda y de derecha. Sin embargo, como se podrá apreciar en el último capítulo de la presente tesis, el pensamiento crítico y el proyecto de emancipación social en el Marx de juventud se retrotrae hasta Kant incluso considera la revolución francesa como un antecedente histórico en el cual poder basar un ejemplo histórico de cambio emancipatorio tanto en lo humano como en lo social.

Ahora bien, en cuanto a la filosofía del espíritu, a saber, en cuanto al idealismo premarxiano, en pocas palabras, el idealismo hegeliano, tenemos que considerar que existen, por decirlo así, dos planos en los que el espíritu se manifiesta. Por un lado tenemos el plano objetivo, para Hegel, el espíritu se objetiva en la sociedad civil y en el Estado. Pero en el plano subjetivo y absoluto, el espíritu se manifiesta en el arte, la religión y en la filosofía. Hegel escribió la *Filosofía del derecho* en 1820. En esta obra Hegel habla acerca de cómo el espíritu (*Geist*) se objetiva en el Estado, en la sociedad civil y en la familia. Para Hegel el Estado racional es “el monarca”.

La sociedad civil es irracional porque en la sociedad civil priva el estado de naturaleza, *ius naturalismo* que se caracteriza por ser un estado de guerra de todos contra todos, *bellum omnes versus omnes*. De ahí que Hegel pensara que el Estado es una necesidad exterior en cuanto se toma como el garante de la paz, el centro como el sitio de la eticidad.

Se trata del espíritu objetivado, el Estado. Del pensamiento de Hegel se puede extraer la tesis siguiente: “lo real es racional”, por lo tanto es no contradictorio. En cambio, lo no real o irreal, es irracional, por lo tanto, es contradictorio.

En el caso de la crítica del Estado de Hegel la sociedad civil es irracional, es el sitio de la contradicción, de lo no real. Pero en Marx, la “contradicción”, en tanto que concepto dialéctico, significaría distintas cosas.

A pesar de esto, el concepto que indica la superación de la contradicción es uno solo: el concepto de *Aufhebung* que contiene el momento de la negación, el momento de la conservación y el momento de la superación en un solo concepto en la lengua alemana o germana.

En este sentido, para Marx, el problema de la historia y la solución al problema de la historia, estarían dentro del mismo terreno, dentro del mismo campo *in situ*. Por lo tanto, no se trataría de salir del campo o terreno de la historia para encontrar la solución al problema de la historia, no se trataría de apelar a un sujeto supra-histórico, como por ejemplo en Kant con el “sujeto trascendental”. El problema de la historia estaría en el sujeto de la historia, el hombre.

Por otro lado, desde esta perspectiva u horizonte de interpretación, se trataría de encontrar la solución al problema de la historia dentro de la historia misma y la solución al problema del hombre en el hombre mismo. En este sentido, nos parece que la crítica de Marx sería de corte inmanentista puesto que problema y solución se encuentran *in situ*. Marx descubre en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* el problema del Estado que mantiene, la propiedad privada.

En esta obra de juventud o temprana dice Marx: la “Constitución es la Constitución de la propiedad privada”. Por otro lado, si observamos que Adolfo Sánchez Vázquez hizo un resumen la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* de 1843-1844 desde una óptica que desbroza el camino hacia una interpretación que define el pensamiento de Marx como filosofía de la praxis:

“En la filosofía política hegeliana se ponía de manifiesto la inversión característica del método hegeliano, de ahí que Marx procediera en primer lugar, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a una crítica del método idealista especulativo, apriorístico de Hegel. Con la ayuda del método feuerbachiano de la crítica reformadora de la filosofía (consistente en restablecer las verdaderas relaciones entre sujeto y predicado), Marx extendió la crítica de Feurbach al campo de la filosofía política hegeliana. Pudo ver entonces que, en este campo, la realidad empírica estaba presente pero invertida, o sea, como predicado de la Idea o del Estado en cuanto encarnación de ella. Al denunciar esta mistificación que llevaba a Hegel a considerar a la sociedad civil no en su especificidad sino como un momento de la Idea, y, a convertir así, el hecho real en un hecho ideal, Marx denunciaba la inversión de las verdaderas relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Lo verdadero era precisamente que la sociedad civil determina al Estado y que, por tanto, la clave del Estado remite a la sociedad civil. Así, para encontrar

los fundamentos del Estado había que desentrañar las relaciones materiales”.⁵⁸

Sin embargo, en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* el concepto de praxis existiría de forma embrionaria ya que no tiene o no tendría una elaboración cabal⁵⁹.

En este sentido la *Crítica de la Filosofía del Estado* es, o sería un texto crítico y con consecuencias prácticas pero eminentemente teórico. Este texto del Marx de juventud o temprano no es todavía consciente de las relaciones sociales de producción en cuanto tales. No se acerca a una teoría científica de la praxis revolucionaria. Sin embargo se ha percatado del paso crítico que tiene que dar de la crítica de la filosofía política de Hegel hacia la crítica de la economía política burguesa. Se trata de un texto político de transición hacia la crítica de la economía. Se trata del perfil crítico del Estado burgués.

El pensamiento de Marx consiste en lo que podemos llamar una teoría crítica, la cual desemboca básicamente en tres vertientes: como crítica de la filosofía especulativa, como crítica de la política, y como crítica de la economía burguesa.

⁵⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, 2003, p. 23.

⁵⁹ Dentro de las interpretaciones del siglo XX que definen el pensamiento de Marx como filosofía de la praxis tenemos que el “acta de nacimiento”, o la “carta de ciudadanía del marxismo como filosofía de la praxis” estaría, en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Para otros, estaría en las *Tesis sobre Feuerbach*, o bien en el *Capital*. *Ibíd.*, pp. 133-134.

En esta obra de juventud, Marx todavía no es consciente de los factores económicos que son factores económicos determinantes. Sin embargo, observa que la sociedad civil es la clave para entender el funcionamiento del Estado. En este sentido, la práctica de la crítica no está enriquecida con la crítica de la economía; por eso no se halla desarrollada de manera explícita como praxis, aparece sólo como teoría, como actividad crítica, pero sólo de forma contemplativa.

En la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Marx no va más allá de la filosofía política de Hegel, se queda en la crítica de la religión y del Estado burgués, empero, como se ha puesto de manifiesto, “la crítica de la religión será la premisa de toda crítica”⁶⁰, son esenciales dentro del conjunto del pensamiento de Marx en tanto que actividad transformadora y crítica. Por otra parte, en los *Manuscritos de 1844* Marx llega a *terra ignota*, llega a comprender que con la crítica de la economía política se cierra un ciclo en el pensamiento crítico de Marx. La crítica de la filosofía política se encuentra con la crítica del capital y del trabajo enajenado. Sin embargo, tal crítica, en tanto praxis en *strictu sensu*, aparecerá relacionada por vez primera con la idea de la transformación en las *Tesis contra Feuerbach de 1845*.

Pero, como hemos puesto de manifiesto, tanto la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y su *Introducción* de 1844 son obras importantes para la comprensión del pensamiento marxista que toma como objeto de reflexión la praxis⁶¹. Y cuyo principal defensor en México es Adolfo Sánchez Vázquez.

⁶⁰ Marx, Karl, “En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y otros Ensayos” en *La Sagrada Familia y otros ensayos filosóficos*, 1958, p. 3.

⁶¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 286.

Ahora bien, nos ha parecido ilustrativo presentar el esquema de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* en seis secciones como medio de exponer la estructura de la obra por un lado, y para ubicar aquellos puntos donde incide la crítica de Marx. Por el otro, nuestra propuesta es mostrar el orden de la exposición del pensamiento político de Hegel y la crítica correspondiente y puntual de Marx, para luego demostrar en qué lugares se puede descubrir la presencia de la crítica y del proyecto de emancipación.

Adelantándome un poco, quiero decir que en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* 1843-1844 la crítica es el elemento principal o el tema central. Sin embargo, la formulación del proyecto emancipatorio aparecerá de manera oblicua o indirecta. En este sentido, la teoría de la revolución en este texto de Marx no está totalmente desarrollada.

Por otra parte, quisiera presentar el esquema⁶² de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* de la siguiente manera:

Parte primera: El Estado; párrafos 261-271

- a) Derecho privado *vis à vis* El Estado
- b) Estado como manifestación de la Idea o producto humano
- c) El sentimiento político
- d) Análisis

Parte segunda: La Constitución interna para sí; párrafos 272-286

⁶² Cf. Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1968.

- a) El Monarca o “El poder soberano”
- b) Sujetos y predicados
- c) Democracia
- d) Resumen de la exposición de Hegel sobre el poder soberano o la idea de la soberanía del Estado

Parte tercera: El poder gubernativo; párrafos 287-297

- a) La Burocracia
- b) Separación del Estado y la sociedad civil
- c) El ejecutivo subsume el individual y el particular bajo el universal

Parte cuarta: El poder legislativo; párrafos 298-303

- a) La legislatura
- b) Los Estados
- c) Hegel presenta lo que es la esencia del Estado
- d) En la edad media la sociedad civil y la clase política eran idénticas

Parte quinta: Los Estados; párrafos 304-307

- a) Hegel deduce el derecho natural de la idea abstracta
- b) Las mediaciones
- c) Los extremos reales
- d) Los agricultores
- e) El Estado como actualidad ética de la idea
- f) Los romanos y la propiedad privada

Sexta parte: Sociedad civil y Estado; párrafos 308-313

- a) Sociedad civil y Estado
- b) Individuos concebidos como abstracciones

En la *Introducción de 1844 a la Crítica de la filosofía del estado de Hegel de 1843* tenemos que la praxis es la actividad de la crítica. La crítica y el proyecto de emancipación social son el eje del pensamiento marxista, lo que constituye un hallazgo importante debido a que ésta, es decir, la crítica, aparecerá junto con el proyecto de emancipación o liberación como elemento central a lo largo y ancho de su corpus.

El concepto de praxis se origina en Marx, pero no se agota en él. Esto es así debido a que dicho concepto se encuentra en proceso de clarificación, por lo tanto, no es posible alcanzar una definición última e inmutable de la praxis. No hay una interpretación canónica del pensamiento de Marx. En este sentido, hemos creído que los estudiosos del pensamiento crítico deben continuar con el esclarecimiento del concepto de praxis en Marx, o bien seguir con el desarrollo de las problemáticas, la crítica de la producción de las contradicciones todavía en la sociedad civil, que el capital genera, que guardan alguna vigencia y actualidad.

El pensamiento de Marx no es de ninguna manera un pensamiento cerrado y terminado, por el contrario es un pensamiento que puede ser sujeto a una interpretación crítica y creativa por parte de cualquier lector debido a que genera pensamiento. Como hemos querido poner de manifiesto, en el pensamiento del alemán existen dos componentes principales; la crítica y el proyecto de emancipación-liberación.

En la *Introducción a la Crítica a la Filosofía del estado de Hegel* se pone de manifiesto que la crítica de la religión no es otra cosa que crítica de la política, es decir, para Marx la crítica del Estado es crítica de la religión.

Por lo tanto, la crítica del Estado inicia con la crítica de la religión. Pero ¿cómo sucede este movimiento, es decir, cómo pasar de la crítica de la religión a la crítica del Estado? El objetivo de Marx en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* es destruir la idea de un poder absoluto y excepcional fuera de la Historia. Por lo tanto, tiene que negar la “hipóstasis” del espíritu absoluto en el Estado (tiene que negar a Hegel) lo que implica la emergencia en la historia de la filosofía del “sujeto histórico”⁶³, la irrupción del hombre real en la historia.

