



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

2ej  
1

PROPIEDAD Y PRODUCCION EN EL JOVEN MARX

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA  
P R E S E N T A  
RAUL ACOSTA CASTILLO  
MEXICO, D.F. 1986



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 está 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.

## I N D I C E

RECONOCIMIENTOS	6
INTRODUCCION	9
ANEXO A LA INTRODUCCION	52
CAPITULO I	
DEBATES SOBRE LA LEY QUE CASTIGA LOS ROBOS DE LEÑA	70
ESTADO MODERNO RACIONAL	75
<i>Estado Moderno y Ciudadano</i>	75
<i>Estado Moderno y Poder Legislativo</i>	82
<i>Estado Moderno y Propiedad Privada</i>	86
ESTADO PRUSIANO REAL	90
<i>Estado Prusiano e Interés Particular</i>	90
CONCEPCION PRIMIGENIA DE LA PROPIEDAD	94
<i>Propiedad como Pertenencia</i>	94
<i>Propiedad Privada y Propiedad Colectiva</i>	101
<i>Naturaleza del Objeto y Derecho de Propiedad</i>	117
CAPITULO II	
SOBRE LA CUESTION JUDIA Y EN TORNO A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL, INTRODUCCION	145
EMANCIPACION POLITICA VERSUS EMANCIPACION HUMANA	147
<i>El Enfrentamiento a Bruno Bauer</i>	147
<i>Critica del Joven Marx al Estado Político</i>	150

LA CONCEPCION DE LA SOCIEDAD CIVIL (BUR- GUESA)	163
<i>El Hombre Egoísta</i>	165
<i>La Propiedad Privada (¿y la Produc- ción?) en los Anales Franco-Alema- nes</i>	181
LAS CONTRADICCIONES QUE GENERA LA PERS- PECTIVA TEORICA DE LOS ANALES	190
<i>Hombre Egoísta/Clase</i>	192
<i>Clase/No-clase</i>	203
 CAPITULO III	
LA SAGRADA FAMILIA	207
ANALISIS COMPARATIVO DE LOS ANALES CON - LOS MANUSCRITOS DE 1844	218
<i>La Autoenajenación Humana en los Ana-         les Franco-Alemanes</i>	218
<i>La Autoenajenación Humana en los Ma-         nuscritos Económico-Filosóficos de         1844</i>	222
PROPIEDAD PRIVADA EN LA SAGRADA FAMILIA	233
<i>Crítica de Proudhon y Crítica de la -         Economía Política</i>	235
<i>La autoenajenación Humana en La Sagra-         da Familia</i>	250
LOS CONCEPTOS DE PRODUCCION PRESENTADOS EN LA SAGRADA FAMILIA	262
CONSECUENCIAS TEORICAS QUE PRODUCE LA - PERSPECTIVA FILOSOFICO HUMANISTA REA- LISTA DE LA SAGRADA FAMILIA	272
 CAPITULO IV	
LA IDEOLOGIA ALEMANA	278

ANALISIS COMPARATIVO ENTRE LA IDEOLOGIA ALEMANA Y LAS ANTERIORES FORMACIONES DEL JOVEN MARX	278
PRODUCCION Y PROPIEDAD EN LA IDEOLOGIA ALEMANA	290
PRODUCCION DE LA VIDA MATERIAL E HISTO RIA DE LOS HOMBRES	318
DIVISION DEL TRABAJO NATURAL, SUS CON- TRADICCIONES Y SU ABANDONO	330
ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA NATURALEZA Y LAS MODALIDADES DE LAS RELACIONES ESTABLECIDAS POR MARX (Y ENGELS) CON EL PENSAMIENTO TEORICO PRECEDENTE Y CONTEMPORANEO A EL - (ELLOS)	350
C O N C L U S I O N	366
N O T A S	400
B I B L I O G R A F I A	408

## R E C O N O C I M I E N T O S

Un ensayo de tesis de Licenciatura, aparentemente, es la culminación del esfuerzo personal de quien lo presenta. Sin embargo, es la resultante del sacrificio, paciencia y trabajo de muchas personas.

En primer lugar, quisiera expresar mi más profunda gratitud a mis queridos padres, Olga y Rubén, por todo el amoroso apoyo que inmerecidamente he recibido de su parte; a mi querida abuela, Consuelo, por todos sus sabios consejos y enseñanzas que son guías invaluableles; a mis hermanos Fernando, María de Lourdes, María del Carmen, Rubén, José Luis, Olga Guadalupe, Loraine Asunción y Miguel Angel, con quienes me siento en deuda para el resto de mi vida; a mi compañera, Leticia, por haber dado a mi existencia nuevos y fundamentales objetivos.

También quisiera agradecer la paciente dedicación que me concedieron todos los maestros de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, que, de una u otra manera, contribuyeron a que se acentuara y realizara la endeble "vocación de sociólogo" que sentía al inicio de mis estudios. Sin menospreciar a otros, me es grato reconocer las amplias y manifiestas capacidades intelectuales de Gilda Waldman, Luis Alberto de la Garza, Jonathan Mollinet, Juan Brom, Calixto Rangel, Fernando Arauco, Francisco López Cámara, Fernando Martínez, Agustín Cueva, Fernando Pérez Correa, Raúl Olmedo, Fernando Olguin y Jean Cirol. Muy especialmente quisiera mencionar a Luis Salazar, maestro, -

compañero y amigo fraternal, a quien respetuosamente pido acepte este trabajo como un pequeño homenaje a sus grandes cualidades intelectuales.

Este trabajo fue asesorado por el maestro José Luis Piñeyro, al cual le agradezco ampliamente su comprensiva y valiosa colaboración. Mónica Guitián, Ignacio Perrotini, Gabriel Sánchez y Lucio Oliver, contribuyeron con sus comentarios atinados a mejorar el contenido y la forma de esta tesis.

Alma Delia García R., Patricia Ponce, María Asunción Haro, Lilia Bermúdez, Carmen Fuentes, Angélica Alcántara, Patricia - Méndez, Guadalupe Castillo, Jorge Chavarría, Sergio Zamorano, Jorge Castillo, Rafael Vázquez, Rubén Cobos, Jorge Bolio, Ricardo Ortega, Benjamín Navarro, Víctor Hugo Martínez, Antonio Zepeda, Gerardo Bojorquez, Osvaldo González, José Luis Sánchez y Luis Cabral, fueron causantes directos de que los esfuerzos inherentes a una preparación universitaria se transformaran en momentos de intensa y placentera convivencia camaraderil.

Quisiera declarar mi especial reconocimiento a Sylvia Ortega Salazar y Romualdo López Zárate, jefes sucesivos del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, por haberme alentado y apoyado pacientemente durante su gestión. No se hubieran alcanzado los ambiciosos objetivos de este trabajo sin la ayuda moral de Catherine Nelson, Adrián de Garay, Armando Escamilla, Roberto Gutiérrez y Rafael Farfán.

La ingrata labor de mecanografiar el borrador de este ensayo, fue realizada eficientemente por la señora Virginia Baltazar B. No sé cómo retribuir su valiosa colaboración.

Cd. Universitaria, Septiembre de 1986.

## INTRODUCCION

El presente trabajo tiene la finalidad de analizar los - conceptos de propiedad y producción formulados por Marx en algunas de sus primeras obras, para así poder explicar el desarrollo histórico de su pensamiento *teórico*. Para alcanzar estos objetivos, intentaremos probar la eficacia de los lineamientos básicos de un método de investigación que nos permitió plantear y resolver algunos de los complicados problemas que - comúnmente se presentan cuando se examinan estos objetos. Después de tantos y tan grandes esfuerzos intelectuales realizados por varios biógrafos de este gran pensador o por sus seguidores más eminentes (o también por historiadores de las teorías sociales o sociólogos de la sociología), parecería innecesario y ocioso proponer y probar otros lineamientos de investigación.

Sin embargo, le hemos dado esta modalidad a nuestro trabajo porque tenemos la convicción de que los análisis en torno - al desarrollo del pensamiento marxiano, adoptan perspectivas - teóricas que sobreponderan las posiciones y proposiciones políticas de Marx y que, sorpresivamente, impiden pensar y explicar concretamente el estatuto *teórico* de dicho pensamiento y - obstaculizan atender consecuentemente cada uno de los textos - en que se expresarían sus conceptos y en los que se manifestaría, al mismo tiempo, el desarrollo histórico de éstos.

Al proceder de este modo, los análisis "sobrepoliticistas" han sido incapaces de percibir que las definiciones con-

ceptuales expuestas por Marx en una obra particular, son modificadas en obras posteriores; que también son modificadas las relaciones causales que se establecen entre características objetivas concretamente definidas, y que, como condición determinante de las anteriores modificaciones, también se modifica la *perspectiva teórica* que le permitió a Marx elaborar las definiciones conceptuales y establecer relaciones causales específicas entre características objetivas, identificables a través de los conceptos que se integran sistemáticamente en una obra particular elaborada por él.

Al no percibir estos tres tipos de cambios, la interpretación sobrepoliticista sólo puede registrar el "desarrollo del pensamiento de Marx" como resultado de hechos objetivos y externos, superficialmente caracterizados como "políticos" e "históricos", y sólo puede visualizar dicho desarrollo como una superación "genial" y "consecuente" -condicionada por esos factores objetivos/externos-, de ciertos antecedentes, de ciertas ideas precedentes, de ciertas fuentes; sólo puede pensar la historia del pensamiento teórico marxiano (y marxista) como "expresión o "reflejo" del desarrollo social y como "superación *genial* de las teorías *burguesas*".

Debido a que la estrategia de investigación que propondremos y pondremos a prueba en este trabajo se construyó en una permanente confrontación con las concepciones sobrepoliticistas de la teoría marxiana, en esta Introducción nos sentimos obligados a exponer y cuestionar con mayor detalles las tesis

centrales y complementarias de dichas concepciones interpretativas.

A pesar de las grandes diferencias y confrontaciones existentes entre las versiones sobrepoliticistas de la teoría marxiana (la del mismo Engels, Mehring, Riazanov, Cornu, Kautsky, Plejánov, Lenin, Stalin, Trotsky, Lukács, Mandel y Löwy<sup>1/</sup> entre las más célebres y retomadas), es posible ubicar tres características como comunes y fundamentales:

a) Interpretar al pensamiento de Marx como "teoría" que estaría determinada, en su origen y desarrollo, por las "prácticas" y las posiciones políticas del proletariado, de la "clase revolucionaria", con las cuales se identificarían plenamente Marx y Engels desde sus primeras obras. En efecto, la concepción sobrepoliticista ubica a las luchas políticas "revolucionarias" del proletariado europeo (y mundial) del siglo pasado (a las prácticas políticas), y a las *ideologías* íntimamente vinculadas a estas luchas ("práctica y 'teoría' = praxis"), como condiciones necesarias para la elaboración del "pensamiento político" (revolucionario) de Marx y Engels, y como condiciones necesarias del surgimiento y maduración de cada uno de los conceptos integrantes de la "teoría" de estos dos grandes "pensadores geniales".

b) Concebir al pensamiento marxiano como "crítica" (radical) de las "prácticas burguesas", de las "concepciones dominantes" (burguesas) íntimamente ligadas a estas prácticas y de las diversas teorías sistemáticas anteriormente elaboradas por

otros pensadores "geniales". Las "filosofías idealistas y materialistas especulativas, metafísicas o mecanicistas"; los "socialismos burgueses y pequeño-burgueses", las "economías políticas burguesas y vulgares" y las "teorías burguesas de la historia", según la concepción sobrepoliticista, se constituyen debido a que los pensadores que las produjeron "retomaron acríticamente la concepción burguesa del mundo", misma que es expresada en las "teorías" criticadas por Marx. La "teoría" de este gran pensador sería "socialismo científico" (teoría científica), fundamentalmente, por ser (la) crítica de las prácticas, ideologías y teorías burguesas desde las posiciones (político-ideológicas) *proletarias*". De esta manera, crítica proletaria-revolucionaria = ciencia (teoría científica).

c) La tercera característica general de la interpretación sobrepoliticista, es concebir al pensamiento marxiano como "teoría" que analiza y demuestra la necesidad de las luchas políticas del proletariado y de su resultado inevitable (tendencia objetiva): la dictadura de esta clase social. En efecto, para la concepción que venimos presentando, la "teoría" de Marx analiza, explica y demuestra "el sentido y la finalidad" de las luchas de clases existentes en las sociedades capitalistas, y por esto es necesario considerarla como "guía para la acción revolucionaria del proletariado", antes que como "teoría científica". Se debe considerar la función práctica de la teoría de Marx (transformar al mundo) más que sus atributos teóricos o "científicos". Para la interpretación sobrepoliti-

cista, el problema de la capacidad explicativa de los conceptos que integran la "teoría" de Marx, debe estar subordinado, por principio, a los resultados que se obtengan en la "práctica" (política); mas ésta debe ser guiada (fundamentada) por los principios científicos (críticos, proletarios y revolucionarios) de la "teoría" que creó Marx.

Después de esta rápida presentación de las fundamentales tesis de la interpretación sobrepoliticista, se puede observar con cierta facilidad que retomamos los lineamientos de la crítica que desarrollaron Labriola<sup>2/</sup> y Gramsci<sup>3/</sup> frente a las posiciones economicistas-catastrofistas y científicistas-positivistas que prevalecieron en la Segunda y Tercera Internacional (principalmente en esta última), y que se continúan proponiendo y defendiendo por marxistas que aún viven en la actualidad.

Complementemos y cuestionemos estas tesis fundamentales de la interpretación sobrepoliticista. Centremos la atención en una de las características indicadas sin desatender a las otras.

Como se puede observar, dicha concepción interpretativa constantemente designa al pensamiento de Marx como "teoría". Esto es, puede reconocer -a su modo- el carácter teórico de las proposiciones que expuso Marx en sus obras. Sin embargo, la ponderación excesiva de las posiciones y proposiciones políticas expuestas en esos mismos textos, la llevan a soslayar el análisis y definición *concretos* de eso que designa como "teoría". Al concebir al pensamiento de Marx como determinado por

las prácticas político-revolucionarias del proletariado y como expresión de las posiciones e intereses manifestados por esta clase en sus luchas, la interpretación sobrepoliticista tiende a desconocer el carácter *teórico* que es inherente al pensamiento marxiano y tiende a considerarlo sólo como "ideas", "sistema de ideas", "ideología", "doctrina" o "pensamiento" que "expresa la realidad".

Ahora bien, la misma ponderación excesiva de las posiciones y proposiciones políticas de Marx, trae consigo que la interpretación sobrepoliticista presente al conjunto de las complejas, particulares, heterogéneas y asimétricas condiciones - que hicieron posible el surgimiento y desarrollo del pensamiento teórico de Marx, como condiciones evidentemente "políticas" o como condiciones que estarían "mediadas" por la "práctica (o actividad) política". Así, por ejemplo, aunque el arduo y azaroso proceso de elaboración del sistema de definiciones conceptuales expuestas en *El Capital* sólo fue posible realizarlo a través de un intenso, constante y prolongado esfuerzo intelectual que obligó a Marx (y a Engels) a alejarse de la actividad política durante periodos más o menos largos, la concepción sobrepoliticista tiende a presentar este enorme esfuerzo intelectual, realizado en Londres a partir de 1850, como un "proceso" directa e inmediatamente condicionado por las praxis políticas del proletariado y de Marx.