Para Marx, la invocación crítica del régimen político implicaría necesariamente, la invocación crítica de la religión. Es sabido que Hegel es el filósofo del espíritu absoluto. Por tanto, su pensamiento deviene un pensamiento teológico, la filosofía de Hegel es teológica. Lo que hace Marx es criticar esta filosofía que siendo especulativa se muestra como el reverso de la moneda de una filosofía teológica. Marx piensa que la crítica de Dios es la crítica del Estado, en tanto su encarnación en la figura del “monarca”; ello explica el tránsito de una crítica de la religión a una crítica del Estado.

El paso de un ser divino y exterior a la Historia, es decir Dios, al hombre de carne y hueso que vive en el mundo real, por tanto el hombre que actúa y existe en la Historia. El fundamento de la crítica a la religión en Marx es el siguiente: “es el hombre quien crea la religión y no la religión al hombre”. Por tanto, desde esta perspectiva, es el hombre el creador de Dios y no es Dios el creador del hombre.

⁶³ Ver Marx, Karl, *La Ideología Alemana*, 1976.

Ha aquí la fuente de la supuesta postura atea del marxismo. Pero no se trata de una crítica a tal o cual religión, se trata de una crítica a la religión en general. Porque la creencia en un Dios es la negación de vida del hombre. Sin embargo, aquí aparece una aparente dicotomía o paradoja. Por un lado debemos considerar el mundo de los hechos, el mundo real, por el otro, tenemos que considerar el mundo de las ideas, el mundo de las leyes, etc., lo que implica pasar de la crítica de la religión a la crítica del Estado. Marx descubre esta dicotomía en la Historia y por eso propone que la solución se encuentra en la historia misma.

Se trata de modificar y transformar el mundo y el hombre que ha creado esta religión. En la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* tenemos que se trata de la crítica de la filosofía especulativa de Hegel en tanto que crítica de su aspecto teológico *i.e.*, político. A continuación, se transcribe una posible definición de la praxis⁶⁴. Estriba ésta en un cierto retroceso, es decir, se trata de ir de A.S.V. siglo XX a Marx del siglo XIX. Es un empeño intelectual por descubrir aquello que sostuvo Marx con respecto de la crítica y el proyecto de emancipación o de liberación revolucionaria en algunas de sus obras de juventud apegándonos a la interpretación de A.S.V. a saber, que la filosofía de Marx es filosofía de la praxis⁶⁵.

Marx escribió la obra intitulada *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*⁶⁶; se trata de un texto corto, pero muy denso, que su autor termina de escribir en el mes de diciembre de 1843 en París. En ella, se analizan a detalle los presupuestos sobre los que descansa la filosofía del derecho de Hegel. En 1844 escribe la

⁶⁴ Aquí considero el concepto de praxis como crítica y proyecto de emancipación en el pensamiento del joven Marx.

⁶⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, pp. 203-204.

⁶⁶ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1968.

Introducción a la obra antes mencionada, en esta introducción el pensador alemán se encarga de poner por vez primera los antecedentes de la crítica del pensamiento especulativo y teológico hegeliano, inclusive se propone por primera vez y abiertamente una ruptura⁶⁷ con “la filosofía idealista alemana”⁶⁸. En este punto nos pronunciamos por un Marx hegeliano. Para nosotros, el autor de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* y de la *Introducción* a la misma, es hegeliano. Marx se apoya en el método hegeliano de crítica del sistema hegeliano, pero va más allá que Feuerbach puesto que si éste criticaba el espíritu absoluto de Hegel y en su lugar ponía al Hombre, lo concebía sólo como cayendo así, nuevamente en el problema del pensamiento puro, de la actividad como contemplación⁶⁹.

Marx, por el contrario, piensa en el hombre, pero como sujeto de la historia⁷⁰, como ser onto-creador, etc., el autor de *Filosofía de la praxis* nos explica la génesis del pensamiento crítico de Marx, su interpretación de Hegel y su lectura de la crítica de Feuerbach a Hegel, además de la incorporación de otros

⁶⁷ El rompimiento de Marx con Hegel no cancela el pensamiento idealista hegeliano; es una ruptura que implica recuperación. Por ende, se debe interpretar como superación (aufhebung). En este sentido, se puede afirmar que la filosofía de Marx proviene en cierta medida de Hegel, por lo tanto, se trata de un Marx hegeliano, y por consiguiente, de juventud.

⁶⁸ Para Sánchez Vázquez: “La filosofía idealista alemana es una filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia o del espíritu”. En Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI Editores, 2003, p. 71.

⁶⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI Editores, México, 2003, pp.102-126.

⁷⁰ Marx, Karl, “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” en *Obras Escogidas*, Tomo I, Progreso, Moscú, 1966, p.233.

elementos que constituyen las líneas directrices del pensamiento del Marx temprano:

“Como hegeliano que era, Marx ha partido de una concepción especulativa del mundo, y después se ha movido en el horizonte de problemático de la izquierda hegeliana para desembocar por último en la filosofía de la praxis. Se trata de un proceso en el que se alternan los factores teóricos: *crítica y asimilación de otras teorías* (filosofía de Hegel –vista por medio de sus jóvenes seguidores y de Feuerbach- ; teorías de *los economistas ingleses y doctrinas socialistas y comunistas utópicos*) y los factores prácticos (realidad económica capitalista, situación de los obreros ingleses y experiencia viva de la lucha política y revolucionaria) asimilados teóricamente en gran parte por medio de los estudios de Engels”.⁷¹

La *Introducción* al aporte de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* sugiere que la crítica del Estado se convierta en crítica de la religión, y que la crítica de la filosofía idealista de Hegel es crítica de la teología; se trata de lo que se conoce como “criticismo”. La perspectiva del criticismo, dice Marx:

“El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón

⁷¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 132.

general de consolación y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual.”⁷²

Es la intención crítica de llegar hasta la raíz del problema, es decir, llegar al hombre real. Por lo tanto, en esta *Introducción de 1844 a la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, tenemos una idea que es uno de los ejes de la filosofía marxista, esto es, la crítica, el otro elemento eje del pensamiento de Marx como se verá más adelante, es el proyecto de emancipación o de liberación del género humano, del ser social. En esta obra se encuentra una frase famosa pero mal interpretada de Marx cuando afirma que “la religión es el opio del pueblo”⁷³.

No obstante que, para Marx, la religión debía mantener una actitud emancipatoria, es decir, no conciliadora con los sufrimientos humanos, para él la verdadera religión estaría fundamentada en una participación activa y creativa por parte del ser religioso que lucha por liberarse. La religión en este sentido es o sería entendida como una praxis de emancipación, i.e., de liberación.

En otra obra marxista temprana, la *Cuestión judía* (1843), el pensador alemán dice que el problema del pueblo judío es que solamente piensa en la liberación del pueblo judío. Para el autor, la emancipación es un proceso que implica necesariamente la liberación de la humanidad entera.

⁷² Marx, Karl, “En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y otros Ensayos” en, *La Sagrada Familia y otros ensayos filosóficos*, 1958, p. 3.

⁷³ *Ibidem*.

La propuesta crítica y de emancipación o de liberación que propone Marx es de carácter universal. En la concepción del pensador alemán al respecto de la crítica debemos tomar en cuenta que se trata de una crítica de carácter radical, lo que significa que se trata de criticar todo lo existente. Para Marx la crítica y la emancipación son universales.

Entre otras cosas, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* si no es la primera obra de superación del pensamiento especulativo hegeliano, es una de las principales. En este texto, a mi ver, Marx no dejó de ser hegeliano; ello lo torna idealista, porque su filosofía resulta hegeliana debido al uso de términos como el de “dialéctica”⁷⁴; no obstante que Marx introduce cambios importantes en dicho concepto, debe distinguirse la dialéctica de Hegel de la del primero, aunque se puede observar que hay convergencias y similitudes.

Por otro lado, el problema de la distinción entre un Marx joven y un Marx maduro remite a las discusiones del marxismo del siglo XX. Como en el caso del pensador francés Louis Althusser, quien pensaba que el Marx juvenil era un pensador “ideológico”⁷⁵, en este sentido, las obras del primer Marx que he venido estudiando serían obras propias del Marx ideológico, para Althusser se trataría de un Marx no científico, lo que nos llevaría a la conclusión de definir las obras del Marx de juventud como ideología, *i.e.*, “falsa conciencia”.

⁷⁴ Es posible demostrar que la “dialéctica del amo y del esclavo” presente en la *Fenomenología* (1807) forma parte de la concepción marxista o de Marx de la dialéctica.

⁷⁵ Cfr. Althusser, Louis, *La Filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1983, p. 23, 113. 120-141.

Mas no es así; por el contrario, yo coincido con Adolfo Sánchez Vázquez respecto a que el pensamiento de Marx contiene e implica una parte ideológica y otra parte científica, ambas partes son necesarias dentro de la comprensión del pensamiento de Marx. Es decir, que en el pensamiento de éste hay ideología, ciencia y filosofía⁷⁶. Sin embargo, el pensamiento crítico y revolucionario de Marx no puede reducirse a un solo aspecto de los mencionados. Para A.S.V. la filosofía marxista es siempre científica pero también ideológica. Por consiguiente, el componente ideológico se debería considerar como integrante del componente científico, sin llegar a ser esto contradictorio, pues no son conceptos idénticos ni intercambiables.

Considerando lo anterior, abandono la polémica entre los dos Marx, puesto que me conduciría a un análisis teórico distinto de mi objetivo: el análisis de la crítica y del proyecto de emancipación en tres obras tempranas del pensador alemán. Pero manteniendo en mente que la filosofía de Marx es unitaria, caracterizada por dos preocupaciones centrales que son, en primer lugar la “crítica” y en segundo lugar una propuesta emancipatoria o de liberación *i.e.*; teoría de la revolución.

Por lo tanto, crítica y emancipación son las constantes del corpus marxista. Considero necesario enfatizar que hay un Marx hegeliano, porque, entre los conceptos que retoma de aquel, el más importante es el de la dialéctica. Aquí, me parece apropiado preguntar: ¿qué es la dialéctica en Hegel? En primer lugar, puede decirse que la dialéctica para Hegel es un proceso.

⁷⁶ Cfr. SÁNCHEZ VÁAZQUEZ, Adolfo, Filosofía de la praxis, Siglo XXI Editores, México, 2003, p.

En palabras del propio Hegel, tenemos el caso que la dialéctica aparece en la *Fenomenología* como la “ciencia de la experiencia de la conciencia”⁷⁷. Ello implica que se trata de un proceso que surge a partir de la conciencia, nunca al margen de ella; la dialéctica como un proceso subjetivo consciente. Es lo que A.S.V. llama el “activismo teórico” de Hegel. De tal suerte, en la dialéctica hegeliana se pueden distinguir tres momentos posibles y necesarios dentro del proceso. Estos son los siguientes:

- a) Negación
- b) Conservación
- c) Superación

La dialéctica de Hegel ha sido interpretada o resumida como un proceso compuesto por una tesis, una antítesis que niega a ésta y una síntesis que supera a las anteriores. Dicha dialéctica pretende explicar el movimiento y el cambio. Así, la dialéctica hegeliana es un proceso que da cuenta y hace posible la explicación del cambio histórico. Hegel introduce la racionalidad en la dialéctica con lo cual introduce también la racionalidad en la Historia. Ahora bien, este proceso dialéctico se da en el terreno de la Historia, pero de la Historia que es comprendida y comprendida por el espíritu.

La dialéctica es el proceso de autoconocimiento del Espíritu. Es el espíritu que se conoce a sí mismo en la historia. Hegel inaugura la idea de que el terreno de la historia, es el terreno del autoconocimiento del espíritu.

⁷⁷ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 1971.