Los complicados y heterogéneos procesos de trabajo intelectual en los que Marx fue produciendo las sucesivas y *desi-*

gales críticas de las teorías precedentes y contemporáneas a él, son registrados por la interpretación sobrepoliticista de una manera bastante simple por lo general: desde sus primeros escritos, Marx (y Engels) se identifica(n) plenamente con las acciones y posiciones políticas del proletariado de su tiempo, y esta praxis política de Marx (y Engels) anima permanentemente la elaboración de sus "teorías" del Estado, de la política, del derecho, de las clases sociales y sus luchas, del proletariado como clase revolucionaria, de la revolución, del partido, del comunismo, etcétera, "teorías" que serán(o son) el punto de partida correcto y necesario para la crítica de la economía política - "burguesa", y de otras "teorías burguesas".

Ocasionalmente, la perspectiva desde la cual se elabora - la interpretación sobrepoliticista permite reconocer que, en el desarrollo de su propio pensamiento, Marx efectúa "rectificaciones" de ciertos conceptos, de ciertas relaciones causales, de ciertos planteamientos de problemas, de ciertas críticas anteriormente expuestas y de ciertos aspectos tácticos y estratégicos. Sin embargo, dicha interpretación, en la perspectiva que se coloca, piensa abstractamente estas "rectificaciones" - como simples expresiones de los cambios que ocurrieron en el - proceso político real por la acción transformadora del proletariado, de la lucha proletaria. Para la interpretación sobrepoliticista, las "rectificaciones" que efectuó Marx a su propio pensamiento no afectarían los "principios" en que se sustentan las posiciones y proposiciones políticas revolucionarias de - Marx", ni afectarían la esencia de las tesis filosófico-metodo

lógicas fundamentales, ni tampoco el sistema que constituirían las definiciones conceptuales fundamentales expuestas por Marx hasta ese momento.

Para la concepción sobrepoliticista, no es posible analizar y explicar las "rectificaciones" que efectuó Marx en su pensamiento como *auto-críticas*. Esto es, parecería que al realizar Marx algunas "rectificaciones" al pensamiento elaborado por él hasta ese momento, no se estuviera criticando a sí mismo. De esta manera, aparentemente, la autocrítica no sería una de las condiciones del desarrollo histórico del pensamiento teórico de Marx. Las "críticas" de Marx a algunas ideas o conceptos "burgueses" que lo "influyeron" y/o que anteriormente avalaba (por ejemplo, algunos conceptos de Ruge, Bauer, Feuerbach, Hess, Proudhon, etcétera), para la interpretación sobrepoliticista, no pueden explicarse como "autocríticas", sino como momentos que conservan y superan los logros anteriores alcanzados por "el genio" de Marx (o de otros "pensadores geniales").

Sólo las condiciones político-objetivas (externas a la "teoría"), determinarían el desarrollo *progresivo* del pensamiento marxiano y en este limitado y limitativo horizonte comprende la interpretación sobrepoliticista la célebre tesis (¿o más bien fórmula?) filosófico-materialista de la relación "práctica-teoría-práctica", tesis (-fórmula) que dicha interpretación utiliza a manera de lanza/escudo/espada en los debates políti-

co-filosófico-teóricos que entabla con las teorías no-marxistas ("burguesas").

A partir de esta presentación de los planteamientos que habitualmente complementan la primera de las características fundamentales de la lectura sobrepoliticista del pensamiento de Marx, formularemos una primera serie de cuestiones interpretativas.

- ¿Realmente el pensamiento teórico de Marx (y Engels) está determinado, en su origen y desarrollo, por la actividad y la ideología políticas del proletariado europeo del siglo pasado?

- ¿Realmente hay una plena identificación (acrítica) de Marx (y Engels) con las praxis políticas de los movimientos proletarios o socialistas o comunistas? (Por ejemplo, con las praxis políticas del cartismo, o de la Liga de los Justos).

- ¿Realmente las condiciones que determinan el surgimiento y desarrollo del pensamiento teórico de Marx (y Engels) son evidentemente "políticas", o están "mediadas" por la práctica... política?

- ¿Realmente la "militancia política de Marx (y Engels) - al interior del movimiento revolucionario", es la condición *sine qua non* para la elaboración del sistema de definiciones conceptuales expuesto en una obra determinada, y de sus sucesivas modificaciones o "rectificaciones"?

- ¿Realmente elaboró Marx en sus primeros escritos una "teoría" (o "concepto") del Estado, de la política, del dere-

cho, de las clases sociales y sus luchas, del proletariado como clase revolucionaria, de la revolución, del partido, del comunismo, etcétera, cuya "esencia" se mantenga inalterable en el desarrollo histórico de su pensamiento, y que él mismo coló que como "punto de partida correcto y necesario" para realizar sus posteriores críticas de las economías políticas, de las teorías de la historia, etcétera?

- ¿Realmente las modificaciones ("rectificaciones") de ciertas definiciones conceptuales, de ciertas relaciones causales, de ciertos planteamientos de problemas, de ciertos elementos tácticos y estratégicos que fue produciendo Marx en el desarrollo de su propio pensamiento teórico, son simples "expresiones" de los cambios que trajo consigo la acción transformadora ("revolucionaria") del proletariado?

- ¿Realmente las críticas a Ruge, Bauer, Feuerbach, etcétera; en general, las críticas a ciertos pensadores teóricos con los cuales Marx estuvo fuertemente vinculado -no sólo política sino teóricamente-, en alguna etapa del desarrollo de su pensamiento, realmente estas críticas a, no son, al mismo tiempo, autocríticas?

A continuación presentaremos los planteamientos que habitualmente complementan y desarrollan la segunda de las características fundamentales de la interpretación de hemos empezado a cuestionar.

De acuerdo a esta interpretación, la teoría de Marx es "objetiva" -vale decir, "científica"-, debido a que critica, -

desde el punto de vista (político-histórico) del proletariado, a las prácticas, a las ideologías y a las teorías que expresan, corresponden y realizan "la dominación burguesa". Según esta misma interpretación, "el punto de vista del proletariado, es el único punto de vista de las clases integrantes de la sociedad capitalista que, por contraponerse de un modo radical en la práctica al punto de vista de la burguesía", es condicionante de la elaboración de una "teoría social objetiva", "científica".

Una de las premisas para la formulación de esta tesis o planteamiento complementario, es concebir y presentar al pensamiento de Marx como (la) expresión o (la) representación teórica de la clase revolucionaria: el proletariado. A su vez, esta premisa se sustenta y se deriva no de los análisis concretos de las situaciones revolucionarias que han existido históricamente, sino de la comprensión abstracta de algunas proposiciones iniciales y heurísticas expuestas por Marx en sus primeras obras.

La comprensión abstracta, esto es, simple y descontextualizada, de algunas de las proposiciones de Marx en las que se refiere a la relación entre filosofía materialista y comunismo, o a la relación entre filosofía crítica-crítica filosófica-realización de la filosofía-crítica práctica, y otros problemas generales similares, ha traído consigo que la concepción sobre política planteé y analice filosóficamente (es decir, del modo más general y universal posible) el multifacético proble

ma de las relaciones históricas entre prácticas sociales y formas de la conciencia social.

De esta manera, al plantear y resolver filosóficamente este multifacético problema, la concepción sobrepoliticista sólo puede percibir a las prácticas sociales históricamente determinadas como "prácticas clasistas sustentadas y determinadas, en última instancia, por el modo de producción de la vida material". Y desde aquí sólo puede captar a las formas históricas de la conciencia social como "expresiones a nivel de la conciencia" (algunas de ellas ubicadas como "teóricas") de las situaciones vitales clasistas, como "ideas" que representan y corresponden a alguna de las clases sociales económicamente definidas, como "ideologías" que corresponden y representan a la clase económicamente dominante o a la(s) clase(s) económicamente dominada(s) y/o explotada(s).

Ahora bien, la comprensión abstracta de algunas proposiciones de Marx que se refieren directa o indirectamente, positiva o negativamente, concreta o abstractamente a las formas históricas de las relaciones entre prácticas sociales y formas de la conciencia social, y el modo filosófico de plantear y analizar estos problemas, generalmente impiden realizar un análisis crítico de la capacidad explicativa de esas proposiciones iniciales y heurísticas de Marx, esto es, generalmente impiden realizar un análisis crítico de la capacidad explicativa de esas proposiciones iniciales y heurísticas de Marx, esto es, generalmente impiden el análisis crítico de los límites, apre-

suramientos, desajustes, insuficiencias e incorrecciones de los "conceptos" *generales* -y por esto mismo, iniciales y heurísticos- explícitamente formulados por Marx en sus primeras obras.

A cambio de una crítica más o menos detallada en la que se demuestre la capacidad o incapacidad explicativa de dichas proposiciones marxianas, la interpretación sobrepoliticista -prefiere presentarlas como "principios filosóficos", como "categorías filosóficas" que pueden mostrar su supuesta validez intrínseca, al efectuar "un análisis marxista del marxismo", -del pensamiento de Marx (y Engels) y/o de sus más cercanos y ortodoxos seguidores. Estos "análisis" presentan a las proposiciones generales de Marx como "teoría de las ideologías" que puede explicar, sin mayores dificultades, cualquiera de las "formas de la conciencia social", principiando por el mismo marxismo de Marx.

Si el pensamiento de Marx es (la) expresión teórica de las posiciones e intereses que el proletariado manifiesta (o, de acuerdo a Lukács, *debería* manifestar) en sus luchas; si en el desarrollo de sus análisis de las prácticas socio-históricas, Marx critica (en el plano "teórico") a las "concepciones modernas dominantes" (filosofías especulativas, metafísicas y mecanicistas; socialismos burgueses y pequeñoburgueses; economías políticas románticas, ahistoricistas y vulgares; teorías de la historia espiritualistas, politicistas y culturalistas, y teorías políticas liberales, románticas y conservadoras), en

tonces, las "ideas" (= ideologías = doctrinas = concepciones - del mundo = "teorías") criticadas por Marx, son (la) expresión ("teórica") del punto de vista de la burguesía. Es decir, las "ideas" criticadas por Marx serían distintas formas en que se expresa (en el plano teórico) la clase a la cual se enfrenta - radicalmente el proletariado (en el plano práctico).

Todas las "ideas" (= "teorías") criticadas por Marx tienen un carácter ("histórico") burgués o pequeñoburgués, debido a que "... la ideología dominante es la ideología de la clase económicamente dominante". Esto último a pesar de que "grandes pensadores geniales" como Anaxágoras, Aristóteles, Epicuro, D'Alambert, Rousseau, Hegel, Quesnay, Ure, Smith, Ricardo, - Saint-Simon, Owen, Fourier e incluso el Proudhon que se alaba en *La Sagrada Familia*, hayan efectuado, según el mismo Marx, - "valiosas contribuciones a la ciencia", "geniales descubrimientos que revolucionaron la ciencia existente hasta ese momento". No obstante sus contribuciones a la ciencia, estas "ideologías" (= "teorías") serían "parciales y limitadas", debido a - que "las condiciones materiales (léase económicas) impusieron a esos pensadores límites clasistas infranqueables, que determinaron la estrechez de sus ideas geniales y su carácter burgués.

Ahora bien, para la interpretación sobrepoliticista, la - crítica de Marx a las concepciones dominantes, desde las posiciones político-ideológicas del proletariado, sería la condición fundamental para la constitución o elaboración del "socia

lismo científico", del materialismo histórico, de la ciencia - de la historia, de la sociología científica, del método histórico científico, de la interpretación científica de la historia o de la filosofía científica.

Después de esta rápida exposición de los planteamientos - que generalmente complementan las tesis de la segunda característica fundamental de la concepción sobrepoliticista, formulemos la correspondiente serie de cuestiones interpretativas:

- ¿Realmente la teorización de Marx es objetiva, vale decir "científica", debido a que es (la) crítica (radical), desde el punto de vista del proletariado, de las prácticas, de las concepciones del mundo (ideologías) y de las teorías burguesas?

- ¿Realmente el punto de vista de la clase que se contrapone antagónicamente, en y por las relaciones capitalistas de producción, a la clase burguesa (económicamente pensada, al igual que el proletariado), es la única perspectiva capaz de analizar "científicamente" las prácticas socio-históricas desarrolladas en las formaciones sociales capitalistas?

- ¿Realmente las innumerables proposiciones generales de Marx que se refieren directa o indirectamente, positiva o negativamente, concreta o abstractamente a las relaciones históricas entre prácticas sociales y las formas de la conciencia social (mitos, religiones, teologías, filosofías, ideologías morales, ideologías jurídicas, ideologías políticas, ciencias formales, ciencias naturales, ciencias sociales, artes escéni-

cas, artes plásticas, artes literarias, etcétera), son conceptos que permiten analizar y explicar concretamente la existencia histórica de esas mismas formas de la conciencia social: - su organización, sus oposiciones a nivel intelectual, sus oposiciones a nivel práctico-organizativo, sus complejas relaciones de determinación mutua, sus complejas relaciones con las - prácticas económicas y políticas, etcétera, etcétera?

- ¿Realmente las multifacéticas críticas realizadas por - Marx a las formaciones discursivas<sup>4/</sup> de innumerables pensadores teóricos, se sustentan en el eje simétrico "práctica-teoría burguesa/ práctica-teoría proletaria"?

- ¿Realmente las formaciones discursivas criticadas por - Marx, no critican, también, las prácticas, ideologías y teorías que supuestamente corresponden y expresan a los "intereses dominantes" (burgueses)? (No sólo las formaciones discursivas de pensadores socialistas, comunistas y anarquistas, sino también las de otros pensadores teóricos, por ejemplo, filósofos, historiadores y economistas de los siglos XVIII y XIX).

Complementemos ahora las tesis de la tercera característica de la interpretación sobrepoliticista.

Como se recordará, esta tercera característica consiste - en concebir al pensamiento teórico de Marx como "teoría revolucionaria", no en el sentido de teoría que transforma (radicalmente) las "ideas dominantes (burguesas) en torno a la sociedad" -esto estaría contenido en las tesis fundamentales y complementarias de la segunda característica-, sino en los dos -

siguientes sentidos: 1) como teoría que explica la necesidad - de las luchas políticas del proletariado, es decir, como teoría de la revolución... proletaria; 2) también en el sentido de teoría que guía las acciones políticas (revolucionarias) - del proletariado, es decir, como teoría para la revolución... proletaria.

Según la concepción sobrepoliticista, en cada formación - teórica<sup>5/</sup> elaborada por Marx se mostraría el "sentido" y "finalidad" de las luchas proletarias, su "tendencia objetiva" y su "resultado inevitable": la dictadura del proletariado, la constitución del proletariado en clase dominante. Esto es, de acuerdo a la lectura sobrepoliticista, Marx mostró en todas - sus obras, con mínimas variaciones, la necesidad de la sublevación contra la miseria engendrada por las relaciones sociales que corresponden a la presente etapa de la historia de la humanidad, revolución que tiene el objetivo último de establecer - una sociedad humana, comunista, en la cual el hombre no se - oponga al hombre sino que pueda realizarse de una manera humana en su mundo.

Anteriormente indicamos que, para la interpretación que - venimos cuestionando, la teoría de Marx es "objetiva" por criticar las prácticas, las ideologías y las teorías "burguesas" desde posiciones (ideológico-políticas) del proletariado. Mas la teorización de Marx también sería "objetiva" por tener como su objeto de análisis las condiciones históricas que determinan la existencia en sí del proletariado, "clase en sí", y que

condicionan, en última instancia, sus luchas políticas, su constitución como "clase para sí". Estas dos formas de pensar el carácter objetivo (objetividad) de la teoría marxiana, llevan a dicha interpretación a colocar a la azarosa práctica política del proletariado, como el medio o espacio fundamental para "experimentar" (en el sentido de probar o comprobar "empíricamente" una formulación teórica) la capacidad explicativa de las densas definiciones conceptuales expuestas por Marx en sus complicadas formaciones teóricas.

Formulemos las cuestiones interpretativas que corresponderían a esta serie de tesis que conformarían la tercera característica.

- ¿Realmente el pensamiento de Marx es una "teoría de la revolución... proletaria"?

- ¿Realmente la complicadísima teorización que elaboró Marx puede ser una "teoría para la revolución... proletaria"?

- ¿Realmente la teoría de Marx (o la de cualquier otro pensador teórico), puede determinar ex ante el derrotero que seguirán los movimientos revolucionarios reales?

- ¿Realmente la "teoría objetiva" de Marx pretende explicar, de manera general y de una vez por todas, las condiciones históricas ("objetivas y subjetivas") que condicionan y constituyen al proletariado -a pesar de las circunstancias particulares desfavorables y de las contraofensivas de otras organizaciones políticas- en fuerza revolucionaria?

- ¿Realmente el análisis teórico que explica las condicio

nes históricas que determinan la existencia de las clases fundamentales del modo de producción capitalista, puede (o pudo) determinar el "grado de eficacia" de las organizaciones y luchas políticas del proletariado inglés, ruso, alemán, chino, francés, etcétera?

- ¿Realmente formula Marx, en sus sucesivas formaciones teóricas, "los mismos planteamientos esenciales" en torno a la revolución... proletaria y en torno a las condiciones de tal revolución?

- ¿Realmente la "práctica... política... del proletariado" puede y/o debe ser el espacio en el que se demuestre y "pruebe" la capacidad explicativa de las densas definiciones conceptuales que estructuró Marx en cada una de las formaciones teóricas?

Nuestra exposición general de las tesis fundamentales y complementarias de la concepción sobrepoliticista, por la misma forma esquemática bajo la cual hemos presentado los tópicos explicitados por los mencionados biógrafos y discípulos de Marx, esa generalidad y ese esquematismo en nuestra exposición, pueden llevar a incluir a otros intérpretes marxistas que sólo *tendencial* o *aparentemente* incurrirían en el tipo de concepción interpretativa que venimos cuestionando. Entre estos otros discípulos de Marx cabe destacar a los dos grandes semilleros del marxismo italiano, Labriola y Gramsci. También se puede ubicar en este otro grupo a Della Volpe, Cerroni, Colletti, Althusser y Balibar,<sup>6/</sup> filósofos contemporáneos que, con -

los consabidos zigzagueos que implica romper con una tradición de interpretación, han re-analizado críticamente el pensamiento marxiano y marxista. No está por demás anotar que todos estos intelectuales marxistas vivieron o viven, según el caso, - alguna de las dos grandes "crisis del marxismo", y en estos - contextos han realizado minuciosas investigaciones críticas sobre el desarrollo del pensamiento marxiano y marxista, han tratado de explicar las diferencias que existen al interior de este campo, sin reducirlas a sus aspectos meramente políticos, - han tratado de analizar, con diversos resultados, el estatuto teórico del pensamiento marxista y el estatuto específico de - la filosofía marxiana.

La caracterización general y esquemática de la concepción sobrepoliticista que hemos ofrecido es insuficiente, sin duda alguna, para poder pensar la especificidad de cada una de las interpretaciones particulares que hemos ubicado como sobrepoli-ticistas. Es insuficiente, principalmente, debido a que no - analiza concretamente los contextos culturales ni los contex-tos discursivos en los que se formuló una versión sobrepoliti-cista específica.

Más estas fuertes limitaciones de la caracterización general que hemos expuesto, no invalidan, según lo entendemos, las questiones interpretativas que hemos venido formulando.

En efecto, el tan habitual como abstracto reconocimiento del pensamiento teórico de Marx como "ideas", "ideología", "filosofía", "antropología filosófica", "ciencia", o como "ideolo

gía-filosofía-ciencia" que es (o son) "expresión(es) de ...", ¿permite pensar *concretamente* las diversas y complejas condiciones que determinan la existencia de las formaciones ideológicas míticas, religiosas, teológicas, filosóficas, morales, - jurídicas, políticas, artísticas y teóricas? ¿esas irreflexivas identificaciones indicativas, permiten pensar *concretamente* las semejanzas y las *diferencias* específicas que existen entre las formaciones ideológicas<sup>7/</sup> recientemente mencionadas? - Acaso las interpretaciones sobrepoliticistas no son un obstáculo para pensar *concretamente* el innegable estatuto *teórico* del pensamiento de Marx y tratar consecuentemente su desarrollo - histórico?

Para no complicar aún más la difícil presentación del método que será utilizado y probado a lo largo de este ensayo, - en el anexo a esta Introducción hemos decidido incluir algunas consideraciones iniciales en torno a las condiciones materiales generales que, de acuerdo a las investigaciones que venimos realizando, determinarían la existencia de las *formaciones ideológicas*.

Para presentar ordenadamente la estrategia de investigación que será utilizada a lo largo de este ensayo, intentemos responder previamente la siguiente pregunta crucial: ¿Cuál es la especificidad del pensamiento *teórico*? Permítasenos enunciar esta pregunta bajo una formulación que nos parece más - conveniente: ¿Cuál es la especificidad de las *formaciones ideológicas teóricas*?

Las interpretaciones sobrepoliticistas en torno a la teoría marxiana no afrontan directamente y detenidamente esta importante pregunta y, debido a esto, se precipitan a presentar a esta teoría como simple "ideología", "doctrina", "ciencia", etcétera, etcétera, que corresponde (o debiera corresponder) - al proletariado y que, por ello, lo representa en el "plano teórico de las luchas de clase". Estas identificaciones indicativas, insuficientes para poder definir concretamente la producción teórica de Marx, y el afán reiterativo de proponer abstractamente que "lo teórico es expresión de lo práctico", impiden realizar un análisis objetivo de las formas de la conciencia social, más precisamente, de las formaciones ideológicas - existentes en la historia pasada y presente.

Si bien es cierto que el mito, la religión, la teología, la filosofía, la moral, el derecho, la política, el arte y la teoría son "conjuntos de ideas que se refieren al mundo", esta definición inicial y simple no debe hacer que se olvide que - las ideas conjuntadas en una formación ideológica particular - se refieren al mundo de *un modo específico*.

Esta especificidad en el modo de referirse al mundo, es - una de las condiciones objetivas que diferencian y oponen entre sí a las formaciones ideológicas realmente existentes. Esta misma especificidad en el modo de referirse al mundo se puede *consolidar* o *desvanecer* en las mismas confrontaciones entre formaciones ideológicas. Sólo en los análisis concretos de es

tas reales controversias (confrontaciones), es posible precisar cuál de estos resultados *predomina*.

Para estar en posibilidad de sobrepasar la definición inicial y simple que capta a las formaciones ideológicas como "conjuntos de ideas que se refieren al mundo de modos específicos", y para poder analizar lo más concretamente posible la especificidad de las formaciones ideológicas teóricas, es conveniente constatar y tener en cuenta, a lo largo de dicho análisis, algunas situaciones y condiciones sociales.

Primeramente hay que tener en cuenta que en los más diversos períodos de la historia de las sociedades ha existido un tipo de trabajador intelectual, que nos arriesgaremos a designar desde ahora como *intelectuales teóricos*. La existencia de este tipo de trabajadores intelectuales, es una de las condiciones que han determinado históricamente la elaboración de obras o textos teóricos (vale decir, formaciones teóricas) que se insertan, de manera crítica o apologética, en algún(os) campo(s) particular(es) del pensamiento *teórico*.

También hay que tener en cuenta que, no obstante el predominio que han llegado a tener otras formaciones ideológicas (míticas, religiosas, teológicas, etcétera), los intelectuales teóricos han podido ser agentes activos en el proceso específicamente teórico de racionalización. Sólo así han podido producir y distribuir-reproducir los resultados o productos específicos de este mismo proceso: obras o textos teóricos, vale de-

cir, formaciones ideológicas teóricas particulares y específicas.

Estas situaciones y condiciones, nos obligan a proponer - una definición general de formación ideológica teórica particular y específica que, al pensar estos productos del proceso de racionalización desarrollado por los intelectuales teóricos, - pueda dar suficiente cuenta de este mismo proceso. Una definición general que capte los rasgos comunes que los diferencian de los productos de otros procesos de racionalización (mitos, religiones, obras artísticas, etcétera, etcétera), realizados activamente por otros tipos de trabajadores intelectuales. Una definición que, al captar sus rasgos comunes, no impida ni dificulte analizar las diferencias sutiles que existen entre las obras elaboradas por dos (o más) diferentes intelectuales teóricos. Una definición, por último, cuyo rango de generalidad permita pensar las diferencias que existan entre dos (o más) textos producidos por un mismo intelectual teórico - por ejemplo, de acuerdo a los propósitos de este ensayo, - Marx-, y que, por tanto, permita analizar y explicar el desarrollo histórico de su pensamiento ... teórico.

Afrontando esta difícil tarea propondremos una definición general de los productos del proceso de racionalización teórica, la cual esperamos que satisfaga los requisitos o requerimientos mencionados.

Formación ideológica teórica particular y específica o - formación teórica, es un conjunto de ideas generales concreta-

mente definidas en su misma conjunción y exposición sistemáticas, en el cual son pensadas ciertas características objetivas que han sido ubicadas y delimitadas desde y en una perspectiva teórica particular y específica. Esta perspectiva determina - que los trabajadores que se coloquen en ella analicen y expliquen las características antes mencionadas; estos análisis y - explicaciones pueden y deben ser demostrados y comprobables. Formulemos las dos últimas proposiciones en términos que nos - parecen más adecuados: La perspectiva teórica particular y es- pecífica determina a los trabajadores intelectuales que se co- loquen en ella, y les permite asignar a las características ob- jetivas que constituyen su objeto, una significación y un or- den, mismos que son presentados por el intelectual teórico co- mo materialmente existentes, como immanentes a dicho objeto y, por esto, demostrables y comprobables por los trabajadores in- telectuales que se coloquen en la misma perspectiva teórica.<sup>8/</sup>

Examinemos los elementos de esta definición general que - es fruto de nuestras investigaciones. Aprovecharemos este exa- men para ir exponiendo, en forma concisa y clara, los linea- mientos básicos del método que proponemos para analizar concre- tamente el pensamiento teórico de Marx y las sucesivas fases - de su desarrollo histórico.

La definición recientemente expuesta coloca a la *perspec- tiva teórica* como un elemento central, denso y, en cierta medi- da, novedoso que, por estos méritos, debe ser examinado en pri- mer lugar. El examen de este complicado elemento tiene priori-

dad sobre los otros, principalmente, debido al papel determinante que le confieren nuestras indagaciones.

En efecto, de acuerdo a la definición que empezamos a aclarar, la perspectiva teórica determina la ubicación y delimitación de ciertas características objetivas, determina el análisis y la explicación de estas mismas características; también determina la asignación de una significación y de un orden que son presentados por el intelectual teórico como materialmente existentes; por último, determina la demostración y la comprobación de la significación y del orden que se les atribuyen a las características objetivas que constituyen el objeto teórico.

Esto significa, por tanto, que la perspectiva teórica cumple un papel determinante en todas las fases del proceso de racionalización que contribuye a desarrollar la actividad pensante de un intelectual teórico; proceso de racionalización que arroja como resultado un conjunto de ideas generales concretamente definidas en el cual son pensadas y explicadas ciertas características objetivas.

Intentando ser más claros se puede decir, retomando lo antes expuesto, que la *perspectiva teórica* es el conjunto de conceptos *fundamentales*, que inevitablemente están contenidos en la formación teórica que los define. Este conjunto de conceptos fundamentales, necesariamente está en todas las fases de un proceso de racionalización que contribuye a desarrollar un pensador teórico.

No obstante que tendremos que seguir profundizando el análisis de este importante elemento de nuestra definición de *for*

mación teórica, es posible formular dos lineamientos que nos - permitirán analizar el pensamiento teórico de Marx y su desarrollo histórico.

- En la investigación de algunas de las formaciones teóricas que elaboró la actividad pensante de Marx entre 1842 y - 1846, es obligatorio reconocer, lo más pronto que sea posible, el conjunto de conceptos fundamentales (vale decir, la perspectiva teórica) que necesariamente enunció Marx en cada una de - esas formaciones teóricas.

- No sólo es obligatorio percibir esos conjuntos de conceptos fundamentales; al mismo tiempo que se perciben, es pertinente realizar la espinosa tarea de definir su carácter. De esta labor dependerá el modo de pensar la historia del pensamiento marxiano: ya sea como un proceso lineal que se desarrolla en el tiempo *cronométrico*, o ya sea como un proceso discontinuo que, en función de los períodos o fases cuya existencia - condiciona este mismo proceso, establece su propia temporalidad, covirtiendo así al tiempo cronométrico en un valioso indicador. En efecto, si al definir el carácter de cada uno de - los conjuntos de conceptos fundamentales enunciados en cada - una de las formaciones teóricas marxianas, hallamos que siempre es el mismo (carácter), el tiempo cronométrico sería el - único parámetro que tendremos para pensar la historia del pensamiento teórico de Marx; si al definir el carácter de los mencionados conjuntos encontramos que hay *modificaciones sustanciales*, estas mismas modificaciones orientarían nuestro crite-

rio y nos permitirían establecer fases o cortes históricos. - De esta manera, la historia del pensamiento teórico de Marx se rería un proceso discontinuo que se realizaría en el tiempo cronométrico sin que éste, en sí y por sí, se convierta en una - guía básica para el análisis, sino únicamente quedaría reducido a un valioso indicador que nos permite medir la duración de - las fases históricas del desarrollo del pensamiento marxiano.

Ahora bien, al inicio de la definición que venimos examinando, hemos indicado que las ideas generales integrantes de - una formación teórica son concretamente definidas en su misma conjunción y exposición sistemáticas. Aclaremos esta primera proposición.

La conjunción y exposición sistemáticas de las ideas generales (*conceptos*) practicada desde siempre por los intelectuales teóricos, es una de las principales características distintivas del *modo teórico* de pensar el mundo. Esta sistematicidad es *inmanente* a las formaciones teóricas; no es un mero adjetivo. Esta naturaleza sistemática de las formaciones teóricas condiciona que sean pensadas como sistemas *reales*; esta - misma naturaleza obliga a que las ideas generales sean pensadas como elementos simples de un sistema real.

Una formación teórica, en tanto que sistema real, condiciona el *sentido específico* de los elementos simples que la integran. Aunque parezca reiterativo es conveniente agregar que cada elemento simple (cada idea general, cada concepto) de una formación teórica, sólo tiene el (los) sentido(s) especifi-

co(s) que le asigna realmente el sistema real que contribuye a construir. Un elemento simple de una formación teórica está - condicionado-determinado por todos y cada uno de los otros elementos que se integran en ella y, a su vez, está condicionando -determinando a todos y cada uno de los conceptos que integran esa particular y específica formación teórica que los contiene.