De manera que la dialéctica de la que venimos hablando se presenta como objetivación del espíritu absoluto; constituye un proceso que se da dentro del concepto, es una experiencia subjetiva; es un proceso conceptual y racional que se manifiesta, por decirlo así, al margen de la historia práctica y real del ser humano viviente. La dialéctica hegeliana es un proceso racional, que introduce ciertamente la racionalidad en la historia, pero se coloca dentro del pensamiento puro y abstracto; por ende, excluye el campo de la existencia real, que conlleva la acción de los individuos que por su actividad misma devienen sujetos históricos. Por otra parte, la dialéctica en el primer Marx remite a la dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, presente en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807. Por lo tanto, he considerado pertinente citar lo expuesto por Hegel como “Señorío y servidumbre”:

a) El señorío

El señor es la consciencia que es para sí, pero ya no simplemente como el concepto de ella, sino una consciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra consciencia, a saber: una consciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la consciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconsciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como ser para sí que sólo es para sí, por medio de otro, se relaciona, a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su

independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así bajo este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, así mismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha interpuesto al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

Dos párrafos adelante, Hegel concluye:

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como el señorío revela que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia⁷⁸.

Ahora bien, subsecuentemente tenemos una descripción del siervo como sigue:

b) El temor

Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos

⁷⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 1971, pp. 117, 119.

paramos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente para la servidumbre, el señor es la esencia; por lo tanto, la verdad es, para ella la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella. Sin embargo, tiene en ella misma de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto. Además aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente, al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo⁷⁹.

Para Hegel la concepción del sujeto está relacionada con la idea de la lucha porque en ella surge el momento de la subjetividad, el contenido agónico es un elemento necesario dentro de la construcción de esta última.

El sujeto, para ser tenido como tal, pugna por el reconocimiento; es sujeto, en tanto que es reconocido por un homólogo. Por lo tanto, la lucha por el reconocimiento necesita de otro factor: la alteridad. Así pues, no se puede obviar el concepto de alteridad por un lado y el concepto de intersubjetividad por el otro. La dialéctica en Hegel apela a la intersubjetividad, puesto que es un proceso que se ejecuta intersubjetivamente.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 119.

Consiste en una lucha por el reconocimiento que es, al mismo tiempo y hasta el final, una lucha a muerte: la dialéctica del amo y del esclavo se bate en el terreno del dominio. La dominación es otro tema que Marx apunta sin dejar de señalar la necesidad y posibilidad de la emancipación, de superar esta relación de dominación, lo que llama con otra palabra la explotación de los hombres por los otros hombres. O como dirá un año más tarde en los *Manuscritos de Economía y Filosofía de 1844*, la negación de la humanidad del trabajador, negación de la subjetividad del obrero asalariado⁸⁰.

La negatividad absoluta de la que Hegel habla en la fenomenología del espíritu es “la muerte”⁸¹. Marx descubre que el obrero es un condenado a muerte, y si le toca vivir es una vida única y exclusivamente como lo que viene siendo, es decir, un individuo que vende su fuerza de trabajo para sobrevivir.

Por otro lado, es la experiencia de la conciencia que tiene de su apetencia, de su propio deseo pero que es deseo no propio sino de un otro. Este aspecto volitivo de la conciencia que se manifiesta no sólo como total, es decir como razón, facultad de conocer, sino que se desenvuelve como volición, deseo, apetencia, erotismo, etc., Hegel lo derivó de su dialéctica del amo y del esclavo, pero sólo en el nivel de la conciencia, o sea, en el nivel de la teoría, con implicaciones al nivel de la práctica política que se reflejaron en su concepción abstracta del Estado, y en la afirmación de la monarquía absoluta como la mejor forma de gobierno.

La crítica de filosofía tal como lo pone de manifiesto Marx en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (1843-1844) y en la *Introducción* (1844) es la crítica de la teología: la crítica de la filosofía espiritualista idealista y abstracta de Hegel. Pero en este texto correspondiente al Marx juvenil puede verse que se trata de un texto cuyo tema es la filosofía hegeliana. Consideramos pues, que se trata de un

⁸⁰ Ver segundo capítulo del presente escrito.

⁸¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, 1971, p. 116.

texto de carácter filosófico. Se trata entonces de un momento dentro del proceso de desarrollo del pensamiento del filósofo alemán del siglo XIX, donde la crítica ocupa un lugar central, pero sólo como crítica de la filosofía hegeliana.

En la crítica y en la introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel está ausente el aspecto crítico de la economía pero ya existe la idea de la “propiedad privada” como la causa de ciertas fricciones o contradicciones al interior de la nueva sociedad burguesa.

El problema es que el Estado mantiene la propiedad privada. Como dice Marx en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*: “La constitución política en su más alta expresión, es, pues, la constitución de la propiedad privada”⁸². Si bien Marx reconoce la labor positiva y crítica de Feuerbach en esta obra porque denuncia de la enajenación del hombre en Dios. Feuerbach encamina la religión y con ello la teología al plano de lo humano.

El teologismo hegeliano deviene antropologismo feuerbachiano. Entonces, si la teología para Hegel reduce todo al espíritu, Feuerbach a su vez reduce todo al hombre, pero al hombre abstracto, no concreto a-histórico. La crítica como pieza fundamental en el pensamiento marxista aparece en la crítica de la concepción del Estado en Hegel claramente como crítica de la religión en tanto que crítica de la política.

Porque como señala, en efecto, en la contribución a la crítica de la filosofía del

⁸² Porque como dice el autor: “Es evidente que cuando los asuntos y actividades particulares son calificados como asuntos y actividades del Estado, *asuntos del Estado y poder del Estado* no son *propiedad* privada, sino *propiedad del Estado*. Eso es una simple tautología”. Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1968, p.30

Estado, se apela o bien a Dios o bien al Estado⁸³. Para Hegel, una reflexión especulativa es una “*oratio pro aris et focus*”. En el joven Marx hay una concepción materialista del Estado que se basa en el Estado como producto social; así, el Estado es un producto histórico. Por otro lado, esta concepción del Estado se relaciona con la “propiedad privada” puesto que el Estado tiene la propiedad privada.

De modo que desde esta concepción la función del Estado no es otra que la de mantener *in situ* la propiedad privada. Estamos dentro de una interpretación materialista de Estado, es una concepción del Estado desde el horizonte “dialéctico de lo concreto”⁸⁴.

Esto es lo más importante de la introducción al aporte a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Desde dicha crítica puede percibirse cómo, para Marx, el pensamiento hegeliano en tanto su dialéctica y su concepción de la historia y de la política se hayan “invertidas”; por lo tanto, la crítica de Marx consistirá en poner sobre la base la dialéctica hegeliana que se haya sobre su vértice, insertar la “lucha de clases”, “verdadera democracia”, la “sociedad civil burguesa”, etc.

En conclusión, el aporte a la *Filosofía del derecho de Hegel* nos enseña que la crítica de la religión es la crítica del Estado, la crítica de la teología es a su vez, crítica de la filosofía.

⁸³ Ver Marx, Karl, “En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y otros Ensayos” en, *La Sagrada Familia y otros ensayos filosóficos*, 1958.

⁸⁴ Tomando prestada la expresión de Karel Kosik, de su obra *Dialéctica de lo concreto*, 1967.

Otra idea que nos ilustra la crítica como eje del pensamiento de Marx es la de la “abolición de la filosofía”⁸⁵, se debe entender la realización de la filosofía como praxis revolucionaria, actividad consciente y creativa del mundo, de la realidad. Por otra parte, es oportuno referir que la contribución a la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* es un escrito importante para la comprensión del discurso crítico de Marx que va delineando el perfil de un pensamiento que apunta siempre, pero con sus diferentes matices, hacia la transformación efectiva y real del mundo histórico y social.

Pensamos que el estudio de las obras atribuibles al pensador alemán (1818-1883) se puede dividir en dos periodos sin caer en la afirmación de la existencia de una supuesta ruptura o corte epistemológico dentro del pensamiento crítico en algunos textos tempranos del autor.

⁸⁵ Cfr. Korsch, Karl, *Marxismo y Filosofía*, 1971, pp. 137.

La crítica de la filosofía de Hegel en general, las consecuencias ético-políticas del concepto de enajenación y su relación con la teoría de la emancipación humano social o teoría de las revoluciones filosóficas.

He considerado pertinente englobar el periodo de la *juventud* de Marx dentro de los años que van de 1841-1844/45, y el periodo de la *madurez*, a partir de 1845-1848 y hasta su muerte. Sin embargo, no puede soslayarse que la filosofía marxista se debe considerar como filosofía indisociable e indisociable desde la perspectiva crítica y emancipatoria.

Esto es así, porque cabe la posibilidad de rupturas, divergencias o contradicciones entre las obras del periodo juvenil, con la presentación o formulación de problemáticas o temáticas específicas de las obras de *madurez*, pero no existen contradicciones insuperables, separaciones, ni rupturas absolutas entre los temas de las obras que constituyen el total del *corpus* marxista.

En otras palabras, se puede dividir el conjunto de la obra de Marx en dos periodos, uno el de *juventud*, y el otro de *madurez*. Pero aún si se acepta esta división, se tiene que tomar en cuenta que hay un sólo Marx. Ahora bien, ¿a qué cuestionamiento responde esta separación de la que he venido hablando? ¿Por qué sería correcto separar el pensamiento de Marx en dos periodos? ¿Qué sentido tiene o tendría esta supuesta división? Louis Althusser pensaba que existían dos tipos de Marx: El juvenil, al que caracteriza como ideológico, no filosófico, ni científico, hegeliano de izquierda⁸⁶, etc., por contraste, el Marx maduro vendría a ser científico y por consiguiente ello marcaría una ruptura respecto a sus deudas filosóficas con Hegel, un Marx maduro que habría cortado

⁸⁶ Althusser, Louis, *La Revolución Teórica de Marx*, 1978, pp. 206.

de tajo con el idealismo alemán, la “filosofía clásica alemana”⁸⁷, incluido Feuerbach.

El Marx de madurez ha sido caracterizado por el pensador francés del siglo XX como el Marx científico, no ideológico, crítico, es el Marx de la ciencia social, en este sentido Althusser lo concibe como el Marx de la “Teoría”. Es sabido que el “estructuralismo” como se ha llamado al pensamiento de Althusser ha sido superado por la crítica. La crítica al estructuralismo desde la perspectiva de la crítica posestructuralista es la de su supuesta pretensión de científicidad.

De modo que, después de someter a la crítica la interpretación del pensamiento marxista hecha por Althusser, ésta resulta para A.S.V. una interpretación del pensamiento de Marx positivista; por lo tanto, científicista⁸⁸. Hay una crítica de parte del pensador hispano-mexicano hacia Althusser. Esta crítica está presente en una obra titulada *Ciencia y Revolución*, donde A.S.V. llama a la interpretación del pensamiento de Marx de Althusser “Teoricismo”. A.S.V. dice que el “teoricismo” no cuenta con carta de naturalización, el “teoricismo”, parafraseando al mismo A.S.V., está ausente del lugar natural donde debería estar, a saber, los diccionarios o mejor dicho, algunos de los diccionarios de la filosofía más conocidos del siglo XX.

Se refiere al *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora y al texto homónimo de Niccola Abbagnano, por mencionar sólo dos de los autores más renombrados del siglo XX⁸⁹. Pues bien, ninguno de estos pensadores define el término “teoricismo” y por lo tanto, se hacen merecedores de una crítica por haberlo

⁸⁷ Engels, Frederick, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Tomo II, 1966, pp. 358-356.

⁸⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ciencia y Revolución: El marxismo de Althusser*, 1983.

⁸⁹ *Ibidem*.

omitido.