Fuera del sistema de ideas generales que contribuye a - constituir un elemento simple, éste se convierte en un elemento aislado, descontextualizado, se convierte en una mera *pala*-bra, y en estas circunstancias tiene los significados que le - otorgue el lenguaje cotidiano, pero no tiene el *sentido preci*-so y *específico* (definición concreta) que condiciona y determina la formación teórica que contribuye a constituir como *su* - contexto discursivo, como *su* sistema de ideas generales.

En tanto una formación teórica condiciona y determina el *sentido especí*fico de las ideas generales que la constituyen, estas mismas ideas, estos conceptos, serán *concretamente defi*-nidos.

Para poder considerar un concepto como concretamente definido, no es necesario que se formule su definición *explícita*-mente (bajo la forma: "esto o aquello *es...*"). Se podrá decir que un concepto está concretamente definido aun en el caso de que no aparezca bajo una forma explícita. No obstante lo anterior, es necesario agregar que *la definición explícita de un concepto* es una valiosísima base para, partiendo de ella, poder captar o registrar la definición concreta de las otras -

ideas generales que se conjuntan y exponen sistemáticamente en una formación teórica.

Sin lugar a dudas, la definición concreta de las ideas generales incorporadas en una formación teórica, es el efecto (o resultado) más ostensible e inmediato que produce su misma con ju n ci ó n y exposición sistemáticas. De aquí que a lo largo de la investigación que desarrollaremos en este ensayo, utilicemos las expresiones "efecto dicursivo" y "definición concreta de los conceptos" como sinónimas. Este efecto condiciona, a su vez: la ubicación, delimitación y definición concretas de las *características objetivas que son* (o constituyen) *el objeto* de la misma formación teórica; y la ubicación, delimitación y definición concretas de la *perspectiva teórica* desde y en la cual ha sido pensado y explicado este objeto. Más adelante - examinaremos cómo la definición concreta de los *conceptos* condiciona la identificación y definición del *objeto* y de la *perspectiva teórica*. Por ahora nos conformaremos con indicar estos problemas.

El destacado papel que tiene la conjunción y exposición sistemática de las ideas generales integrantes de una formación teórica, nos lleva a formular otros lineamientos que nos permitirán analizar algunos de los textos que elaboró Marx has ta 1846.

- La investigación de cada formación teórica que elaboró Marx hasta este año, no debe perder de vista y debe respetar - *incondicionalmente* la conjunción y exposición sistemáticas de

las ideas que presentó Marx en cada obra. De no ser así, se corre el grave riesgo de no poder registrar la definición concreta de tales ideas o de tergiverzar su sentido específico. También se corre el grave riesgo de no poder identificar el objeto que ha sido pensado y explicado en cada formación teórica. Por último, se corre el riesgo, más grave aún, de no poder identificar (y analizar el carácter de) la perspectiva teórica particular y específica desde y en la cual elaboró Marx una formación teórica.

- De suyo se comprende que analizar detenidamente cada uno de los conceptos concretamente definidos por Marx en todas sus formaciones teóricas, es una labor que desborda las capacidades de cualquier persona. Esta tarea también desbordaría las capacidades de un amplio grupo de trabajo que se interesara en analizar la naturaleza y la historia del pensamiento marxiano. En función de nuestras limitadas capacidades personales, nos hemos visto obligados a hacer una elección de los conceptos de *propiedad y producción*. También nos hemos visto obligados a elegir un período: *octubre de 1842 a mayo de 1846*. Estas elecciones no son arbitrarias.

La elección de los conceptos de *propiedad y producción* está sustentada, primeramente, en el carácter metonímico de las formaciones teóricas. Esto es, que cada elemento simple que contribuye a constituir una de éstas es condicionante de los otros elementos simples del sistema y, al mismo tiempo, es condicionado por tales elementos. Otra razón, apoyada fuertemen-

te en la anterior, para que hayamos elegido esos *conceptos*, - consiste en que permanentemente son enunciado -esto es, definidos y *re-definidos* concretamente- en las formaciones teóricas que elaboró Marx durante toda su vida, ya sea en su juventud o en su madurez. Si el pensamiento teórico de Marx experimentó *modificaciones sustanciales* en el periodo que en esta ocasión hemos elegido, los conceptos de propiedad y producción (tal como son definidos concretamente en la conjunción y exposición -sistemáticas de cada formación teórica que fue elaborando Marx durante el corto periodo antes mencionado), nos las mostrarán.

Hemos elegido el periodo arriba señalado porque muestra -claramente las enormes vicisitudes por las que pasó Marx para empezar a elaborar algunos de *sus* conceptos *fundamentales* que, no obstante sus ininterrumpidas modificaciones, le permitirán conformar perspectivas teóricas *originales* desde y en las cuales empezará a desarrollar las grandiosas y complicadas críticas historicistas de las formaciones teóricas producidas por -varios trabajadores intelectuales (filósofos sociales y políticos, economistas, pensadores "socialistas", historiadores, -principalmente; pero también, teólogos, juristas, politólogos, sociólogos, etnólogos, etnógrafos, lingüistas, antropólogos, -arqueólogos y literatos), con los cuales estuvo más o menos -vinculado en algunas etapas de su vida.

Regresemos al examen de la definición general antes propuesta para atender ahora estas otras proposiciones: "(En el -conjunto de ideas generales concretamente definidas...) son -

pensadas ciertas características objetivas que han sido ubicadas y delimitadas desde y en una perspectiva teórica particular y específica..."

De acuerdo a estas proposiciones, en los productos de la actividad pensante de un intelectual teórico, son analizadas - sólo ciertas características objetivas, ciertos fenómenos reales concretamente definidos. En efecto, en un proceso de racionalización desarrollado por un intelectual teórico, irremediablemente se hace abstracción de múltiples características - objetivas que son ( o serán) atendidas en otros procesos de racionalización desde perspectivas teóricas eventualmente diferentes, más no por esto antagónicas y sí, bajo ciertas circunstancias, subsidiarias entre sí. De esta manera se constituye otro de los rasgos fundamentales del *modo teórico* de referirse al mundo: el trabajador intelectual que piensa al mundo de un modo teórico, en la sistematicidad de la formación teórica por él elaborada (que contiene y expresa una perspectiva teórica), define concretamente las características objetivas que establece como *su objeto teórico*.

En efecto, el proceso de racionalización teórica no se - efectúa estableciendo una relación con "la realidad", ni con - "la realidad material", ni con "la realidad *empírica*", ni con "un objeto *empírico*". Como ya indicábamos, el trabajador intelectual que actúa en un particular y específico proceso de racionalización teórica, necesariamente tiene que partir de un - conjunto de conceptos fundamentales concretamente definidos -

-que no son "preconiciones", ni tampoco "simples y comunes ideas aisladas", sino ciertos resultados fundamentales alcanzados - por un grupo más o menos numeroso de intelectuales teóricos - que existe en un campo particular del pensamiento teórico-,<sup>9/</sup> que le permiten vincularse con absoluta certeza (perdón por la exageración) a *su objeto*, a los fenómenos reales concretamente definidos, que él hace suyos al comprender críticamente la definición *concreta* de los conceptos *fundamentales* que adopta, - *su perspectiva teórica*.

Este objeto, su objeto, por tanto, no es inmaculado. Es ya un objeto pensado y explicado en una(s) formación(es) teórica(s) contenedora(s) de una perspectiva teórica concretamente definida en ella(s); es ya un objeto particularmente explicado en una formación y perspectiva teóricas, que el intelectual - teórico hizo suyas desde el momento en que *optó racional y críticamente* por ellas. Este objeto, su objeto, aparece en su - mente con un "lastre explicativo", por decirlo figurativamente. Sin este "lastre explicativo" no puede ubicar, ni delimitar a *su objeto* que, aunque resulte ofensivo a su *egoísmo*, es el que parcial o totalmente también ha establecido como suyo un grupo, más o menos amplio, de intelectuales teóricos que se ubican en un particular campo del pensamiento teórico.

Ese "lastre explicativo" puede llevarlo a la reconfortante conclusión de que "todo está dicho... no hay algo más que - agregar". Mas comúnmente sucede que al contrastar *su conjunto* de conceptos *fundamentales* ("su", porque necesariamente ya op-

tó por ellos en un momento dado) con el objeto que estos conceptos permiten ubicar y delimitar (*su* objeto), el susodicho - intelectual teórico se percate de que una mínima parte de esos conceptos piensan y explican "apresuradamente", "insuficientemente" y/o "inadecuadamente" a sus correspondientes fenómenos reales concretamente definidos.

El hecho de que un intelectual teórico se percate de estas situaciones no implica, de por sí, que deseche *el conjunto* de conceptos fundamentales que constituyen la perspectiva teórica por él adoptada, *su* perspectiva teórica. Este hecho sólo contribuiría a que el intelectual teórico esté en posibilidades de realizar ciertos *ajustamientos* en la *explicación* (y, por tanto, en el análisis) de su objeto, tal como era enunciada en una(s) *formación(es) teórica(s)*, sin que esto signifique que se efectuó un cambio de perspectiva o de objeto teóricos.

Para que un intelectual teórico cambie su perspectiva, es necesario que efectúe una crítica profunda y sistemática de - (todos) los *principales* conceptos fundamentales que constituyen la perspectiva teórica adoptada por él en un momento dado. Es necesario, al mismo tiempo, que esta crítica lo coloque en la posibilidad de adoptar (y/o elaborar) *otros* conceptos constituyentes de *otra* perspectiva teórica.

Lo anterior nos lleva a formular otros lineamientos de la estrategia que nos permitirá analizar el pensamiento teórico - de Marx y su desarrollo histórico.

- En la investigación de una de las formaciones teóricas

elaboradas en la actividad pensante del joven Marx, es necesario precisar la especificidad de las características objetivas que constituyen el objeto teórico de ella, que constituyen *su* objeto.

- En el desarrollo de esta investigación, es necesario - comparar los objetos teóricos que explican las mencionadas for - maciones teóricas; de estos análisis comparativos dependerá - que podamos establecer sus diferencias específicas.

- En el análisis de una formación teórica elaborada por - Marx es necesario reconocer, lo más pronto posible, el conjunto de conceptos fundamentales explicitado en ella, *conjunto* - que le permitiría a Marx vincularse a *su* objeto teórico.

- A pesar de *no* ser una finalidad de esta investigación, será posible *sugerir e indicar abstractamente* (sin alguna remi - sión detallada a texto u obra particular) la procedencia de un conjunto de conceptos fundamentales enunciados por el joven - Marx en las formaciones teóricas que investigaremos por separa - do. Sólo nos será posible hacer este tipo de sugerencias, debido a que es muy laborioso demostrar que la perspectiva teóri - ca explicitada por Marx en una de sus formaciones teóricas pro - cede de tal o cual obra de Hegel, Feuerbach, Hoss, Engels, - Proudhon, etcétera. Si se intentara hacer la demostración de ciertas "sugerencias" que emitiremos, nuestra investigación - del pensamiento teórico *de Marx* se dispersaría incontroladamen - te. Por otra parte, hacer dichas demostraciones implicaría un conocimiento profundo de las bastas críticas de Marx: de los -

resultados que producen en un momento, de sus regresiones, de las razones de éstas, de las modificaciones a la crítica anterior efectuadas en estas regresiones, etcétera.

- A pesar de estas fuertes limitaciones que nos impone el criticismo marxiano, es posible afirmar que en una formación teórica que elaboró él, se explicita necesariamente una particular y específica perspectiva teórica, que fue adoptada mediante una compleja contrastación con el objeto que ella permite ubicar, delimitar, pensar y explicar.

Nos falta examinar un grupo de proposiciones que, desde su formulación inicial, tuvimos que reformularlas en términos que nos parecen más adecuados. Recordemos y examinemos esa reformulación: "La perspectiva teórica particular y específica determina a los trabajadores intelectuales que se coloquen en ella, y les permite asignar a las características objetivas que constituyen su objeto, una significación y un orden, mismos que son presentados por el intelectual teórico como materialmente existentes, como immanentes a dicho objeto y, por esto, demostrables y comprobables por los trabajadores intelectuales que se coloquen en la misma perspectiva teórica".

Esta reformulación puede parecer paradójica dado que habitualmente se considera que el mundo tiene un orden material y que las "teorías 'científicas' tienen la apostólica misión de reflejar la causalidad que existe materialmente".

Estas consideraciones habituales y triviales, olvidan que al interior de un campo particular del pensamiento teórico -

siempre (co)existen varias perspectivas teóricas particulares y específicas, que se enfrentan entre sí para demostrar que la *explicación* elaborada desde y en la especificidad de cada una de ellas, es la única con *capacidad para explicar adecuadamente* las relaciones causales que -según los intelectuales teóricos que las adoptan- son inherentes al objeto que se analiza - (o que *se debiera* analizar) en ese campo del pensamiento teórico.

En efecto, las confrontaciones al interior de uno de estos campos se realizan bajo el supuesto de que las formaciones teóricas elaboradas por dos o más diferentes intelectuales teóricos, *explican* (y por tanto analizan) "la misma realidad", "la misma realidad material", "la misma realidad empírica", - "el mismo objeto empírico". Sin embargo, si se investigan más detenidamente estas confrontaciones, es posible apreciar que - otro de sus puntos nodales (además del punto en que se cuestiona sus supuestas capacidades-incapacidades explicativas) es, - precisamente, la demarcación del objeto teórico que *debe ser explicado* en ese campo particular del pensamiento teórico. Es decir, desde la perspectiva teórica en que se colocan cada uno de los intelectuales teóricos, que se confrontan al autoinscribirse en un campo particular del pensamiento teórico, ciertos fenómenos reales concretamente definidos *pueden y deben ser explicados*, pero otros pueden y deben ser *excluidos* (discriminados, separados, abstraídos) en ese mismo campo.

En las confrontaciones al interior de un campo del pensa-

miento teórico, conscientemente establecidas por diferentes intelectuales teóricos, también se discute la pertinencia de la concreta definición de algún concepto. Incluso se puede poner a discusión el *conjunto* de conceptos *fundamentales* a través de (en) y con base al cual (desde el cual) un intelectual teórico ubica, delimita, piensa y explica ciertas características objetivas concretamente definidas en la sistematicidad de su formación teórica.

Ahora bien, sólo examinando estas confrontaciones complejas entre formaciones teóricas, es posible considerar a la *explicación* como la fase del proceso de racionalización teórica en la cual los trabajadores intelectuales que las elaboran *asignan* a sus respectivos objetos teóricos una significación y un orden, le *asignan* a sus respectivos fenómenos reales concretamente definidos ciertas *relaciones causales* concretamente definidas.

El hecho de que estas relaciones causales sólo tengan un sustento racional al interior de una formación teórica, nos *impide* ejemplificarlas. Sin embargo, dada su importancia, nos *sentimos* obligados a indicar brevemente en qué consiste cada uno de los tipos principales de causalidad que contingentemente le *asignan* los intelectuales teóricos a su objeto.

La *relación de condicionamiento existencial unilateral*, es aquella en la cual se coloca a un fenómeno (o aspecto fenoménico), concretamente definido, como condicionante o condición de la existencia de otro fenómeno (o aspecto fenoménico)

que es ubicado como condicionado. En la *relación de condicionamiento existencial recíproco*, la existencia de los dos fenómenos (o aspectos fenoménicos) que se vinculan, se piensa como mutuamente condicionada.

La *relación de determinación simple*, es aquella en la que un aspecto de un fenómeno real concretamente definido, es pensado por el intelectual teórico como causa de otro aspecto; a su vez, este último es pensado como efecto o resultado. En la *relación de determinación compleja*, el aspecto fenoménico que es ubicado como causa, produce varios efectos; es posible que varios aspectos fenoménicos sean presentados como causas de otro aspecto que es pensado como efecto.

La *relación de determinación metonímica* o causalidad metonímica, es aquella en la cual *todos* los elementos de un objeto teórico (no un fenómeno aislado, ni tampoco los aspectos de un fenómeno real) son pensados como condiciones existenciales del mismo objeto *y* como causas de un elemento -perteneciente a y -estructurado en el objeto teórico- que el trabajador intelectual aísla en un momento de la explicación, del análisis y explicación de su objeto.

La *relación de indicación*, es aquella en la cual se presenta a un fenómeno o a un aspecto fenoménico como indicador -de la existencia de otros que, en un momento de la explicación, son pensados entre sí como causa y efecto. Generalmente, el fenómeno o aspecto fenoménico que es ubicado como indicador - (índice) de otros, puede ser cuantificado. Pero de aquí no se

puede extraer la conclusión errónea -bastante frecuente- de que el fenómeno o aspecto fenoménico que indica la existencia de otros, es ubicable y delimitable sólo a través de la "visión ocular", es decir, a través del órgano de la vista. - El fenómeno que el intelectual teórico coloca como índice de la existencia de otros fenómenos sólo puede ser ubicado, delimitado y cuantificado a través de su definición concreta.

La *relación de correspondencia*, es aquella en la cual se presenta a dos o más fenómenos (o aspectos fenoménicos), concretamente definidos, como existentes en un mismo tiempo y espacio. Contingentemente, alguno de los tipos de causalidad ya indicados acompaña o complementa a este tipo de relación causal.

La *relación de soporte material*, es aquella en la que un objeto empírico (cosa y objeto-físico) o un sujeto empírico - (individuo), ahora sí reconocibles únicamente mediante los órganos de los sentidos, es pensado por el intelectual teórico como sostén (físico o empírico) de alguna(s) característica(s) - objetiva(s) reconocible(s) sólo a través de su(s) definición(es) concreta(s), característica(s) objetiva(s) a la(s) - que se le(s) atribuye(n) alguno de los tipos de relaciones causales ya mencionados.

Estas aclaraciones nos llevan a enunciar otros lineamien-

tos fundamentales que orientarán la investigación que realizaremos en este ensayo.

- En la investigación de las formaciones teóricas que elaboró la actividad pensante del joven Marx, y que explicitan los conceptos de propiedad y producción, es necesario captar el tipo específico de relación causal por medio del cual se pretende explicar concreta y específicamente a estos fenómenos reales concretamente definidos.

- También será necesario constatar si el tipo de relación causal que se le atribuye a la propiedad y a la producción permanece inalterado, o si se modifica.

- Al captar el tipo de relación causal que le permite a Marx explicar a la propiedad y a la producción, es necesario tener en cuenta qué fenómenos están involucrados en esa relación, cuál es la característica objetiva que se coloca como "dependiente" y cuál es la "independiente". (Únicamente usamos estas expresiones -dependiente e independiente- para abreviar la exposición).

Ahora bien, frente a ciertas apariencias que generan las interpretaciones sobrepoliticistas que cuestionamos al inicio de esta Introducción, es necesario plantear que en las formaciones teóricas elaboradas durante el periodo comprendido entre octubre de 1842 y mayo de 1846, el joven Marx adoptará y definirá concretamente perspectivas teóricas específicas desde y en las cuales explicará concretamente ciertos fenómenos (sociales) a través de específicas definiciones concretas que se

integran en dichas formaciones teóricas. Desde y en estas - perspectivas (o posiciones) *teóricas*, el joven Marx definirá - concretamente al Estado, a la política, al derecho, a los movi mientos revolucionarios, al proletariado, etcétera, etcétera. Las definiciones concretas de estos conceptos, serán unas de - las muchas condiciones que contribuirán a que el joven Marx, - en momentos particulares de su praxis política, adopte determi nadas posiciones *políticas*.

Las *experiencias teóricas y políticas* del joven Marx, en el real y específico vínculo existente entre ellas, condiciona rán y determinarán las sucesivas modificaciones en la perspec tiva teórica y en la posición política. Sólo analizando con cretamente la real y específica forma de este vínculo, tal co mo existe en cada momento, es posible establecer cuál de las - dos es determinante y cuál es determinada. *A priori*, esto es, sin un análisis concreto de cada momento particular, sólo se - puede proponer que "la experiencia teórica y la experiencia po lítica de Marx (o de cualquier otro intelectual teórico) se - condicionan mútualmente". Pero no se puede proponer *a priori*, ni en general, que "la posición política de Marx (o de cual quier otro pensador *teórico*) determina su pensamiento *teórico* y su desarrollo histórico".

Por nuestra parte estamos convencidos de que el pensamien to teórico de Marx tiene una historia propia. Con la ayuda de los lineamientos básicos explicitados concisamente a lo largo de esta Introducción, intentaremos mostrarlo y demostrarlo.

## ANEXO A LA INTRODUCCION

Para no complicar demasiado la exposición de los lineamientos que serán utilizados y probados a lo largo del presente ensayo, decidimos incluir en este anexo algunas de las consideraciones *iniciales* en torno a las condiciones *materiales generales* que, de acuerdo a las investigaciones que venimos realizando, determinan la producción de las diversas formaciones ideológicas.

Al presentar a las "formas de la conciencia social" como simples "ideas" o "ideologías" o "concepciones del mundo" o "expresiones a nivel de la conciencia" determinadas por la posición que ocupa un individuo (un "sujeto") dentro de las relaciones económicas, la concepción sobrepoliticista permanente soslaya la materialidad y especificidad del proceso de producción de la cultura y de las relaciones sociales culturales. En efecto, la interpretación sobrepoliticista presenta a "lo económico", a la "producción material", a las "relaciones sociales de producción" como único espacio de la sociedad al cual es posible (y necesario) atribuirle un "carácter material". Los otros espacios de la sociedad, política y cultura, son pensados abstractamente en la concepción sobrepoliticista como "superestructuras" sociales determinadas, en última instancia, por las relaciones sociales de producción; son pensados esos espacios como "estructuras de la sociedad que corresponden (mecánicamente) a la materialidad e historicidad de la práctica de la producción material", son pensados como simples

"formas de la conciencia social" que corresponden, expresan y ocultan a las relaciones sociales de producción/explotación.

Es necesario, por tanto, realizar la complicada labor de mostrar (así sea rápida y brevemente) que las formaciones ideológicas realmente existentes en una fase determinada del desarrollo de las sociedades, son producidas y reproducidas bajo ciertas condiciones sociales, mismas que son tan *materiales* - (en el sentido de históricamente generadas, objetivas y determinantes) como las condiciones que determinan la práctica de los individuos que producen bienes materiales en sociedad. - Hay que mostrar la materialidad de las prácticas y relaciones sociales culturales.

A partir de cierta interpretación de *El Capital*, se puede decir que las *relaciones sociales de producción-distribución*, en tanto relaciones de *dominación*, en general constituyen dos grupos sociales: explotadores o grupo económicamente dominante, y explotados o grupo económicamente dominado. En efecto, las relaciones sociales de producción-distribución constituyen a un grupo social como propietario de los medios sociales de producción, no-trabajador, controlador del proceso de producción y apropiador/controlador del producto excedente generado por el trabajo productivo del otro grupo. Estas relaciones, al mismo tiempo, constituyen a otro grupo como desposeído de los medios de producción, trabajador-directo cuyo trabajo productivo es controlado despóticamente por los poseedores jurídicos - de aquellos medios y como propietario tan sólo del producto ne

cesario no obstante que todo el producto social (integrado por los medios de producción, el producto necesario y el producto excedente) es elaborado por este grupo económico.

Uno de los grandes méritos de Marx es haber demostrado - que las relaciones capitalistas de producción-distribución (a pesar de los defensores del igualitarismo jurídico-político - que alaban el mecanismo de distribución del mercado) son relaciones de dominación -más precisamente, de explotación-, debido a que se practica una extorsión del producto excedente - (plusvalía) que es distribuido entre las diversas fracciones - del grupo explotador.

Estableciendo una analogía con las relaciones sociales de producción-distribución, desde nuestro punto de vista, se podría afirmar que las *relaciones sociales jurídico-políticas*, - también en tanto relaciones de dominación, constituirían, en - general, otros dos grupos sociales, no necesariamente coincidentes con los grupos económicos: gobernantes o grupo políticamente dominante, y gobernados o grupo políticamente dominado. Esto es, las relaciones jurídico-políticas en general constituirían a un grupo como monopolizador (detentador exclusivo y excluyente) y controlador de los medios coercitivos -órganos legislativos, tribunales, cárceles y fuerzas armadas- con los cuales se impone el acatamiento de las normas jurídicas que - posibilitan la reproducción del conjunto de relaciones sociales de dominación (económicas, jurídico-políticas y culturales). Las relaciones jurídico-políticas también constituirían

a otro grupo social al cual se le impone coercitivamente el -  
acatamiento de aquellas normas jurídicas.

Continuando la analogía que establecimos para el caso de las relaciones jurídico-políticas, sería posible (y necesario ubicar otro tipo de relaciones de *dominación*. Esto sería posible debido a que en toda sociedad ha existido un tipo especial de prácticas sociales que constituyen, por sí mismas y en general, otros dos grupos sociales, tampoco coincidentes con los - grupos económicos y políticos: educadores o grupo culturalmente dominante y educandos o grupo culturalmente dominado. Estas prácticas constituyentes de tales grupos sociales estarían determinadas por un tipo de relaciones, también especial, que podrían ser pensadas bajo la denominación de *relaciones sociales culturales*.

Es decir, las relaciones culturales determinarían las - prácticas culturales y, de esta manera, constituirían al grupo de los educadores como efectivamente productor (... y reproductor) de los diversos y específicos modos de pensar al mundo: - mítico, religioso, teológico, filosófico, moral, jurídico, político, artístico y teórico. Una de las fundamentales características de este grupo social sería que hace de la producción ideológica, de la actividad pensante, una forma particular de la división social del trabajo. Debido a esto, los individuos que integrarían el grupo social de los educadores y que hacen de la producción ideológica su *modo de vida*, pueden ser también designados como *intelectuales* o *trabajadores intelectua*-

les. Esto último a pesar de que no produzcan "bienes materiales", sino cualquiera de los productos de la actividad pensante, es decir, formaciones ideológicas.

Las mismas relaciones culturales, constituirían otro grupo (el de los educandos) al que se le imponen -concensual y -coercitivamente- en múltiples procesos de distribución, *varios* conjuntos de ideas que se refieren al mundo de modos específicos. De acuerdo a las formas en que se impongan, en los procesos de distribución-reproducción, los diversos modos específicos de pensar el mundo; de acuerdo también al lugar que tengan los educandos en estos mismos procesos y, fundamentalmente, de acuerdo al predominio social de un modo específico de referirse al mundo (predominio social que está determinado, como ya -indicamos en la Introducción, por las confrontaciones entre -formaciones ideológicas), los educandos *combinan sincréticamente diversas formaciones ideológicas*, configurándose así lo que llamaremos *concepciones del mundo*.

Ahora bien, es conveniente examinar con mayor detalle cómo determinan las relaciones sociales culturales la organización de los procesos de producción de las *formaciones ideológicas* y cómo determinan estas mismas relaciones la organización de los procesos de *distribución-reproducción* que anteriormente hemos mencionado.

Para poder analizar estos dos problemas es conveniente -desvanecer (críticamente) las apariencias que producen ciertas "evidencias".

En efecto, se postula como "evidente" que cualquier "individuo humano", por el simple hecho ("natural" y "evidente") de poseer un cerebro-humano-pensante, tiene la "capacidad natural" de producir resultados de la actividad pensante (ideas). También de acuerdo a las "evidencias", cualquier individuo de la especie humana posee la "capacidad natural" de comunicar sus ideas. Es decir, aparentemente, cualquier individuo humano, por su propia naturaleza o constitución física, posee la capacidad de producir y comunicar sus ideas.

Estas tesis "evidentes" -que en función de su perspectiva se pueden calificar de humanistas/naturalistas-, que se cree y se presentan como obvias e irrefutables, sintomáticamente olvidan (o más bien, no pueden ver) que el hombre es un *ser social*; igualmente olvidan (no pueden ver) que la actividad pensante, el pensamiento, la actividad intelectual es una actividad social (una práctica social), una actividad que realizan los individuos sociales o socialmente determinados.

Aquellas tesis humanistas/naturalistas en torno a las ideas, pretenden mostrar, desde su estrecha perspectiva, el "carácter social de las ideas" al presentar al lenguaje como un simple medio o instrumento utilizado convencionalmente por los individuos-humanos para dar a conocer a otros sus ideas. Al pensar "la comunicación de ideas", la perspectiva humanista/naturalista sólo puede ubicar a un individuo como "emisor" y a otro(s) como "receptor(es)" de ideas, de "mensajes".

De esta manera, las tesis humanistas/naturalistas en tor-

no a los individuos-humanos-presentes (en torno a la "producción de ideas") y en torno a la comunicación de las ideas, estas tesis producen *la apariencia* que ubica a todos los individuos como iguales, en tanto que "todos somos productores de ideas, todos somos emisores de ideas y todos somos receptores de ideas". Estas *apariencias* igualitaristas, que integran las concepciones humanistas/naturalistas, son incapaces de pensar (más bien, no puede -ni permiten- pensar) la *real personalidad social* de los agentes que participan en las prácticas (actividades) socio-culturales. Desde nuestro punto de vista, tanto estas prácticas como los agentes que en ellas participan, están determinados por las relaciones sociales culturales.

Para poder demostrar que las "tesis humanistas/naturalistas" sólo captan las apariencias (el movimiento aparente) de los procesos de producción y distribución de las formaciones ideológicas (de "las ideas"), es conveniente analizar primero el proceso inmediato de racionalización, proceso en el cual, de acuerdo a las investigaciones que venimos realizando, se producirían efectivamente las formaciones ideológicas, los conjuntos de ideas que se refieren al mundo de *modos específicos*.

Debido a que en los más diversos periodos de la historia de las sociedades necesariamente se realiza este proceso, es posible analizarlo *en general*, es decir, destacando las condiciones sociales que están a la base de cualquier proceso de ra

cionalización específico (mítico, religioso, filosófico, artístico, teórico, etcétera, etcétera).

Podemos decir que el proceso inmediato de racionalización (del mundo) es la actividad social en la cual un(os) trabajador(es) intelectual(es) se relaciona(n) con el mundo para asignarle una significación y una jerarquización *específicas* que satisfacen una(s) necesidad(es) cultural(es) existente(s) en una sociedad. En efecto, en este proceso *social* los trabajadores intelectuales se relacionan con el mundo para pensarlo de un modo específico (mítico, teórico, religioso, etcétera, etcétera), modo específico de pensar el mundo que permite la elaboración de un conjunto de ideas que, por su significación y jerarquización específicas, satisfacen alguna(s) de las necesidades culturales que existen en una fase del desarrollo histórico de una sociedad.