Al mismo tiempo que Adolfo Sánchez Vázquez critica a Althusser, critica también a los autores antes mencionados y presenta por primera vez en la historia de la filosofía del siglo XX el concepto de “teoricismo”.⁹⁰

Representa la caracterización crítica más precisa de la postura que Althusser sostuvo respecto de la lectura del pensamiento de Marx. Así pues, considero que al dicotimizarse el pensamiento de Marx, responde a cierta metodología que conviene adoptar, si se pretende obtener una visión de conjunto.

No obstante, es necesario para demostrar la tesis que venimos sosteniendo, insistir en que hay, por decirlo así, un denominador común en el pensamiento de Marx.

Esta preocupación central del filósofo alemán, es en primer lugar la crítica y autocrítica⁹¹, en segundo lugar está el proyecto de emancipación social⁹².

⁹⁰ Ver la entrevista de Bernardo Lima a Sánchez Vázquez a modo de introducción del segundo conocida como *Ciencia y Revolución: El marxismo de Althusser*, 1983, pp. V, VI y VII.

⁹¹ Consideramos que la crítica es una nota esencial en el pensamiento de Marx porque critica a Hegel, a los hegelianos de derecha y de izquierda, a los economistas clásicos ingleses como Adam Smith y David Ricardo, también algunos economistas franceses, critica a los socialistas utópicos Robert Owen, Charles Fourier, San Simón etc., entre otros economistas alemanes principalmente contra Proudhonn a quien le dedica una obra que conoce como *Miseria de la Filosofía*. Pero la otra nota esencial del pensamiento de Marx es sin lugar a dudas la autocrítica, es decir, que no basta la crítica de la realidad, es necesaria empero, la transformación radical del mundo, hecho del cual sólo se puede tomar conciencia mediante la autocrítica.

⁹² Marx habla por primera vez en los *Manuscritos de 1844* de la teoría de la revolución como misión histórica y razón de ser del proletariado. En otros lugares Marx

Finalmente, está la definición de un concepto de hombre⁹³ y con ello, el establecimiento de su lugar y de su sentido en el mundo⁹⁴. La crítica de la sociedad, en tanto crítica de un modo de producción específico, y el proyecto de emancipación, están presentes como una constante en el corpus marxista.

Por lo tanto, estas características del pensamiento de éste se pueden constatar en el periodo de juventud y en el de madurez del filósofo alemán del siglo XIX. La filosofía de Marx admite la posibilidad de una interpretación que la conciba como un pensamiento articulado y coherente, como un pensamiento unitario. La crítica de la teología es la crítica de la filosofía, esto quiere decir que la realización de la filosofía significa su abolición; en este sentido la realización de la filosofía implica necesariamente la abolición de la teología, lo cual es imposible.

Para Hegel el Estado es la enajenación del espíritu absoluto⁹⁵ y la posibilidad de una identificación del mismo espíritu con el individuo, es el ciudadano en tanto que sujeto abstracto y sólo concreto en la persona del monarca. Es el sitio de la “eticidad”. En Marx no existe la concepción del ciudadano monádico⁹⁶; el hombre,

habla del socialismo científico como otro modo de producción y reproducción de la vida social del ser humano.

⁹³ En Marx hay una concepción del hombre. Esta concepción del hombre se puede definir como un ser onto-creador. El hombre para Marx es un ser que crea mediante su actividad su mundo histórico y social, el hombre es un ser que al crear su mundo histórico y social, es decir su cultura, se crea a sí mismo.

⁹⁴ La filosofía de Marx de juventud y de madurez se puede interpretar como un pensamiento que busca dar un sentido y un lugar al ser humano. Por esto es que se puede acudir al pensamiento de Marx en la actualidad y extraer de ahí aquello que nos ayude a conocernos, saber de lo que somos capaces o responsables.

⁹⁵ Vid Supra.

⁹⁶ Cfr. Spinoza, Baruch, *Ética*, 1983.

para él, está inserto en una red de relaciones sociales, es el nudo del total de las relaciones sociales de producción⁹⁷, hecho del cual, según el autor, es necesario cobrar conciencia, puesto que ello resulta primordial para la comprensión del pensamiento del alemán, en cuanto que golpe de timón filosófico, es decir el cambio reflexivo de la idea y del trabajo abstractos a el trabajo enajenado y la reflexión sobre la praxis en los escritos tempranos.

En la concepción del Estado de Hegel hay una identificación de tipo sujeto-objeto en el estado-ciudadano, así como, una identificación entre el espíritu absoluto y el hombre. Pero esta identidad entre el Estado y el individuo no existe, o al menos, no es posible, si no se llega hasta la raíz del problema, se trata de ir más allá, es decir, se trata de una transgresión.

La transgresión tiene que llegar hasta la raíz del problema; como lo plantea Marx en la *Crítica del estado de Hegel*: “la propiedad privada”. Para Hegel es el Estado la objetivación de la “idea real”. Como lo expresa Marx citando a Hegel: “La idea real, el espíritu se *divide asimismo* en las dos esferas ideales de su noción, la familia y la sociedad civil, consideradas como su *finitud*”⁹⁸.

Marx crítica esta aparente división del Estado en dos esferas, a saber, puesto que para él esta división es meramente “ideal”⁹⁹. Pero la familia y la sociedad civil son la versión finita de lo infinito, es decir, del Estado en tanto que objetivación del espíritu absoluto y por lo tanto, no reales.

La familia y la sociedad civil adquieren realidad o bien son verdaderos en tanto que forman parte de la cara visible de lo infinito, el espíritu absoluto. Más adelante Marx critica la concepción del Estado de Hegel como sigue: “...la división del

⁹⁷ Cfr. Sánchez Vazquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003.

⁹⁸ Ver Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1968, p. 15.

⁹⁹ *Ibidem*.

Estado en familia y sociedad civil es ideal, es decir, necesaria, pertenece a la esencia del Estado; la familia y la sociedad civil son partes reales del Estado, existencias reales espirituales de la voluntad, modos de existencia del Estado; la familia y la sociedad civil se erigen ellas mismas en el Estado. Son el elemento actuante.

Según Hegel, ellas son, por el contrario, actuadas por la idea real; no las unen sus propias vidas y hace con ellas el Estado, sino que, por el contrario, la vida de la idea las ha hecho por sí misma; y ellas son (la) finitud de la idea; deben su existencia a un espíritu distinto que el propio; son determinaciones planteadas por un tercero; y por esto constituyen una “finitud” como la finitud misma de la “idea real”.

La finalidad de su existencia no es la existencia misma, sino que la idea separa de sí, estas presuposiciones “para surgir de su idealidad como un espíritu real infinito para sí”, esto es, que el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil, son para él una *conditio sine qua non*, pero la condición se presenta como siendo lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo productor como siendo el producto de su producto; la idea no se rebaja a la finitud de la familia y de la sociedad civil sino para producir, por su supresión su infinitud en sí y para gozar de ella; ella “atribuye pues” (para lograr su finalidad) “a esas la materia, de ésta su realidad finita”...¹⁰⁰.

Pero todo esto sucede en el terreno abstracto de la idea, del concepto, de la lógica, de modo que no tiene contenido empírico real sino es debido a su participación en la idea, en el concepto o bien en su estructura lógica y racional.

Marx ironiza muy bien cuando remata su argumento: “La realidad empírica se

¹⁰⁰ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1968, p. 16.

presentará pues tal como es; así mismo es enunciada como racional pero no es racional a causa de su razón; lo es por el hecho empírico, en su existencia empírica, tiene un significado distinto del propio. El hecho que sirve de punto de partida no es concebido como tal, sino como un resultado místico”.¹⁰¹ De ahí que la crítica de Marx a la concepción del Estado de Hegel consistirá en denunciar la mistificación que la concepción política que esta última entraña.

Marx piensa que ha descubierto el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana al afirmar que: “Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. Tampoco la idea tiene otra finalidad que la finalidad lógica: “de ser para sí espíritu real infinito”.¹⁰² La teoría de la revolución de Marx se muestra o se presenta como la “destrucción” o “abolición” del Estado que mantiene *in situ* la propiedad privada, es decir, la propiedad de los medios para producir socialmente, llámense propiedad de la tierra o propiedad de las herramientas o máquinas necesarias para el proceso productivo.

La concepción del Estado que Marx critica es la concepción del Estado de Hegel porque es una concepción del Estado tautológica y autorreferente.¹⁰³ Hegel piensa en una necesaria identificación del Estado con el sujeto-ciudadano, pero no se puede reducir el Estado a un solo ciudadano, al individuo atómico monádico de Spinoza o el verdadero “soberano” de Hobbes, en la figura del monarca.

Por otra parte, la concepción del Estado como un “organismo” sostenida por Hegel es falsa para Marx, pues la identificación del Estado con una sola persona, o bien, la objetivación del Espíritu con el soberano es falsa. Se trata de la crítica y superación por parte de Marx de la concepción del Estado propia del *ancient régime* o de la llamada época feudal.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰² *Ibidem*, p.17.

¹⁰³ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía de Estado de Hegel*, 1968, p. 19.

Marx critica a Hegel porque la supuesta e impuesta objetivación del Espíritu Absoluto en el monarca no es real, no se ha realizado aún amenos no sin considerar que se trata de interpretar una aparente identificación del sujeto soberano con el espíritu pero la identificación en el plano de la lógica como territorio teórico abstracto racional.

No existe en el mundo de la contradicción y de la lucha del mundo real; es una identificación de tipo lógico. Se trata de una idea que por ser abstracta no tiene peso concreto en el mundo de la vida real. La concepción del Estado de Hegel no se puede insertar en una realidad práctica. Para ilustrar lo anterior podemos tomar un ejemplo de la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. “Frente a la esfera de la familia el estado es una necesidad externa, un poder del cual emanan las leyes y los intereses le están subordinados y dependen de él.

Que frente a la familia y la sociedad civil el Estado es una necesidad *externa*. La subordinación al Estado responde completamente aún a esa relación de la dependencia *externa*”.¹⁰⁴ ¿Qué significa esto? Más adelante Marx desarrollará la explicación como sigue: la familia y la sociedad civil constituyen la forma finita del Estado, en cuanto que el Estado en abstracto funciona como objetivación del espíritu absoluto.

Pero Marx piensa que la familia y la sociedad son la esencia real del Estado. No es posible la identificación del verdadero sujeto con el Estado. Puesto que los intereses del Estado no son no hay tal identidad de intereses de naturaleza tal que sea como lo dice Marx: “doble y necesaria”. Se sabe que los intereses del monarca absoluto no son los mismos que los intereses de los súbditos. Pero ambos contribuyen al mismo proceso productivo. Marx llama la atención sobre el hecho de la “antinomía” irresuelta por Hegel de hacer coincidir los intereses del

¹⁰⁴ Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, 1968, p. 11.

Estado con los intereses de la familia y de la sociedad casi a la fuerza o mejor dicho que fue en la cabeza de Hegel y en su filosofía o en su pensamiento que existe una supuesta identidad de naturaleza doble y necesaria, a saber en tanto que necesidad externa y fin inmanente.

Hegel no percibe que existe una antinomia, pero en dado caso, no la alcanza a resolver, esta antinomia es precisamente, como se ha visto: la contradicción de intereses entre las partes que constituyen la esencia real del Estado. Marx lo dice: “Hegel establece una antinomia no resuelta”. Por una parte, el Estado es una “necesidad externa”; por otra “fin inmanente”. La unidad de fin último universal del Estado y del interés particular de los individuos debía corresponderse según la interpretación de Hegel que Marx critica, pero esto de hecho no ocurre puesto que existe un conflicto de intereses entre el Estado y la sociedad civil o la familia.