El proceso inmediato de racionalización del mundo tiene - como una de sus condiciones fundamentales a la separación (existente bajo una forma histórica) entre trabajo intelectual y - trabajo manual. Efectivamente, social e históricamente la actividad intelectual ha sido realizada por un tipo de trabajadores. Social e históricamente la actividad intelectual, encaminada a racionalizar el mundo, existe separada (bajo formas específicas) de la actividad manual, encaminada a transformar el mundo.

La actividad intelectual y la actividad manual, en tanto procesos sociales separados, divididos, producen dos tipos di-

ferentes de satisfactores sociales: conjuntos de ideas socialmente necesarias y valores de uso socialmente necesarios. No está de más decir que la propia existencia de sus respectivos productos (resultados) condiciona la existencia de las necesidades culturales y de las necesidades materiales (para el caso de estas últimas, tanto "individuales" como "productivas").

El problema de las formas históricas en que existe la separación entre trabajo intelectual y manual, así como el problema de la existencia de las necesidades sociales (culturales y materiales), sólo pueden ser planteados y resueltos adecuadamente en el transcurso de minuciosos análisis históricos, similares a los que vienen realizando Georges Duby y Jacques Le Goff.<sup>1/</sup> Mas esto no impide pensar a la división del trabajo intelectual y manual como una condición fundamental del proceso inmediato de racionalización.

Antes de constituirse el trabajo intelectual como una actividad social especial (es decir, como una actividad separada de la actividad manual) y antes de que un trabajador intelectual establezca una relación con el mundo para pensarlo (racionalizarlo) de un modo específico, el mundo ya está ubicado y delimitado en ideas objetivamente existentes para una sociedad, en lenguajes determinados (gestos, señales, sonidos onomatopéyicos, grabados, signos y, principalmente, palabras). Debido a esto, las ideas ya existentes y los lenguajes determinados que manifiestan la existencia de tales ideas, son otras condiciones fundamentales del proceso inmediato de racionalización,

de la actividad pensante desarrollada por un trabajador intelectual.

El lenguaje, en tanto que ubica y delimita al mundo y en tanto *forma necesaria de existencia social* de las ideas, es un producto *social*. Por esto último, es una condición *fundamental* de la actividad *social* intelectual. El lenguaje no es "un medio para expresar ideas"; es la *forma necesaria de existencia de las ideas* producidas en el proceso inmediato de racionalización del mundo.

Ahora bien, en tanto que el lenguaje es un *vínculo* que une y mantiene unidos a los individuos sociales (a los individuos que viven en sociedad, a los individuos socialmente determinados), se puede decir, sin lugar a dudas, que es una *relación social*.<sup>2/</sup>

Las relaciones sociales culturales no sólo constituyen a los educadores y a los educandos, sino que también constituyen una subdivisión real al interior del primero de estos grupos. El análisis de esta real subdivisión social, determinada por la existencia *material* de las relaciones culturales, nos permitirá mostrar otras de las condiciones generales del proceso inmediato de racionalización.

En efecto, este proceso tiene como otra de sus condiciones fundamentales de existencia la distinción entre *trabajadores intelectuales efectivos* por una parte, y *trabajadores intelectuales aspirantes*. Esta distinción *real* al interior del grupo social de los educadores, muestra ostensiblemente que no

cualquier "individuo-humano" tiene la capacidad *social* de producir conjuntos de ideas que piensan al mundo... de un modo específico.

Para tener la posición de educador dentro de las relaciones sociales culturales, esto es, para pertenecer al grupo culturalmente dominante, es necesario *poseer y controlar* un conjunto de ideas que piensan al mundo de un *modo específico*. Esto es, para realizar la actividad pensante, para poder ser trabajador intelectual dentro del proceso inmediato de racionalización, es necesario, previamente, que los trabajadores intelectuales *efectivos* verifiquen que los aspirantes poseen y controlan un conjunto de ideas fundamentales que permiten pensar al mundo de un modo mítico, o de un modo filosófico, o de un modo religioso, etcétera. Esta verificación por parte de los trabajadores intelectuales efectivos se efectúa aun en los casos en que ciertos tipos de educadores (por ejemplo, brujos de un clan, pastores protestantes, pontífices romanos) puedan heredar a sus descendientes esta posición. Esta verificación es relativamente autónoma frente a las prácticas y relaciones económicas y jurídico-políticas. Sus criterios (de la verificación) son establecidos, inicialmente, por los trabajadores intelectuales efectivos y tienen la finalidad de garantizar la perpetuación de los educadores y, por tanto, asegurar la continuidad de los *específicos* procesos de racionalización, de los modos específicos de pensar al mundo.

La apropiación y control de un modo específico de pensar

el mundo determina el carácter *social* de la *capacidad de pensar*.

Si bien es cierto que el educador necesita ser educado, - no es menos cierto que las relaciones culturales constituyen - un proceso *especial* en el cual se capacita al educando para - llegar a ser educador. Este proceso de capacitación convierte a los educandos en aspirantes a trabajadores intelectuales y, después que se verifica que estos aspirantes poseen y controlan las ideas fundamentales que permiten pensar al mundo de un modo específico, pueden llegar a ocupar la posición de educadores, de trabajadores intelectuales efectivos, de agentes activos del proceso de racionalización del mundo.

Ahora bien, la posesión y control de un conjunto de ideas fundamentales... por parte de los aspirantes, así como la verificación realizada por parte de los trabajadores intelectuales efectivos, deben ser pensadas como relaciones sociales culturales determinantes del proceso inmediato de racionalización. - Al mismo tiempo, deben ser pensadas como relaciones culturales que determinan las diferencias entre educadores y educandos.

En efecto, la posesión y control de una formación ideológica específica no debe ser pensada unilateralmente, esto es, como constituyente tan sólo de los educadores, debido a que, a su vez, constituye al otro grupo cultural como no-poseedor ni controlador de la *capacidad social* de pensar al mundo de un modo específico y como marginado del proceso en el cual se obtiene esta *capacidad social*. Esta es efectivizada sólo por los -

trabajadores intelectuales efectivos en el proceso inmediato - de racionalización.

Esta marginación social de los educandos con respecto al proceso en el cual se obtiene la capacidad social de racionalizar al mundo (de un modo específico), determina que *no* sean - productores efectivos de formaciones ideológicas específicas, sino que sean receptores, más o menos *pasivos*, de *diversos* conjuntos de ideas que se refieren al mundo de modos específicos.

Los educandos no sólo no poseen ni controlan las ideas - fundamentales que permiten pensar de un modo específico al mundo; tampoco controlan el proceso de capacitación de los aspirantes a trabajadores intelectuales efectivos.

Analícemos ahora cómo determinan las relaciones sociales culturales el proceso de distribución-reproducción de las formaciones ideológicas.

Anteriormente dijimos que este proceso se presenta bajo - diversas formas. La diversidad de formas de distribución-reproducción de las formaciones ideológicas socialmente producidas corresponden y están determinadas por: la diversidad de - procesos de racionalización específicos, la diversidad de formaciones ideológicas específicas, la diversidad de trabajadores intelectuales que producen éstas y, finalmente, la diversidad de medios sociales de distribución de los productos de la actividad pensante. Así, por ejemplo, en las modernas sociedades capitalistas, adivinos, brujos, astrólogos, etcétera, elaboran (en específicos procesos de racionalización) distintas forma-

ciones ideológicas *múltiples* que son distribuidas a través de - los *mass media* (medios masivos de comunicación) o de cafés, - o de lugares de "retiro espiritual", etcétera, etcétera; en - esas mismas sociedades, y al mismo tiempo, sacerdotes católi- cos, pastores protestantes, rabinos judíos, popes ortodoxos, - etcétera, etcétera, producen formaciones ideológicas *religio- sas* distintas, que se distribuyen en los correspondientes cen- tros de culto, escuelas, centros deportivos auspiciados y, por supuesto, a través de los *mass media* (revistas, periódicos, ra- dio, televisión, cine, etcétera).<sup>3/</sup>

Debido a esta multiplicidad de procesos de racionaliza- ción, de formaciones ideológicas, de trabajadores intelectua- les y de medios de distribución, es imposible que los educan- dos sean "clientela cautiva" de un sólo tipo de trabajadores - intelectuales, por ejemplo, de los sacerdotes católicos. Los educandos están culturalmente dominados por una gran variedad de trabajadores intelectuales, mismos que satisfacen sus am- plias y diversas necesidades culturales.

Ahora bien, la gran variedad de trabajadores intelectua- les existentes en una sociedad, entablan una feróz competencia entre sí con la finalidad de que la formación ideológica especifi- ca y particular que ellos elaboran, sea la que *predomine* en - las combinaciones sincréticas de formaciones ideológicas que - realizan los educandos.

La competencia entablada entre trabajadores intelectuales es una relación cultural compleja determinante del proceso de

distribución-reproducción de las formaciones ideológicas. Compleja porque en ella están contenidas varias relaciones culturales.

En efecto, la competencia que se establece entre trabajadores intelectuales contiene, cuando menos, tres relaciones culturales que sólo pueden ser aisladas para fines analíticos: 1) la relación de imposición propiamente dicha, 2) la relación de control de ciertos medios de distribución de formaciones ideológicas y 3) la relación de integración-desvirtuación de otras formaciones ideológicas.

La principal relación cultural que determina el proceso de distribución-reproducción de las formaciones ideológicas, es la imposición propiamente dicha. Esta relación presenta dos aspectos mutuamente condicionantes: el consenso y la coerción.

El consenso se manifiesta como reconocimiento y aceptación de la legalidad que rige la organización de los centros en los que se producen las formaciones ideológicas (que, comúnmente, es la que también rige la organización de los centros de capacitación de los aspirantes), y de la legalidad que rige la organización de los medios sociales de distribución; se manifiesta como reconocimiento y aceptación de la investidura social de los trabajadores intelectuales efectivos, de la autoridad moral-intelectual de éstos; se manifiesta como reconocimiento-desconocimiento de las diferencias sociales que existen entre educadores y educandos. Se manifiesta como aceptación -

pasiva (o acrítica) de la significación y de la jerarquización que le atribuye al mundo una formación ideológica específica, racionalidad que el educando no reconoce como imputada ni como impuesta a él (al educando) por parte de los trabajadores intelectuales, sino que la reconoce como asignada por él. Esto es así porque en la combinación sincrética de varias formaciones ideológicas -sólo a través de esta combinación- satisface "plenamente" sus necesidades culturales.

La coerción que manifiesta como ostentación de una autoridad moral-intelectual se manifiesta como autoridad que tiene - la capacidad social de asignarle al mundo una significación y una jerarquización "válidas"; se manifiesta como personalidad social que posee la capacidad legítima de excluir (o expulsar) de ciertos procesos de distribución de las formaciones ideológicas. La personalidad social del educador se manifiesta ante el educando como "natural y necesaria" debido a la propia complejidad de las formaciones ideológicas y del proceso histórico en el cual se vienen reelaborando éstas, complejidades que en sí hacen necesario el proceso de capacitación (del cual el educando está marginado). La personalidad social del educador se manifiesta al educando como necesaria, debido a su propia - incapacidad de atribuirle al mundo una significación y una jerarquización específicas, y a su propia incapacidad para imponerlas a otros educandos.

Anteriormente señalábamos que los trabajadores intelectuales poseen y controlan los modos específicos de pensar al mun-

do; que también controlan los procesos de capacitación a través de los cuales los aspirantes llegan a ser poseedores y controladores de las ideas fundamentales que vertebran una formación ideológica y, por último, también señalabamos que, a nivel del proceso inmediato de racionalización, los trabajadores intelectuales controlan los criterios de verificación de la posesión adquirida en la capacitación. Estas relaciones a nivel del proceso inmediato de racionalización tiene un "complemento" en la *relación de control de ciertos medios de distribución-reproducción* de las formaciones ideológicas. En efecto, no obstante que éstas pueden ser distribuidas a través de diversos medios, los trabajadores intelectuales que compiten, *tienden* a establecer un control exclusivo (y por tanto excluyente) de alguno(s) de esos medios. Los "centros de enseñanza especializados", las editoriales especializadas, las revistas especializadas, las librerías especializadas, son ostensibles indicadores de esta tendencia.

Por otra parte, la *relación de integración-desvirtuación* es aquella en la cual una formación ideológica subsume a otra que hasta ese momento se venía desarrollando de una manera relativamente autónoma. Hay infinidad de "ejemplos históricos" de esta relación cultural integrante de la competencia: la recuperación de tradiciones, ritos, símbolos, etcétera, por parte de una religión particular, la filosofía escolástica, la música sacra...; los partidos políticos liberales, socialistas,

comunistas, ecologistas en el ámbito de... ¿la política? o/y ¿la teoría?

La relación de integración-desvirtuación fundamentalmente se presenta en el proceso inmediato de racionalización y de ella depende la eficacia de las formas de distribución-reproducción. La integración-desvirtuación a nivel del proceso inmediato de racionalización determina la manera en que una formación ideológica impone su dominio frente a las otras formaciones que compiten con ella a nivel del proceso de distribución-reproducción.

Se puede decir que una formación ideológica que a nivel del proceso inmediato de racionalización no integre y desvirtúe a otras, no establece las condiciones necesarias para obtener y mantener un predominio social.

Después de esta breve y rápida exposición de algunos de los resultados de nuestras investigaciones, el lector podrá tener una idea más clara de las bases fundamentales que nos permitieron realizar un cuestionamiento a las concepciones sobrepoliticistas en torno al pensamiento teórico de Marx. Sin duda alguna estas proposiciones son insuficientes para poder pensar concretamente la basta complejidad de las "formas de la conciencia social" de sus relaciones mutuas, de sus relaciones con otras prácticas sociales, de sus complicadas formas de organización, de sus desarrollos históricos específicos. Sin embargo, pensamos que vale la pena hacer este tipo de intentos.

## CAPITULO I

DEBATES SOBRE LA LEY QUE CASTIGA LOS ROBOS  
DE LEÑA (Octubre-Noviembre de 1842)

En el artículo periodístico que el joven Marx preparó para *La Gaceta Renana* en relación a las discusiones que sostuvo la VI Dieta Renana frente a la ley que castigaba los robos de leña, se nos presentan un conjunto de tesis en torno al Estado y al Derecho en cuyo desarrollo sistemático se exponen importantes proposiciones referentes a la propiedad privada y colectiva. La necesidad de precisar los alcances y los sentidos de estas proposiciones nos obliga a hacer un resumen del contexto discursivo mediato en el cual se ubican. Este resumen nos permitirá, al mismo tiempo, empezar a delimitar y comprender la perspectiva teórica en la cual se ubica el joven Marx, en 1842, para pensar a la propiedad privada y a la propiedad colectiva.

Antes de iniciar el resumen del contexto discursivo mediato, cabe hacer otra observación preliminar.

Los comentarios del joven Marx a los debates sobre la ley que castiga los robos de leña se exponen de tal forma que pueden producir una interpretación errónea consistente en decir que, en el artículo de 1842, se "explicarían" dos formas reales de Estado y/o de Órgano legislativo. Sin embargo, si se analiza detenidamente al artículo de Marx, se puede apreciar inmediatamente que éste comenta los debates sostenidos por la Dieta confrontando permanentemente: a) cómo debiera ser la ac-

tuación racional y ajustada a su tiempo de un Órgano legislativo del siglo XIX, y b) la actuación efectiva que tuvo la VI Dieta en el momento en que le tocó dictaminar la ley propuesta por el gobierno monárquico prusiano.