La idea de Marx sobre el Estado es negativa, empero tiene la característica de concebir al hombre como un ser inserto en una red de relaciones sociales, por lo tanto, el hombre para Marx es un ser social, con lo que Marx piensa el Estado como resultado de la actividad de los individuos como sujetos prácticos sociales insertos en la colectividad que mediante su labor práctica y real crean, producen y conforman el Estado.

Por lo que para Marx, el Estado es un producto social e histórico. Ahora bien, si el Estado es un producto histórico entonces, no es algo permanente, por el contrario, el Estado es contingente o bien tiene que sujetarse a la ley del cambio de todas las cosas. El Estado tiene, puede y debe cambiar. El Estado que Marx critica es aquél que sirve o que funciona como “instrumento” de opresión propio de una clase específica, es decir, la burguesía, o bien, aparato coercitivo usado por las clases que detentan la propiedad privada y la dirección del Estado.

Es el Estado “burgués”. Esta concepción del Estado como instrumento de dominación coincide con la que es desarrollada por Lenin en la obra *El Estado y la*

revolución (1918). En la interpretación de Lenin, Marx en este texto, “se enfrenta a la filosofía política de Hegel”. Para Marx el Estado no es el espíritu, es el “instrumento de dominación de una clase sobre otra”. Y sin embargo, es “la descripción del Estado moderno”¹⁰⁵. Descripción del Estado moderno en tanto que estado moderno burgués¹⁰⁶.

Marx rompe con la interpretación “mistificada” hegeliana del estado¹⁰⁷ y supera esta concepción enajenada del Estado. El Estado es instrumento de dominación de clase.

La teoría de Marx en tanto que actividad crítica y de emancipación o liberación en los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844* aparece o se nos presenta como

¹⁰⁵ Ver prólogo de Sánchez Vázquez a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1968, p. 9

¹⁰⁶ Considero importante tomar distancia crítica entre Marx y Engels, sin embargo pienso que la concepción de Marx que tiene del Estado coincide o se corresponde con la de Engels para quien: “el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es {{la realidad de la idea}}, {{ni la imagen y realidad de la razón}}, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del {{orden}}. Y ese poder nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella más y más es el Estado”. Engels, Frederik, “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado” en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Tomo II, 1955, pp. 318-319.

¹⁰⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Crítica de la filosofía de Hegel*, 1968, p.10.

actividad práctica productiva; en este sentido es el trabajo¹⁰⁸. El título original de esta obra es el de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.

Por medio del trabajo (*Arbeit*) el hombre se relaciona con la Naturaleza. La relación del hombre con la Naturaleza es analizada por Marx en esta obra bajo del concepto de trabajo como actividad productiva (*ProduktiveKräfte*). Pero ya Hegel en la *Fenomenología* (1806) había descubierto que es el esclavo o siervo quien trabaja, de manera que el esclavo o siervo por medio de su actividad productiva, se libera¹⁰⁹.

En este sentido la actividad práctica productiva es vista por Hegel como el sitio en que el hombre objetiva sus fuerzas creativas y es libre o se hace libre. Por lo tanto, Hegel concibió en el trabajo un sentido positivo¹¹⁰. Puesto que en el trabajo el hombre se afirma y realiza su libertad. Sin embargo, Marx concibió el lado negativo en el trabajo como fenómeno observado en la situación de los trabajadores industriales.

El lado negativo del trabajo puede ser entendido sólo si se encierra dentro de la realidad económica capitalista. Entonces, la enajenación aparece en los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) como el lado negativo del trabajo, el

¹⁰⁸ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009.

¹⁰⁹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 1971.

¹¹⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 89.

trabajo enajenado¹¹¹ que constituye, en el caso de los *Manuscritos*, el tema principal.

Pero la enajenación del trabajo conlleva diferentes formas de enajenación. Lo que me interesa resaltar en este capítulo intermedio no es la extensión que Marx dedica en los *Manuscritos* al desarrollo de este concepto que ocupa un lugar central en dicha obra, sino el análisis crítico al que lo somete. Marx, en este libro juvenil, habla de cuatro formas de la enajenación, en primer lugar, la enajenación del hombre de la Naturaleza, en segundo lugar la enajenación del hombre de sí mismo, de su propio ser, es decir, de su propia actividad, en tercer lugar, el hombre está enajenado de su “ser genérico”, de la humanidad¹¹² y finalmente, la enajenación del hombre de los otros hombres.¹¹³ Pero el concepto de enajenación aparecerá también como un concepto clave en el primer libro del *Capital* (1872)¹¹⁴.

En *El Capital* Marx explica el fenómeno de la enajenación en cuanto que es inherente al modo de producción de mercancías, a saber el modo de producción

¹¹¹ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009. p. 104-120.

¹¹² Marx nos da una definición del hombre como ser genérico; “El hombre es un ser genérico no sólo porque en teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo como el de los demás cosas, sino también, y esto no es más que expresión de lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual viviente, porque se relaciona consigo mismo como ser universal y por eso libre”. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 111.

¹¹³ Mézaros, Istvan, *La teoría de la enajenación en Marx*, 1970.

¹¹⁴ Marx, Karl, *El Capital*, 2005.

capitalista o capitalismo¹¹⁵. Marx describe el fenómeno de la enajenación en el *Capital* como fetichismo.¹¹⁶ Pero se trata de una definición que se encuentra dentro del terreno del Marx maduro o tardío, el Marx de la economía política.

Por lo tanto, no lo analizaremos *in extenso* en este capítulo pero queremos enfatizar el hecho de que existe un proceso continuo del Marx de juventud o temprano hacia el Marx de la madurez o maduro¹¹⁷ tal es el caso del proceso de continuidad que existe entre los *Manuscritos* y el *Capital*. En este sentido, Los *Manuscritos* son una aproximación a la crítica de la economía política¹¹⁸ del *Capital*.

Por lo tanto, esta obra marca el tránsito de la crítica de la filosofía política a la crítica filosófica de la economía. Si en los *Manuscritos* aparece lo que es el

¹¹⁵ Sobre el concepto de “Capitalismo” véase Hobsbawm, Eric, *La Era del Capital, 1848-1875*, 1998.

¹¹⁶ Marx, Karl, *El Capital*, 2005, p. 87.

¹¹⁷ Consideramos que en las obras de Marx existen temáticas diferentes. Cada una de sus obras contiene un tema específico, sin embargo, todas las obras de Marx contienen la crítica y el proyecto de emancipación o liberación como fundamento. La crítica y el proyecto emancipatorio o revolucionario van de la mano en Marx y por lo tanto, están presentes a lo largo de su obra.

¹¹⁸ “Los Manuscritos se insertan, pues, en la vía que conduce desde una teoría del proletariado y de la revolución establecida filosóficamente a una teoría que busca en la economía la clave de la explicación y de la fundamentación de la necesidad de la revolución y de el papel que en ella corresponde al proletariado. Es la vía por la que va a transitar Marx desde los *Manuscritos de 1844* a *El Capital*.” Sánchez Vázquez, Adolfo, *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, 2003, p. 28.

capitalismo como “trabajo acumulado”,¹¹⁹ el capital en contradicción con el trabajo y el dominio del capital sobre el mismo, en el *Capital* aparecerá o se presentará como la crítica de la economía política burguesa y utilizará nuevos conceptos como el de “fuerzas productivas”, “relaciones sociales de producción”, entre otras, y la “contradicción” entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción que deviene necesariamente en revolución¹²⁰. La revolución en este sentido es un cambio del modo de producción.

En el caso de los *Manuscritos* la teoría de la revolución se da a partir de la contradicción entre el “carácter feudal” y el “carácter industrial” de la propiedad de la tierra y de su renta¹²¹. Pero como lo puse de manifiesto¹²² Marx había realizado ya una crítica de la filosofía política y de la teología en la *Introducción* (1844) y en la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* (1843-1844). Ahora tocaba el turno para Marx de enlazar la crítica de la filosofía política y su crítica de la religión con la crítica de la economía capitalista (enajenación) y de la filosofía burguesa (la dialéctica hegeliana).

¹¹⁹ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 70.

¹²⁰ Engels comprende muy bien a Marx cuando afirma que “(...) las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en la cabeza de los hombres ni en la idea que ellos se forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio; han de buscarse no en la *filosofía*, sino en la *economía* de la época de que se trata”. En Engels Friederich, “Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico” en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Tomo II, 1966, p.134.

¹²¹ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 104.

¹²² Ver Capítulo primero del presente trabajo.

En este sentido, Los *Manuscritos* deben ser considerados como una obra crítica pero entendida ésta como crítica de la enajenación enmarcada dentro del contexto de la industria capitalista. No se trata sólo de la crítica de la enajenación del espíritu en Hegel, en tanto actividad de la consciencia. Ni se trata sólo de la crítica de la enajenación del hombre abstracto de Feuerbach, sino, por el contrario de la enajenación del hombre concreto y real, del obrero en el trabajo industrial.

Por eso Marx estudia la economía clásica inglesa, pues está buscando el factor que explique la contradicción entre capital y trabajo o de la apropiación que hace el capital del trabajo ajeno. En los *Manuscritos* se viene gestando el fundamento científico de la teoría de Marx en *El Capital*, obra donde se precipita sobre lo que era hasta entonces un terreno desconocido, *terra ignota* la economía política burguesa cuyos principales representantes fueron o son hasta la fecha Adam Smith y David Ricardo.

La propuesta crítica de Marx en los *Manuscritos* es la superación de la enajenación vía la “revolución proletaria”. Es decir la superación de la contradicción entre capital y trabajo. Ahora bien, me parece pertinente presentar el esquema de los *Manuscritos*¹²³ a continuación:

- a) Prólogo (pp. 47-50)
- b) Primer Manuscrito: Salario, beneficio del capital, renta de la tierra, El trabajo enajenado (pp. 51-120)
- c) Segundo Manuscrito: Oposición entre capitalista-burgués y entre proletario-desposeído se excluyen recíprocamente (pp. 121-129)

¹²³ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009.

d) Tercer Manuscrito: Propiedad privada y trabajo, propiedad privada y comunismo, necesidad, producción y división del trabajo, crítica de la filosofía hegeliana y de la filosofía de Hegel en general (pp.130-206)

Como se sabe, los *Manuscritos* no fueron conocidos hasta los años treinta, pero posiblemente fueron introducidos por A.S.V. a México. Esta obra marxista temprana fue la inspiración de A.S.V. para escribir su *Joven Marx: Los Manuscritos de 1844* (2003)¹²⁴. La importancia de los *Manuscritos* en el desarrollo del pensamiento de Marx es crucial. Porque ayuda en la comprensión de la crítica y del proyecto de emancipación o liberación, contenida ya de manera directa pero científica en las *Tesis contra Feuerbach* (1845)¹²⁵.

Adolfo Sánchez Vázquez estudió de manera crítica los *Manuscritos*, por lo tanto, hemos considerado importante poner de relieve la relación entre el Marx juvenil y el trabajo intelectual del pensador hispano-mexicano en el estudio de las obras del alemán¹²⁶: “Hablar de Adolfo Sánchez Vázquez es hablar de la renovación del marxismo y de cómo ésta llegó a México. Y el redescubrimiento del joven Marx, especialmente de los Manuscritos de 1844, es casi sinónimo del renacimiento del marxismo”¹²⁷.

¹²⁴ Este texto apareció por primera vez en el año de 1982 bajo el título conocido como *Filosofía y economía en el joven Marx (los Manuscritos de 1844)*.

¹²⁵ Marx, Karl, “*Tesis sobre Feuerbach*”, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú, 1966, pp. 404-407 Ver también el último capítulo de la presente tesis.

¹²⁶ Dentro de la obra de A.S.V. tenemos que La Filosofía de la praxis es anterior al *Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. Pues la edición de la primera obra sobre el pensamiento de Marx data de 1967 y la segunda data de 1988.

¹²⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, 2003, p. 9.

De lo anterior, me gustaría resaltar los siguientes puntos fértiles para la interpretación, por una parte ya hemos visto que los *Manuscritos* de 1844 fueron editados de manera póstuma. Por otro lado, el trabajo intelectual de A.S.V. estuvo influido por la traducción de las obras de Marx del ruso al español, por sus diversas y frecuentes actividades relacionadas con una lectura novedosa y crítica del pensamiento marxista.

Ahora bien, tomando en cuenta que el estudio atento y crítico de los *Manuscritos* realizado por A.S.V. en el siglo XX significó para algunos el “renacimiento” del marxismo, podemos afirmar que los temas centrales de los *Manuscritos* del año de 1844 son temas propios del Marx joven, a saber: la crítica de una forma específica de “trabajo”¹²⁸; el “trabajo enajenado” y la “transformación revolucionaria de la sociedad”¹²⁹.

Por otro lado, debemos considerar que para el autor de la *Filosofía de la praxis* y de *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*: “Marx y Engels presentan el proletariado dentro de una serie de antítesis objetivas: con la riqueza, la propiedad

¹²⁸ El trabajo es para Marx una actividad práctica productiva.

Es un tipo específico de “praxis”, es la actividad que produce valor. Para los economistas ingleses entre los que destacan David Ricardo y Adam Smith el trabajo es la fuente de la riqueza. Se puede afirmar que el trabajo es una categoría central en el pensamiento de Marx porque se trata de una actividad que por sus características es productora de valores sociales, produce objetos para la satisfacción de las necesidades más elementales y tiene un lado negativo y positivo. El trabajo es negativo en cuanto que es en el trabajo donde el hombre se enajena y pierde su humanidad. Pero en el trabajo el hombre se recupera a sí mismo en cuanto que se vuelve consciente de que con su actividad práctica, crea y produce el mundo social e histórico.

¹²⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 194.

privada, y finalmente, con la burguesía. Y aunque, con esta antítesis no deja de filtrarse el antropologismo ya observado en los Manuscritos del 44, no se alude claramente a su fundamento objetivo: la propiedad privada.

Y, no obstante sus acentos antropológicos (en el proletariado llega a su máxima perfección práctica u [...] la abstracción de toda humanidad. El Hombre se ha perdido a sí mismo en el proletariado”), la misión histórica que se le reconoce se halla inscrita objetivamente en su ser de clase, como modalidad y antítesis de la propiedad privada”¹³⁰. Entonces, el proletariado es la antítesis de la propiedad privada.¹³¹ Como hemos visto, Marx señala en diferentes pasajes de los *Manuscritos* que el problema del “trabajo enajenado” radica en la apropiación por parte del capitalista del producto del trabajo ajeno¹³².

Marx se vuelve consciente de que el fundamento objetivo de la enajenación es un fundamento de carácter económico, a saber, la contradicción entre “la producción social” y “la apropiación capitalista”. Pero ahora veamos las oposiciones o contradicciones estructurales, que se hallan al interior de la organización social de la industria capitalista; “...Con la transformación del esclavo en un trabajador libre, esto es, en un asalariado, se ha transformado el terrateniente en sí en un patrono

¹³¹ Como dice Engels: “*la contradicción entre la producción social y la apropiación capitalista reviste la forma de antagonismo entre el proletariado y la burguesía*”, en, “*Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*”, En Marx y Engels, *Obras Escogidas*, 1966, p.138.

¹³² Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p.69.

industrial, en un capitalista que se dedica a la agricultura, el arrendatario, ha de convertirse en terrateniente o viceversa.”¹³³

Pero la oposición o contradicción entre el capitalista que se dedica a la agricultura y el terrateniente se resuelve en la asimilación de uno por el otro, el terrateniente se convierte en capitalista. No obstante que la verdadera oposición, contradicción o antítesis se manifiesta con el capitalista-terrateniente, y el proletario-desposeído. El terrateniente se vuelve capitalista pero el desposeído se proletariza, es decir se transforma en un “asalariado”, un trabajador “libre”, pero no libre.

En este sentido es cierto que “el hombre se ha perdido en el proletariado” pero el capitalista no se pierde a sí mismo, el terrateniente sólo cambia de forma, se transforma en capitalista o burgués.

Por lo tanto, tenemos de un lado la pérdida de la humanidad en el trabajador industrial, en el obrero. Del otro lado tenemos que el terrateniente se transforma en capitalista pero no se pierde a sí mismo. El capital se impone sobre el trabajo del obrero y lo domina.

El capital ejerce un dominio sobre el trabajo.¹³⁴ El capitalista o terrateniente se convierte así en el nuevo *dominus*, y el proletariado e desposeído se convierte en el nuevo *servus*. Por lo que la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel en Marx adquiere de nueva cuenta validez, actualidad y vigencia debido a que puede de alguna manera explicar o seguir explicando el movimiento de la realidad pero ahora como realidad capitalista.

¹³³ Ibídem, p. 125.

¹³⁴ Ibídem p. 74.

Si reconsideramos la dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, debemos reconsiderar que se trata de una lucha por el reconocimiento; pero esta lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte. Implica la negación absoluta del otro.

En el caso de la dialéctica del capital y del trabajo o bien en el caso de la dialéctica del burgués y del proletario o bien en el caso del terrateniente con el desposeído insertas en los *Manuscritos* de 1844 debemos aceptar que se trata de una lucha por el reconocimiento en la cual siguiendo a Hegel es una lucha a muerte.

Pero Marx va más allá de Hegel y de la dialéctica del amo y del esclavo porque mientras Hegel piensa que la lucha por el reconocimiento implica la negación de la subjetividad del otro o de la otra conciencia, Marx, por el contrario, denuncia que la negación de la subjetividad del obrero en el trabajo del hombre que se ha perdido en el trabajo es un hecho real, puesto que el trabajo enajenado destruye el espíritu y arruina el cuerpo.

Porque el capital es negación de la vida consciente y productiva de todo el ser humano. De aquí se deriva la necesidad de que el hombre se recupere a sí mismo. Existe, pues, la necesidad de la recuperación de la subjetividad y del ser humano. Sin embargo, la única forma de hacerlo es la revolución. La teoría de la enajenación del proletariado implica la teoría de la revolución proletaria en los *Manuscritos de 1844*.

Hemos convenido en que el tema principal en los *Manuscritos* de 1844 es el tema de la enajenación. Lo cual es incuestionable, sin embargo, las diferentes

interpretaciones de Marx se distinguen por la forma de presentar y abordar el problema de la enajenación.

La enajenación es un hecho tangible, real y un fenómeno histórico que aparece en Marx dentro del contexto de la burguesía triunfante y de la industrialización. Considero un gran acierto por parte de A.S.V. el haber elaborado un cuadro en el que se observa de manera esquemática el movimiento de la enajenación. El cuadro mencionado aparece en *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*¹³⁵ en la página subsecuente como sigue:

¹³⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, 2003, p. 81.

	HEGEL	FEUERBACH	MARX
Sujeto de la enajenación	El Espíritu	El hombre	El obrero
Actividad en que se enajena	Espiritual	Actividad de la conciencia	El trabajo
Carácter de esta actividad	Teórica (auto-conocimiento)	Teórica (conciencia de sí)	Práctica (acto de producción)
Objetivación	Universal (en la naturaleza, en la historia, en la cultura)	En Dios	En los productos del trabajo
Relación entre objetivación y enajenación.	Toda objetivación es enajenación	Existe una objetivación no enajenada	No toda objetivación es enajenación
Superación de la enajenación	Al cancelarse toda objetivación	Al cancelarse la objetivación religiosa	Al abolirse la propiedad privada
Valor de esta categoría	Positivo	Positivo	Negativo

Como se puede apreciar en el cuadro anterior, el concepto de enajenación adquiere significados distintos dependiendo si se trata de Hegel, de Feuerbach o de Marx.

Este concepto se presenta en estos tres autores como común denominador, pero no arroja los mismos resultados en todos ellos. Por otra parte, podemos afirmar que Hegel es el padre del concepto de enajenación y de la dialéctica del amo y del esclavo. Feuerbach y Marx serán los epígonos críticos de este concepto central del idealismo alemán.

Nos parece que no se hace justicia a Marx cuando se dice que su filosofía es sólo materialista; por el contrario, Marx es el protagonista principal del movimiento crítico pos-hegeliano. Por tanto Marx no sólo es materialista: es idealista. Como he querido demostrar¹³⁶, Marx retoma el idealismo alemán, la filosofía idealista, su expresión política y su fundamento ideológico, la religión o la teología y los somete a la crítica.

De esta forma, la crítica es una crítica que conserva estos elementos, los niega y finalmente los supera. Ahora bien, Hegel representa el sistema y la teología, mientras que Feuerbach representa a su vez una “antropología especulativa”, finalmente Marx extiende y crítica el concepto de enajenación en el plano de la economía, ya que considera el problema de la enajenación como un “hecho económico actual”¹³⁷.

¹³⁶ Ver capítulo primero de la presente tesis.

¹³⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El Joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, 2003, p. 81.

De modo que la verdadera contraposición o antítesis es la del capitalista con el proletario o bien del terrateniente frente al desposeído. Es el problema de la propiedad privada. Esto implica una contradicción real, es decir, que no consiste en que el capitalista se vuelva un proletario o desposeído, o bien que el segundo devenga capitalista terrateniente, lo cual es más difícil pero sucede, como bien señala A.S.V.: “Marx insiste, en gran parte de los *Manuscritos* de 1844 en esta oposición entre el trabajo enajenado y el hombre, entre el obrero y su esencia humana.

El trabajo humano –afirma- es la negación del hombre; hace esta afirmación sobre todo con relación a la producción material capitalista, pero no creemos ser fieles al espíritu de Marx diciendo que este carácter de la praxis material, en cuanto actividad enajenada, lo extiende a la Historia entera.

De tal suerte, podría afirmar que, hasta el comunismo, la Historia no es sino la historia de la enajenación del ser humano en el trabajo. Esta enajenación no es sólo hecho fundamental de la existencia humana en la sociedad capitalista, sino también históricamente. El hombre vive y ha vivido najenado, lo que equivale a decir: en permanente negación de sí mismo, de su esencia. Y como esta negación aparece originariamente como trabajo enajenado, ello significaría considerar éste enfocándose a lo negativo, pero con una negatividad universal, considerada históricamente, y, por lo tanto, absoluta”¹³⁸ .

Pienso que la enajenación no es absoluta; consiste en un proceso evolutivo en el ser humano que el capitalismo en tanto producto histórico niega de forma contundente. Engels pensaba que el trabajo era la causa de la transformación del

¹³⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p. 146.

mono en hombre.¹³⁹ A.S.V. dice que en los *Manuscritos* aparece formulada o presentada por primera vez en las obras de Marx, la teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad o “teoría de la revolución”¹⁴⁰.

Pero también como se pudo apreciar podemos encontrar en los *Manuscritos* una definición del concepto de capital¹⁴¹. Esta definición del capital es importante puesto que se trata de una concepción de capital presente en el Marx de juventud que por decirlo así, se mantiene firme hasta el Marx llamado de madurez o tardío.

Se trata de una formulación del concepto de capital muy apegada a la concepción de “trabajo” como actividad práctica y productiva, sin embargo, el trabajo es visto por el autor de los *Manuscritos*, desde su lado negativo, es decir, como negación de la libertad y de la humanidad del obrero.