Este modo de realizar los comentarios implica, pues, que Marx propondrá un "concepto" de Estado (que contiene un Órgano legislativo), elaborado a partir de una posición política, - "concepto" de Estado que *no tiende* a explicar la real y objetiva estructura de los "Estados modernos realmente existentes", ni sus génesis y funcionamientos en coyunturas históricas particulares, pero que se construye en el movimiento que cuestiona las nociones precedentes que se refieren al Estado moderno sin explicarlo. Por lo demás, este cuestionamiento de las "n<sup>o</sup> nociones precedentes" no tiene como resultado la explicación materialista del "Estado moderno". De esta manera, el "concepto" de Estado moderno que nos presenta Marx en el artículo de 1842 que analizaremos, es la exposición discursiva de su posición política (democrática-representativa-popular), que por la forma y el modo en que se expone puede crear la apariencia de ser un discurso explicativo de la realidad a la que se refiere. Esta apariencia se produce al pretender "demostrar" - Marx que la posición política adoptada por él tiene expresiones objetivas en el movimiento socio-político real y que, por esto, el discurso teórico en el que se expresa (subjetivamente) esa posición política es "correspondiente a la realidad y la comprende". Es cierto que los razonamientos integrantes de un

discurso teórico que expresan una posición política, muestran la existencia real de esta posición y, en ciertos casos, pueden mostrar (o demostrar) la "justeza" de esta misma posición adoptada; pero no se debe confundir esta intencionalidad del discurso teórico y la capacidad de explicar objetivamente las condiciones históricas existentes en las formaciones sociales que determinan la existencia en sí de los movimientos políticos en los que se participa "conscientemente".

Teniendo a la vista lo anterior, diremos que el "concepto de Estado moderno" que es presentado por el joven Marx en 1842, en el mejor de los casos, nos permitiría pensar la estructura y funcionamiento *ideales* o *que debiera tener* un Estado Democrático-representativo-popular, sin que este "concepto" explique las génesis, estructuras y funcionamientos reales de los Estados que se dicen corresponder a este "ideal", a este "concepto".

Ya indicamos que además de este "comportamiento ideal del Estado moderno", el autor de los *Comentarios a la Ley que Castiga los Robos de Leña* nos ofrece otro conjunto de proposiciones, fáciles de demarcar, que se refieren a la actuación efectiva de la VI Dieta Renana. Las proposiciones de este grupo se nos pueden aparecer como una "descripción de la actuación real de la Dieta". Sin embargo, por los tipos de relaciones que se establecen entre los elementos reales referidos por las proposiciones de este grupo, nos atrevemos a afirmar que esta "descripción brillante" tiene la forma de un discurso teórico, y que deberá ser analizado como tal.

El hecho de que calificuemos a las proposiciones que se refieren a la actuación efectiva de la Dieta como elementos de un discurso teórico (explicativo) no implica necesariamente que la explicación del comportamiento efectivo de la VI Dieta Renana sea válida. Sólo al interior de una ciencia y de sus desarrollos se puede analizar y certificar la validez o capacidad explicativa de los discursos explicativos que se postulan. De acuerdo a los "criterios de validación" que tenga una ciencia en un momento determinado, una explicación (o discurso teórico) puede ser certificada como capaz de explicar el objeto que esta ciencia se da; pero con el desarrollo mismo de esta ciencia cambian necesariamente los criterios de validación y, por lo tanto, la validez que se le atribuye a un discurso teórico.

Ahora bien, en lo dicho anteriormente hemos puesto en duda que el conjunto de proposiciones que se refieren a la actuación efectiva de la VI Dieta Renana sea "una descripción brillante". Expongamos en que se fundamenta nuestra duda.

Una descripción, por más brillante que pudiera ser, produce generalmente una sistematización de las nociones comunes a través de las cuales se piensa un objeto real delimitado (por estas mismas nociones). Al no efectuar una crítica de estas nociones, la descripción sólo capta lo que el sistema ideológico permite fijar y reconocer. De esta manera, la descripción acrítica sólo capta el "movimiento aparente", las "apariencias".

Ahora bien, si consideramos al mismo tiempo las proposiciones referentes al Estado moderno ideal (que son elaboradas por

Marx en base a la posición política que ellas expresan y que - no explican la naturaleza de los Estados modernos realmente - existentes), y las proposiciones que se refieren a la efectiva actuación de la Dieta Renana, se puede percibir, no sin dificultad, que aquellas funcionan como un dispositivo para iniciar la crítica de las nociones comunes con las que se piensa al - (el) Estado Prusiano de esa época. Es por esta razón que duda mos que la concepción marxiana del Estado prusiano sea una - "brillante descripción"; es, más bien, un discurso que si tiene la intención de explicar el comportamiento real de la Dieta y gobierno prusianos, desprendiéndose y alejándose (relativa- mente), a través de la crítica, de las nociones comunes (vulga res).

Es pertinente llamar la atención del lector sobre un he- cho: las proposiciones sobre la propiedad (privada y/o colecti va) contenidas en el artículo que comenta los debates sobre - las leyes que castigan los robos de leña, se ubican en las par tes en que se habla del "Estado-ideal" (Marx dice textualmente "Concepto de Estado" y "Estado que responde a su concepto"), como en las partes en las que habla del Estado prusiano. Esta doble referencia va a determinar una gran dificultad en el aná lisis y asimilación de las proposiciones que se refieren a la propiedad privada y colectiva. Con la finalidad de aligerar - esta dificultad, creemos conveniente exponer, en un primer mo- mento, las proposiciones marxianas en torno a la propiedad que son expuestas dentro del concepto ideal de Estado, y presentar

después las proposiciones que se refieren a la propiedad y que son formuladas dentro de la explicación de la actuación efectiva de la Dieta Renana.

Después de estas observaciones preliminares, se podrá ver que el resumen que anunciamos en ellas se realizará en dos partes o apartados. En el primero, resumiremos la concepción marxiana sobre el Estado democrático moderno, destacando, de manera general, el modo en que ubica Marx a la propiedad; en el segundo apartado, se resumirá la concepción que tiene este mismo autor en torno al Estado prusiano resaltando las proposiciones generales que piensan a la propiedad.

#### ESTADO MODERNO RACIONAL

##### *Estado Moderno y Ciudadano*

"... El interés particular convierte la esfera en que otro nos pisa en la esfera de la vida de éste. Hace de la ley el raticida llamado a matar a esos roedores, pues, como no es naturista, no ve en las ratas más que bichos asquerosos; pero el Estado debe ver en los transgresores forestales algo más que eso, algo más que gentes que atentan contra los árboles. ¿Acaso cada uno de sus ciudadanos no se halla unido con él por medio de miles de nervios vitales, y acaso puede considerarse autorizado a cortar todos estos nervios por el solo hecho de que aquel ciudadano haya cortado un nervio por sí y ante sí? El Estado, por consiguiente, debe ver en el infractor que re

coge leña, además de eso, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad por cuyas venas corre la sangre de ésta, un soldado llamado a defender la patria, un testigo cuya voz debe ser escuchada ante los tribunales, un miembro de la comunidad capacitado para desempeñar puestos públicos, un padre de familia cuya existencia debe ser sagrada y, - sobre todo, un ciudadano del Estado, el cual no puede descartar ligeramente a uno de sus miembros de todas estas - funciones, pues el Estado, al hacer del ciudadano un delin<sup>1</sup>cuente, se amputa a sí mismo. Y lo que importa más - que nada, el legislador *ético*, considerará como el acto - más grave, más doloroso y más peligroso el incluir una - conducta que hasta ahora se había mostrado irreprochable en la categoría de los hechos delictivos".<sup>1/</sup>

Esta cita nos pone frente a una de las relaciones que - prioriza y enfatiza el concepto de Estado-ideal concebido por el joven Marx: la relación que *debe* establecerse y prevalecer ente el Estado y el ciudadano.

Para comprender el carácter ideal de esta concepción hay que recordar que además de presentarnos a este Estado como un deber ser, el joven Marx nos lo presenta como una "comunidad - política" cuyos miembros son los "ciudadanos", es decir, los - *hombres* que realizan diversas funciones al interior del Estado. De esta manera, Estado como comunidad y como instituciones que hacen funcionar los ciudadanos son dos aspectos indisolubles - que, frente a la situación real prusiana, estarán condicionan-

do la idealidad del concepto de Estado formulado aquí por el joven Marx.

Esta forma de pensar al Estado, está en concordancia -y lo expresa- con uno de los principios fundamentales de la posición política marxiana: el Estado democrático-popular debe servir al hombre y debe funcionar por él para su realización práctica. De esta manera, concebir a los hombres como sujetos activos dentro de la institucionalidad estatal por ellos constituida, o como ciudadanos que deben tener y realizar funciones orgánicas en la comunidad estatal, es una proposición derivada de aquel principio político. La existencia de las instituciones políticas (ejército, tribunales, burocracia, familia y ciudadanía), debe sostenerse y corresponder a los hombres, individual y colectivamente considerados. Cualquier otra forma de estructura y funcionamiento estatales son evaluados por el joven Marx, desde la perspectiva de este principio político fundamental, como no-éticos o contrarios a la ética que, por principio..., debería caracterizar al Estado... moderno.

Ahora bien, el joven Marx nos enumera algunas funciones - que debería realizar "un miembro vivo de la comunidad": soldado defensor de la patria, testigo en los tribunales, funcionario público, padre de familia y ciudadano. El hecho de que el joven Marx enumere estas funciones de un miembro de la comunidad política, a pesar de que en la Alemania de aquella época, por ejemplo, difícilmente cualquier súbdito podría aspirar a ocupar un puesto público, también nos muestra que se está expo

niendo un "concepto" de Estado-ideal basado en principios éticos, jurídicos y políticos, principios éstos que, por su propia racionalidad, le dan una determinación "racional" al Estado concebido (o modelado) por Marx.

El carácter "racional" del Estado moderno que piensa el joven Marx no depende sólo de que se funde en estos principios; dependerá, también, de su propia y determinada necesidad. De esta manera tendremos que la necesidad inherente al "Estado moderno que responde a su concepto" será servir al hombre como un medio para su autoconocimiento y realización humanas. Cuando el joven Marx piensa al Estado moderno como una comunidad cuyos miembros son los ciudadanos, está determinando la necesidad del Estado moderno ideal.

Vale la pena anotar que cuando el joven Marx piensa al "Estado moderno" como un sistema de instituciones sostenido en la comunidad de los ciudadanos, involuntariamente está proyectando el espectro de las declaraciones expuestas en las Constituciones políticas de los Estados; espectro jurídico que condiciona que en estos Estados se encubra el predominio de una clase o grupo social. El análisis de esta condición del predominio político en la sociedad capitalista, es velado por la idealidad del concepto de Estado moderno, concepto que resalta y defiende incondicionalmente al "miembro vivo de la comunidad", al ciudadano.

"...¿Por qué reclama el pequeño propietario de un bosque la misma protección que el grande? Porque ambos son pro-

pietarios de bosques. ¿Acaso no son ambas partes, el dueño del bosque y el contraventor forestal, ciudadanos del Estado? Y si el gran propietario del bosque y el pequeño tienen derecho a que el Estado los proteja por igual, ¿no tienen el mismo derecho a invocar una protección igual el grande y el pequeño ciudadano del Estado?"<sup>2/</sup>

En el Estado ideal del joven Marx sólo hay (sólo deben - existir) ciudadanos. Pero, ¿por qué? Porque el concepto de Estado fundado en principios éticos racionales presupone la generalidad como condición de su elaboración. De la generalidad - inherente al concepto de Estado (ideal) se desprende la igualdad de los miembros de la comunidad estatal, los cuales sólo - cuentan como Hombres. Igualdad de los ciudadanos, por lo tanto, porque todos son seres humanos y porque esta condición humana está (o debe estar) reconocida por la Ley.

Un conjunto de normas emanado del Estado, por definición (por principio), sólo atiende (o debe atender) la generalidad como su necesidad. Más adelante regresaremos sobre la ley. - Por el momento centrémos nuestro análisis en el ciudadano.

Las proposiciones del joven Marx en torno al ciudadano, - en tanto miembro vivo de la comunidad estatal, implican, de - acuerdo al contexto de la cita anterior y del texto marxiano - en su conjunto, que se debe hacer abstracción de algunas características particulares de los individuos. Una de estas características individuales es la situación que mantienen los individuos frente a los objetos, situación que los determina como

propietarios -grandes o pequeños-, como miembros de la clase -rica (o de arriba), o bien como miembros de la clase pobre - (elemental o de abajo).

Esto se expone con mayor claridad en los dos pasajes que a continuación reproducimos.

"¿Pueden alternarse las relaciones entre el Estado y el -acusado por la *pobreza económica de un particular*, en este caso, del propietario del bosque? El Estado tiene un derecho contra el acusado, porque se enfrenta a este individuo como tal Estado. De donde se desprende inmediatamente, para él, el deber de comportarse hacia el delincente como tal Estado y a la manera del Estado. El Estado, además de disponer de los medios necesarios para proceder del modo adecuado a su *razón, a su carácter general* y a su dignidad, al igual que al derecho, a la vida y a los bienes del ciudadano inculpatado, tiene el deber incondicional de disponer de estos medios y emplearlos..."<sup>3/</sup>

"...Si el Estado, aunque sólo sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que deberá acomodarse a la forma de la propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios. Y el interés privado es lo bastante astuto para llevar estas consecuencias todavía más allá, hasta erigirse, bajo su forma más limitada y mezquina, en la regla de la acción estatal, de donde, aún prescindiendo de la más profunda humillación del Estado, se sigue a la inversa que -

pueden emplearse contra el acusado los medios más irracionales y antijurídicos, ya que el mayor de los miramientos hacia los intereses de la propiedad privada se trueca necesariamente en una falta de miramientos hacia los intereses del acusado. Y si aquí se establece la clara conclusión de que los intereses privados rebajan al Estado a emplear los medios del interés privado, ¿cómo no llegar también a la otra conclusión, la de que la representación de los intereses privados, de los estamentos, se propone rebajar y debe necesariamente rebajar el Estado al plano de los pensamientos del interés privado? Cualquier Estado moderno, por poco que responda a su concepto, se verá, al menor intento práctico, obligado a gritar a semejante poder legislativo: itus caminos no son los míos, ni son tam poco los míos tus pensamientos!"<sup>4/</sup>

Como se puede observar, el "Estado moderno" (vale decir, ético), que "responde a su concepto", no debe aceptar la imposición que trata de hacerle el interés privado, la propiedad privada. El Estado moderno que responde a su concepto *debe* mantener una relación con los individuos, pero tomándolos sólo en esa generalidad que los identifica y los liga a la comunidad estatal, esto es, tomándolos (a los individuos) como "ciudadanos", como "hombres".

Dado que la propiedad privada es una característica que identifica a ciertos estamentos, esta característica debe ser desechada por el Estado que quiera seguir respondiendo a la ge

neralidad, a la eticidad, a su concepto.

En ningún momento se le pierde de vista al joven Marx el estatuto abstracto-general del concepto de ciudadano, más la - necesidad de este estatuto corresponde a la lógica de la construcción del concepto ideal de Estado moderno, que tiene un - fuerte tufo hegeliano.

### *Estado Moderno y Poder Legislativo*

La última cita del párrafo anterior nos coloca frente a la concepción marxiana del "poder legislativo" y de la leyes. Analicemos ahora esta concepción.