Esta actividad práctica productiva es además una actividad mecánica e inconsciente y sobre todo es una actividad enajenada es decir, ajena a la verdadera naturaleza del ser humano. Los *Manuscritos* fueron redactados en la

¹³⁹ Engels, Friederich., “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre” en MARX y ENGELS, *Obras Escogidas*, 1966, pp.74-87.

¹⁴⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, 2003, p. 49.

¹⁴¹ Esta definición del capital es como sigue: “El Capital es, pues, el *poder de Gobierno* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades personales o humanas, sino en tanto en cuanto es *propietario* del capital. El poder *adquisitivo* de su capital, que nada puede contradecir, es su poder”. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 69.

época de la burguesía triunfante sin embargo, se publicaron en la década de los treinta del siglo XX¹⁴².

Los conceptos o categorías filosóficas como son, “enajenación” o “trabajo enajenado”, están presentes en los *Manuscritos* y son necesarios para comprender la dinámica del mundo donde impera la propiedad privada de los medios de producción, es decir, la sociedad cuyo modo de producción social es el modo de producción capitalista.

Por otra parte, el análisis que Marx nos da en los *Manuscritos* sobre la renta de la tierra nos lleva a pensar que una aportación importante del pensador alemán del siglo XIX en los *Manuscritos* es la de la presentación de la teoría que apunta a la existencia de dos clases sociales como la consecuencia de la competencia entre capitales.

Obviamente que la totalidad de lo humano, de la producción y reproducción de la vida no se reduce a dos clases existentes, la burguesía y el proletariado. Sin embargo, Marx explica que el terrateniente se transforma en capitalista y el capitalista en terrateniente mientras que el desposeído se transforma en proletario lo que concluye necesariamente en la existencia a partir de aquí, de la burguesía, por un lado y del proletariado¹⁴³ por el otro.

¹⁴² Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, 2003, p. 21.

¹⁴³ Marx explica este proceso en los *Manuscritos* de la siguiente manera: “La consecuencia última es, pues, la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de manera tal que, en conjunto, no hay en lo sucesivo más que dos clases de población, la clase obrera y la clase capitalista. Esta comercialización de la propiedad territorial, la transformación de la propiedad de la tierra en una *mercancía*,

La gran aportación del análisis tanto económico como filosófico, del trabajo, realizado por Marx en los *Manuscritos de 1844* consiste en el develamiento crítico de la actividad productiva del obrero como trabajo enajenado. La negación real que ejerce el capital sobre la humanidad del obrero en el trabajo.

Nosotros por nuestra cuenta quisiéramos concluir que los Manuscritos de 1844 son una obra de características éticas y por lo tanto, cabría pensar que Marx de la juventud o temprano no sólo es un pensador humanista es un pensador ético. Algo que distingue a Marx del resto de los pensadores es su idea o concepción del ser del hombre como “ser genérico”. Pero no se trata de cierto “antropologismo” en los *Manuscritos de 1844*, se trata mejor dicho del Marx ético.

Marx de la juventud o temprano es un pensador ético porque la ética se refiere al ser del hombre, a su comportamiento, la ética tiene que ver con la vida. Marx de la juventud o temprano es un pensador que reflexiona sobre el hombre y sobre la vida. Por ejemplo en los Manuscritos podemos constatar el concepto de hombre como “ser genérico” y un concepto de la vida humana como “actividad”, “consciente” y “productiva”.

Pensamos distinto de Adolfo Sánchez Vázquez en lo referente a los *Manuscritos de 1844* cuando afirma que en ellos: “se filtra cierto grado de antropologismo” en todo caso sería una antropología filosófica crítica, no es una simple reducción de por un lado, el ser del hombre como ser genérico y universal, además de libre.

es el derrocamiento definitivo de la vieja aristocracia y la definitiva instauración de la aristocracia del dinero”. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 98.

El elemento crítico y el proyecto revolucionario en la concepción de Marx arraiga en la problemática de la enajenación. Por lo tanto dice Marx se trata de una “emancipación de los sentidos humanos”, se trata de una emancipación de la humanidad de carácter “universal”. La crítica es contra la enajenación y la propuesta es la revolución que implica en este sentido la superación de la enajenación, la recuperación de la subjetividad que se ha perdido.

Esto sólo se puede alcanzar si se supera la contraposición, si se supera la contradicción entre el capital y el trabajo, si se supera la contradicción entre la burguesía y el proletariado. En resumidas cuentas es la superación de la propiedad privada y la instauración de la sociedad comunista. Ahora bien, Marx en los Manuscritos señala que el agente principal del cambio revolucionario es el proletariado debido a que en él se encarna la enajenación, el trabajador industrial es negado en su humanidad y es reducida su vida a mera condición de animal.

Porque el capital le arranca su vida productiva, se apropia del producto de su labor y por si esto fuera poco le despoja de su consciencia en el sentido de que lo transforma en una extensión de la máquina, su trabajo es un trabajo mecánico sin una participación activa de la consciencia.

Pero si convenimos con A.S.V. y aceptamos que existe en los Manuscritos de 1844 un tal “antropologismo” debemos agregar que se trata de un antropologismo de tipo positivo. Debido a que la emancipación es algo necesario y posible. En este caso podemos pensar que el Marx de la juventud o temprano es optimista. Es optimista porque cree en la capacidad revolucionaria de los obreros, Marx en este sentido tiene fe en las fuerzas emancipatorias del ser humano.

La concepción del hombre de Marx es una concepción singular en la historia de la filosofía porque es un pensador que define al hombre como ser genérico. En los *Manuscritos de 1844* tenemos un concepto del ser humano como ser genérico pero también un concepto de “vida” como “actividad” y como “vida genérica”. Por lo tanto, el proyecto de emancipación o liberación, la praxis revolucionaria es de carácter genérico es universal.

El capital es hostil a la vida genérica del hombre porque lo desvaloriza, lo brutaliza, reduce la vida genérica del hombre a la pura animalidad como expresa Marx en los *Manuscritos*: “De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal”¹⁴⁴.

En este sentido, dice el autor de los *Manuscritos* de 1844: “el hombre vuelve a la caverna”. Marx resume muy bien el objetivo y también el presupuesto de los *Manuscritos* cuando dice: “Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre; monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema *monetario*”¹⁴⁵. Se trata finalmente de poner el fundamento de la praxis como actividad práctica productiva como actividad creadora de valor, el análisis crítico del trabajo en su lado negativo y positivo nos lleva o desemboca por necesidad, en el terreno de la crítica de la economía política burguesa.

¹⁴⁴ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p.110.

¹⁴⁵ *Ibíd*em, p. 105.

En los *Manuscritos de 1844* se ponen los fundamentos críticos correspondientes a la producción industrial capitalista. Pero se descubre el fundamento objetivo del problema de la enajenación en el hombre cuando Marx como hemos querido poner de manifiesto, habla del intercambio en el sistema monetario, el dinero.

Por lo tanto, nosotros podríamos concluir por nuestra parte que el problema de la enajenación en *Los Manuscritos de 1844* es el dinero, el sistema monetario. En este sentido la respuesta al problema de la enajenación no estaría presente en la filosofía, en un análisis teórico del concepto de enajenación, sino en la economía, en el sistema mercantil y monetario.

Así pues, podemos comprobar que en el Marx de juventud o temprano, es decir, en el Marx de *los Manuscritos de 1844* está por un lado, el germen de la crítica de la economía política, por el otro está el proyecto de emancipación social vía la transformación revolucionaria que se encarga de desarrollar *in extenso* en el *Capital* (1867).

Por último, consideramos los Manuscritos de 1844 como una obra de carácter evidentemente ético. Esta obra de juventud o temprana de Marx es ética porque denuncia la pérdida de la subjetividad del obrero en el trabajo enajenado.

El hombre se ha perdido así mismo por lo tanto, es menester recuperar la subjetividad humana en el trabajador industrial. Marx piensa que es por medio de la revolución, que implicaría la “emancipación de los sentidos humanos”. En los Manuscritos aparece el “proletariado” como el protagonista del proyecto de emancipación debido a que es en el proletariado donde se observa la enajenación.

En este sentido la superación o solución de la enajenación es la revolución. Sin embargo en esta obra de Marx no existe un programa de emancipación como en el caso del *Manifiesto* de 1848 se afirma la propiedad privada como fuente de la enajenación del hombre y se deduce su conexión necesaria con el sistema de intercambio, el dinero¹⁴⁶. Pero ya se alude directamente al sujeto revolucionario y se pone de manifiesto que el problema del capitalismo o del capital es la propiedad privada del trabajo ajeno en relación con el sistema monetario.

Marx es consciente de que el capital es apropiación y dominio del trabajo del obrero. Es el capital como gobierno sobre el trabajo¹⁴⁷. El capital arranca la humanidad de los trabajadores industriales y los sume en la animalidad, entonces, la transformación revolucionaria de la sociedad no puede venir de los burgueses ya que esto sería contrario a sus propios intereses, es decir a sus intereses de clase.

En cambio para los proletarios, los desposeídos existe la posibilidad de una transformación radical en la producción, en el trabajo, con la instauración del comunismo. Para Marx es el comunismo la superación positiva del trabajo enajenado, implica también la superación de la propiedad privada; “El comunismo

¹⁴⁶ Ahora bien en este texto Marx entiende por dinero lo siguiente: “El dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su cualidad, es la omnipotencia de su esencia; vale pues como ser omnipotente..., el dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Pero lo que me sirve de mediador para mi vida, me sirve de mediador también para la existencia de los otros hombres para mí. Eso es para mí el otro hombre”. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 174.

¹⁴⁷ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 69.

como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *auto-extrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente.

Este comunismo es naturalismo=humanismo, es la verdadera solución al conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva al litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”. Consideramos que no se trata de un texto antropologista, no hay antropologismo, es un texto claramente humanista y por lo tanto es un texto ético. Los Manuscritos de 1844 son un texto ético porque se trata de una definición del ser del hombre como “ser genérico”, porque se critica la enajenación del ser humano en sus cuatro modalidades, pero se propone una salida, una superación y una solución al problema de la enajenación.

Esta superación de la enajenación implica “la emancipación de los sentidos humanos”, es la revolución¹⁴⁸. Pero la revolución no es de carácter individual, ni

¹⁴⁸ “La superación de la propiedad privada es por ello la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su objeto, se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre y viceversa. Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad *humana*”. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 144-145.

local, ni nacional, no es territorial, implica necesariamente la emancipación o liberación del hombre total, por lo tanto es universal. Ya desde ésta obra podemos constatar la universalidad de la propuesta revolucionaria del marxismo que no es un movimiento sólo de liberación nacional, sino que guarda una perspectiva internacional porque se trata de hacer frente al problema de la enajenación del hombre como ser genérico y por lo tanto resolver el problema de la enajenación universal del ser humano.

Cabría la posibilidad de pensar que Marx en este texto busca la felicidad del ser humano que se ha perdido así mismo, que ha sido reducido a un simple animal, la enajenación que devuelve al hombre a la caverna¹⁴⁹. Pero esto no es un estado dado para siempre, al contrario, la enajenación implica su negación, es decir, un hombre libre, un ser humano autónomo y consciente, dueño de sí mismo y de lo que ha producido por medio de su labor y de su relación práctica y directa con la naturaleza.

El hombre enajenado implica el hombre artista y creador. Se trata de alcanzar una forma alternativa de relacionarse el hombre con la naturaleza puesto que el

¹⁴⁹ “Hemos dicho antes que el hombre retorna a la *caverna*, etc., pero en forma enajenada, hostil. El salvaje en su *caverna* (este elemento natural que se le ofrece espontáneamente para su goce y protección) no se siente extraño, o, mejor dicho, se siente tan a gusto como *pez* en el agua. Pero la cueva del pobre es una vivienda hostil que [[se resiste como una potencia extraña, que no se le entrega hasta que él no le entrega a ella su sangre y su sudor]] que él no puede considerar como un hogar en donde, finalmente, pudiera decir: aquí estoy en casa, en donde él se encuentra más bien en una casa *extraña*, en la casa de otro que continuamente lo acecha y que lo expulsa si no paga el alquiler. Igualmente, desde el punto de vista de la calidad, ve su casa como lo opuesto a la vivienda humana situada en el *más allá*, en el cielo de la riqueza”. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, pp. 162-163.

hombre es parte de la naturaleza, al relacionarse con la naturaleza se relaciona consigo mismo¹⁵⁰. Lo que conlleva una forma diferente de relacionarse el hombre con sus semejantes y con la mujer¹⁵¹. La enajenación es para Marx el problema de la enajenación humana. Pero no se trata de un problema abismal, insondable e irresoluble.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 137. Ver también el subcapítulo intitulado “el hombre y la naturaleza” en Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 2003, p.146.

¹⁵¹ Hemos considerado importante decir que en Marx hay una reflexión sobre la mujer, la mujer en tanto que género femenino, en este sentido, pensamos que la teoría de la enajenación de Marx implica una perspectiva de género. Por ejemplo cuando Marx nos explica lo siguiente: “En relación con la mujer, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del hombre con la mujer y en la forma de concebir la inmediata y natural relación genérica. La relación inmediata, natural, y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que sus relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural. En esta relación se evidencia, pues, de manera sensible, reducida a un hecho visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana para el hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el hombre se ha convertido en un ser genérico, en hombre, y se ha comprendido como tal, la relación del hombre con la mujer es la relación más natural del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida su naturaleza humana se ha hecho para él naturaleza. Se muestra también en esta relación la extensión en que la necesidad del hombre se ha hecho necesidad humana, en qué extensión el otro hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es al mismo tiempo, ser colectivo”. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, 2009, p. 137-138.

El primer paso es la crítica de la enajenación, lo que conlleva el análisis efectivo de lo que es la enajenación, en este sentido la comprensión de la enajenación, su estudio y análisis es la condición *sine qua non* de su superación dialéctica.

Consideramos que para que exista la refutación es necesaria pero no suficiente la comprensión de aquello que se quiere refutar, por lo tanto, Marx busca refutar la enajenación para lo cual primero debe comprender el funcionamiento y operación de la enajenación. Los *Manuscritos* dan cuenta del funcionamiento y modus operandi de la enajenación en toda su magnitud. Así, el sujeto de la enajenación es el hombre, el hombre enajenado es el trabajador industrial, el obrero.

Sin embargo, es este hombre, el trabajador industrial, el obrero el sujeto de la emancipación. En este sentido es que Marx piensa que es el proletario el sujeto revolucionario. Aquí, como en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, el problema y la solución están en el mismo terreno, *in situ*. Si la enajenación se encuentra, se manifiesta en el trabajador asalariado, la solución al problema de la enajenación tiene que venir del mismo trabajador asalariado. Consideramos, pues, que hemos podido probar que en los Manuscritos de 1844 existe la crítica y el proyecto de emancipación.

La crítica consiste en la explicación y en la exposición del problema de la enajenación. Por otro lado la propuesta revolucionaria o proyecto de emancipación es el siguiente paso necesario para la solución al problema de la enajenación, no hay otro modo. El único modo de dar solución al problema de la enajenación es la revolución. Se trata en esta obra de juventud o temprana de Marx de los primeros atisbos de lo que vendrá a ser después una formulación teórica y rigurosa de la transformación revolucionaria del mundo, y por lo tanto del hombre y de la mujer, es decir, emancipación de la humanidad en su conjunto.

Pero esta formulación teórica, cuasi científica del proceso revolucionario es imposible si no hay una previa comprensión de las problemáticas que la revolución viene o vendría a resolver. En este sentido, Marx pone los fundamentos teóricos y críticos de la enajenación que es el problema al que se enfrenta el ser humano en una etapa de su desarrollo histórico. Así, pues, la teoría revolucionaria que propone el autor de los Manuscritos tiene en primer lugar que hacerse cargo de la explicación, exposición y crítica de la enajenación para poder luego como un paso necesario transformar radicalmente al sujeto de la enajenación.

De modo que la transformación emancipatoria o revolucionaria del sujeto de la enajenación que implica a su vez la transformación del mundo histórico y social que engendra la enajenación.

Por último, consideramos que la importancia de los Manuscritos radica en las consecuencias que se pueden derivar en la actualidad de todos o de algunos de sus planteamientos. En este sentido, las consecuencias que se derivan de esta obra temprana del pensador alemán del siglo XIX, son consecuencias económicas y filosóficas obviamente, pero también cabe la posibilidad de extraer consecuencias a nivel ético y político.

Al considerar al hombre como “ser genérico” y al concebir la vida como vida productiva y consciente Marx está poniendo las bases que servirían para la construcción de una ética que tome como objeto de reflexión las condiciones materiales de la vida. En este sentido podemos derivar de los planteamientos de Marx en los Manuscritos que el capital es un criterio antihumano y por lo tanto, antinatural y por si fuera poco, anti-ético.

Ante esta problemática la crítica del capital, es ahora, como lo fue para Marx en esos años, urgente y necesaria. Pues se trata de superar el modo de producción social capitalista puesto que no se puede superar la enajenación si no se supera el modo de producción que lo genera, el capital, que como se ha puesto de manifiesto destruye y produce la muerte de la naturaleza y por tanto, produce la muerte del hombre.

Conclusión

La crítica y el proyecto de emancipación humano-social son conceptos centrales en el pensamiento de Marx de juventud. Estos conceptos o categorías filosóficas son importantes para entender el pensamiento de Marx de juventud como filosofía de la praxis.

La crítica y el proyecto de emancipación que estudiamos a lo largo del presente trabajo conforman el eje del pensamiento de Marx tanto en los escritos de juventud, como en los últimos escritos del pensador alemán.

La crítica y el proyecto de emancipación permiten la recta comprensión de marxismo como filosofía que toma como objeto de reflexión a la praxis. Por lo tanto, son conceptos capitales para comprender lo que es la praxis. De modo que se puede entender lo que es la praxis en el Marx de juventud, a condición de comprender y tener unas ideas claras de lo que es la crítica por un lado, y el proyecto de emancipación humano social, por el otro.

Para Marx la crítica es un mandato que se impone a lo largo y ancho de toda su filosofía. Para Marx esta crítica implicaría necesariamente como objetivo final la emancipación del ser humano, incluyendo la emancipación de sus sentidos, por lo que no sólo se reduce a una emancipación humana y social, sino que abarcaría una emancipación estética y a la vez, una estética de la emancipación.

Todo esto se encontraría enmarcado dentro de un proyecto crítico y libertario. De manera que, la escisión entre teoría y práctica, ese “falso dilema” como lo llamó Adolfo Sánchez Vázquez encontraría su solución definitiva mediante el concepto práctico- crítico y crítico-práctico de praxis.

La crítica es la nota característica del pensamiento de Marx de juventud, por esa razón es que se puede afirmar con toda la seguridad del mundo que el pensamiento que deriva de Marx de juventud es un pensamiento completamente crítico. Pero la crítica en el Marx de juventud va de la mano de un proyecto de cambio social, de transformación crítica y creativa del mundo histórico y del mundo social. Por lo tanto, no sólo se reduce a la crítica, sino que ésta crítica toma fuerza si y sólo si se encuentra unida a un plan o a un proyecto de liberación, es decir si y sólo si la crítica es aliada de un proyecto de emancipación humano-social.

La crítica es un concepto propiamente teórico, pero en Marx de juventud deviene un concepto práctico ya que se encuentra con el mandato de la transformación del mundo, es decir del, del cambio del universo completo de lo humano. Por lo tanto, se trata de una crítica que es teórica, es interpretación, pero ante todo es un pensamiento que busca la transformación radical del mundo y por lo mismo, la transformación radical del ser humano. De ahí que exista un lugar para la ética dentro del marxismo. De ahí que exista un lugar para el humanismo dentro de las obras tempranas de Marx.

BIBLIOGRAFÍA

- MARX, Karl, *La Sagrada Familia y otros ensayos*, Grijalbo, México, 1958, pp. 308.
- MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, México, 1968, pp. 158.
- MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Traducción, introducción y notas de Francisco Llorente, Alianza Editorial, España, 2009. pp. 249.
- MARX, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX-ENGELS, *Obras Escogidas*, Tomo II, Progreso, Moscú, 1955, pp. 404-407.
- MARX, Karl, *La ideología Alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, pp. 746.
- MARX, Karl, *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1858-1859*, Traducción, cotejo con otras versiones, corrección, preparación de originales y notas, estuvieron a cargo de un equipo de trabajo compuesto por José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, Editorial Siglo XXI, México, 2007, pp.500.
- MARX, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron, Editorial Siglo XXI, México, 2005, pp. 381.
- MARX, Karl, *La acumulación originaria del capital*, Versión al español del Instituto de Marxismo-leninismo de Moscú, 1975, pp. 164.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *ÉTICA*, Grijalbo, México, 1969, pp. 245.
- SANCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, Editorial Siglo XXI, México, 2003, pp.532.
- SANCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, UNAM, La Jornada, Itaca, México, 2003, pp. 337.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Ciencia y Revolución (El marxismo de Althusser)*, Editorial Grijalbo, México, 1983, pp.220.
- SANCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1965, pp. 220-230.

SANCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *A Tiempo y Destiempo*, Comp. Ramón Xirau, F. C. E., 2003, pp. 616.

ÁLVAREZ, Federico, *Adolfo Sánchez Vázquez: Los trabajos y los días*, F.F. y L., UNAM, México, 1995, pp. 327.

ALTHUSSER, Louis, *La Revolución Teórica de Marx*, Traducción e introducción de Marta Harnecker, Editorial Siglo XXI, México, 1978, pp. 206.

ALTHUSSER, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Traducción de Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar I. Molina, Editorial Siglo XXI, 1983, pp. 146.

BALIBAR, Etienne, *De Bachelard a Althusser: El corte epistemológico*, Editorial Muros de Papel, México, 1978, pp. 24-40.

GANDLER, Stefan, *Marxismo Crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Prólogo de Michael Löwy, Versión al español: Stefan Gandler, Colaboradores: Marco Aurelio García Barrios y Marx Rojas, F.C.E., México, 2008, pp. 621.

HEGEL, GWF., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Estudio introductorio y análisis Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 1971, pp. 314.

HEGEL, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, Prólogo y nota biográfica Juan Garzón Bates, Edición revisada por Laura Mues de Schrenk y Eduardo Ceballos Ucea, UNAM, México, 1985, pp. 340.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra, F. C. E., México, 1971, pp.483.

JAY, Martin, *La imaginación dialéctica Una historia de la escuela de Frankfurt y del instituto de investigación social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 513.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo Concreto (Estudio sobre los problemas del mundo y del hombre)*, Traducción y prólogo Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, 1967, pp. 269.

KORSCH, Karl, *Marxismo y filosofía*, Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, ERA, México, 1971, pp. 137.

KHUN, Thomas Samuel, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1980, pp. 320.

LUCÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacritán, Grijalbo, México, 1969, pp. 354.

MAREK FRANZ, *Filosofía y Revolución (Teoría marxista del cambio social)*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1973, pp. 169.

MÉSZÁROS, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Traducción de Ana María Palos, Grijalbo, México, 1978, pp. 320.

SCHAFF, Adam, *Estructuralismo y Marxismo*, Grijalbo, México, 1976, pp. 314.

FROMM, Erich, *La revolución de la esperanza*, F.C.E, México, 1977, pp. 155.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, México, 2000, pp.690.