Si el Estado moderno sólo debe ver en los individuos esa generalidad abstracta que los define como ciudadanos, como - miembros de la comunidad estatal, los órganos legislativos que implica el concepto ideal de Estado deben basarse exclusivamente, y tener como su razón, la generalidad, el interés general. Los pensamientos del poder legislativo, de esta manera, son - los pensamientos de la generalidad, del interés general y se - contraponen, por definición, al interés privado y a sus pensamientos.

El poder legislativo correspondiente al Estado moderno, - el legislador ético, por el propio sentido humano, por su desinterés y moderación, garantiza la pertenencia del individuo a la comunidad estatal y hace de la ley la garantía contra las - personas, contra los particulares. El joven Marx expone esto de la siguiente manera:

"...No creo, en absoluto, que las personas sean la garantía contra la ley, sino más bien que la ley debe ser la garantía contra las personas. Y si la fantasía más desembozada puede llegar a imaginarse que gentes que en un asunto tan excelso como es el legislar no son capaces de sobreponerse ni por un momento al punto de vista mezquino, cicatero y bajo de su egoísmo para elevarse a la altura teórica de una visión general y objetiva y que ya ante el solo pensamiento de que pueda llevar a atentarse contra sus intereses se ponen a temblar y echan mano del palo para defenderlos, difícilmente pueden convertirse en filósofos, cuando el peligro se trueca en realidad..."<sup>5/</sup>

En efecto, el joven Marx piensa a la Ley como la garantía contra las "personas", es decir, los individuos vistos desde la perspectiva del interés particular, vistos desde la perspectiva del derecho privado.

El joven Marx formula como un deber ser que el legislador ético se eleve a la altura teórica de una visión general y objetiva -vale decir filosófica-, que corresponda a la esencia racional del Estado moderno-ideal, visión general y objetiva - que, por principio, debe desechar cualquier interés particular, incluido, obviamente, el que pudiera tener el individuo que tiene la misión de dar leyes.

El legislador ético, si quiere mantener sus atributos en el momento en que elabora las leyes, debe priorizar el derecho general sobre el derecho particular. Cuando se presenten es-

tos dos derechos, el legislador ético no debe sólo pensar la - contradicción sino resolverla eligiendo, sin titubeos, el derecho colectivo.

"... A la Dieta no le está encomendado por la ley solamente el interés particular, sino el de la colectividad y, - siendo estos intereses incompatibles entre sí, cuando choquen y se excluyan *no deberla dudarse* ni un sólo momento en sacrificar la defensa del interés individual a la del interés colectivo..."<sup>6/</sup>

De lo antes expuesto podemos resumir que el legislador - ético, al igual que el filósofo consecuente con sus principios, debe tener a la generalidad como base de sus pensamientos y actos legislativos. Esta base general y objetiva del Órgano legislativo ético, debe expresarse en el momento de dar leyes, - tanto a la colectividad como a los particulares. Los intereses particulares y los colectivos son distintos y excluyentes, pero el legislador ético (ideal) no debe titubear ante esta - distinción y enfrentamiento, que él mismo instituye al establecerla y expresarla.

El legislador ético debe sacrificar el interés particular ante el interés general o colectivo; de no ser así, el legislador abandona los pensamientos propios del Estado moderno ajustado a su concepto y adopta los pensamientos del interés egoísta. Y tampoco puede depositar en "las personas" las funciones penales que, por definición, sólo deben de competir al Estado, pensado como expresión y representación del interés general.

A partir de esto último se puede decir, tratando de seguir el espíritu de la concepción ideal del joven Marx, que el Estado moderno tiene derechos que ejercita frente a los particulares, frente a las "personas"; pero estos derechos de ningún modo son arbitrarios, responden a una razón, a unos pensamientos propios del Estado, siendo esto la condición que garantiza al ciudadano y, por tanto, garantiza también la conservación del Estado moderno. Los derechos estatales no pueden cederse a los particulares sin que esto no implique su propia disolución o suicidio, debido a la desaparición o suplantación de la razón general.

"La pena pública es el ajuste de cuentas del delito con la *razón de Estado*; es, por tanto, un derecho del Estado, pero un derecho que éste no puede ceder a un particular, lo mismo que un individuo no puede ceder su conciencia a otro. Todo derecho del Estado contra el delincuente es, al mismo tiempo, un derecho estatal del delincuente mismo. Su relación con el Estado no puede convertirse en una relación con los particulares porque se interponga en ella un medio intermedio. Y, aún suponiendo que se admitiera la renuncia de sus derechos por parte del Estado, es decir, su suicidio, la renuncia a sus derechos sería algo más que un abandono; sería un crimen".<sup>7/</sup>

Hasta aquí hemos presentado dos relaciones complejas que contiene la concepción juvenil marxiana del Estado moderno. Presentemos y analicemos ahora las proposiciones del mismo au-

tor referentes al lugar o estatuto que ocupa (o debiera ocupar) la propiedad privada dentro del "Estado que responde a su concepto".

*Estado Moderno y Propiedad Privada*

Como quedó mostrado en los incisos anteriores, el concepto de Estado moderno ideal, al considerar a los individuos desde el punto de vista de la generalidad abstracta, desecha algunas características particulares y retiene sólo la(s) característica(s) general(es) que permiten pensarlos como miembros vivos de la comunidad estatal, como ciudadanos, como hombres. - Entre las características particulares que deben dejar de lado está la de ser o no ser propietarios. Esta y otras características individuales determinan a los sujetos sociales como "personas".

Ahora bien, el concepto ideal de Estado moderno que formula el joven Marx en 1842, establece una distinción entre lo general y lo particular, y de esta distinción, siempre según el espíritu del artículo publicado en *La Gaceta Renana*, se derivan dos series de conceptos: de lo general se derivan el ciudadano, el interés general, el derecho público y el Estado; de lo particular se derivan la persona, el interés privado (egoísta o particular), el derecho privado y la Sociedad Civil (ó esfera de los intereses particulares y contrapuestos).

A cada serie de conceptos corresponde un tipo de razón y de pensamientos; o si se prefiere, "los pensamientos y caminos

del Estado (moderno-ideal) ... no son los mismos que los del - interés privado".<sup>8/</sup> Tomando en cuenta estos señalamientos (esperamos que el lector esté de acuerdo con ellos), cabe formular la siguiente pregunta: ¿A qué se debe que la razón, pensamientos y caminos de la esfera de los intereses particulares - ("sociedad civil"), sean diferentes y contrapuestos a los de - la "esfera política" (Estado)?

Un pasaje del artículo que venimos analizando nos da algunos elementos para responder esta pregunta.

"... El verdadero legislador a nada debe temer tanto como al desafuero, pero el interés (privado) convertido en ley solo conoce el miedo a las consecuencias del derecho, el miedo a los malvados contra los cuales hay leyes. La - crueldad es la característica de las leyes dictadas por - la cobardía, la cual solo sabe ser enérgica mostrándose - cruel. Y el *interés particular* es siempre cobarde, pues *su alma y su corazón son un objeto externo* expuesto siempre al peligro de verse dañado y desgarrado. ¿Y quién no temblará ante el temor de perder el corazón y el alma? - ¿Cómo puede el legislador egoísta ser humano, cuando su - *esencia más alta es lo inhumano, es decir, una esencia ma-* *terial y exterior?* Quand il a peur, il est terrible, dice el *National* de Guizot. Esta frase podría servir de le - ma a todas las legislaciones del egoísmo y, por tanto, de la cobardía".<sup>9/</sup>

Atendiendo al contenido de esta cita podemos observar que

"la razón y pensamientos propios de la esfera del interés privado, tienen como objeto una cosa u objeto (perdón por la repetición) material y exterior. En cambio, la esfera estatal debe tener por objeto lo humano, la esencia de la comunidad o género humano, un objeto interior y espiritual pero no por esto menos real.

En la esfera de los intereses particulares (sociedad civil), los individuos se relacionan con las cosas u objetos materiales externos en calidad de "personas". En la esfera política (Estado), los individuos se relacionan con ellos mismos - en calidad de "ciudadanos", sin la intervención de las cosas, constituyéndose así la comunidad política o humana. En los casos en que los objetos materiales y externos se entromentan, - el legislador ético debe dar prioridad a la calidad de los individuos como hombres, como ciudadanos y debe colocar, en consecuencia, en un lugar secundario y subordinado a los individuos en su calidad de personas.

De lo dicho por Marx podemos desprender que para él la propiedad privada es una característica que condicionaría el comportamiento egofista de los individuos y les impediría reconocerse como género humano, como comunidad, al mismo tiempo - que los sometería a tratarse y ser tratados como individuos aislados y enfrentados. El sometimiento de los individuos por la propiedad privada, por el interés egofista, puede expresarse hasta el grado de pretender suplantarse la razón, los pensamientos y medios propios del Estado por la razón, los pensamientos

y medios del interés particular que tienen por objeto lo inhumano, la cosa: (en el sentido jurídico).

Lo más paradójico del funcionamiento discursivo del "concepto de Estado Moderno", es que obliga al joven Marx a negarle a la propiedad privada un lugar importante al interior de esta concepción ideal. Pero hay algo más paradójico aún: es la negación de la propiedad privada como elemento integrante del Estado, lo que le permite elaborar sus ideas generales y abstractas de "ciudadano", "interés general", "derecho público" y "comunidad política".

Con base en estos postulados, podemos llegar a las siguientes conclusiones que sintetizan la concepción marxiana de la relación que debe existir entre el Estado moderno (ideal) y la propiedad privada:

La propiedad privada existe y condiciona la existencia del interés particular, privado, egoísta. La propiedad privada condiciona así la esfera de los intereses particulares, la sociedad civil, en la cual los individuos se ven y actúan como personas pero no como hombres, no como miembros de la comunidad humana (política). El Estado moderno (como comunidad de y para los ciudadanos), de acuerdo a su concepto, sólo debe ver en los individuos esa característica general que los ubica y determina como miembros vivos del género humano y, también de acuerdo a su concepto, el Estado debe encargarse de confinar y limitar la propiedad privada, al interés egoísta, a su esfera determinada de existencia, a la sociedad civil.

Cualquier intento del interés privado o egoísta de sobrepasar los límites y el confinamiento determinados por el concepto de Estado (ideal), hace que el mismo Estado pierda su carácter humano o comunitario y se convierta en una organización sin principios propios o en una organización que es conducida por la razón y los pensamientos particulares que expresan lo inhumano, el objeto material y exterior, no lo humano, lo subjetivo general.

Un Estado dominado por el interés privado es a lo que enfrenta el joven Marx su "concepto de Estado moderno" (ideal). O si se prefiere, el concepto de Estado moderno es la base y la perspectiva desde la cual el joven Marx "critica" al Estado prusiano realmente existente en esa época.

#### ESTADO PRUSIANO REAL

##### *Estado Prusiano e Interés Particular*

Un señalamiento que hace constantemente el joven Marx al Estado prusiano de aquella época, es que todas sus partes constitutivas están dominadas por el interés privado. En efecto, para Marx tanto el gobierno monárquico, como el órgano legislativo (la Dieta), así como las leyes, magistrados y funcionarios, están al servicio exclusivo de la visión estrecha y egoísta del interés particular. Es con este fundamento que Marx dice al final del artículo:

"La Dieta, por tanto, ha cumplido plenamente con su misión. Ha defendido, y para eso fue creada, un determina-

*do interés especial*, considerándolo como un fin en sí. Y si para ello ha tenido que pisotear el derecho, eso no es - más que *una simple consecuencia de su misión*, ya que el - interés es por su misma naturaleza ciego, desmedido, uni- lateral; en una palabra, un instinto natural ajeno a toda ley, y mal puede dar leyes lo que no las tiene. El inte- rés privado no adquiere la capacidad de legislar por el - hecho de sentarse en el trono del legislador, como no ad- quiere la capacidad de hablar el mudo porque se le ponga en la mano un tubo acústico de enorme longitud.

"Hemos seguido de mala gana este aburrido debate carente de todo ingenio, porque considerábamos nuestro deber de- mostrar a la luz de un ejemplo lo que puede esperarse de una *asamblea de estamentos representante de intereses par- ticulares* a la que se le encomienda la misión de legisla- dor.

"Repetimos que nuestra Dieta ha cumplido con el cometido que tenía asignado, pero ello no quiere decir, ni mucho - menos, que la justifiquemos. El renano *deberla* triunfar en ella sobre los *estamentos*, *el hombre deberla* imponerse al propietario de bosques..." 10/

El Estado prusiano, y principalmente "la *asam*blea de esta- mentos representante de intereses particulares", son el blanco de los señalamientos críticos del joven Marx, porque han permi- tido que el interés particular sacrifique al interés general. O si se prefiere, Marx critica al Estado prusiano por encon-

trar en él la expresión y defensa de los intereses particulares, así como el abandono de la razón y pensamientos propios - de un Estado que responda al "Hombre", al "renano".

Según el joven Marx, en el Estado prusiano impera el interés particular pero no el derecho racional, general, fundado en principios éticos que correspondan al "hombre". El Estado prusiano utiliza la ley, el derecho para defender al interés - ciego, mezquino y desmedido de los propietarios.

Este modo en que la propiedad privada utiliza al derecho implica, en el fondo, que el Estado ha perdido su razón y, por tanto, ha dejado de ser necesario. En efecto, al ser suplantado el interés general, la razón del Estado, por el interés y - los pensamientos de los propietarios privados, se engendra una organización política en la cual sólo imperan los estamentos, las clases, los grupos sociales diferenciados pero no la comunidad renana, no el renano, no impera el Hombre.

Ahora bien, la suplantación del interés general por el interés particular se sustenta, según el joven Marx, en que el - legislador y el gobernante no han establecido una distinción - racional entre derecho público y derecho privado. Y el no establecimiento de esta distinción se deberfa a que gobernante y legislador no han podido convertirse en filósofos, en sujetos pensantes que "se eleven a la altura teórica de una visión general y objetiva".<sup>11/</sup> Para que se pudiera establecer la distinción racional entre derecho público y privado, la asamblea legislativa deberfa de ser convocada y reunida atendiendo ex-

clusivamente al carácter humano o general de los individuos y no a su carácter de propietarios o cualquier otra característica individual.

El hecho de que "los derechos del Estado" (la pena que se le impone a un sujeto que comete un acto ilícito, la multa que se puede aplicar a un sujeto que comete un delito comprobado - multa que, en principio, debería ir al tesoro público-), sean transformados en algo privado, es una consecuencia y una prueba de que no se estableció la necesaria y racional distinción entre los derechos generales (o públicos) y los derechos de las personas (o privados).

Cabe enfatizar que el joven Marx piensa que es sólo el Estado prusiano, en tanto que Estado monárquico, el que defiende los intereses particulares de manera amoral y antihumana (en este sentido, "irracional"). De las partes del artículo periódico en las que el joven Marx se refiere al "Estado moderno que responde a su concepto", se puede deducir, sin tergiversar su sentido, que este tipo de Estado debe poner límites determinados al interés privado y tener como único medio y fin al Hombre, al ciudadano. El "Estado moderno ajustado al concepto de la eticidad", no debe comprometerse con la propiedad privada, con el interés particular; el "Estado moderno" debe dejar a la propiedad privada a su suerte, y ésta no puede ser más que la finitud (posteriormente veremos por qué la suerte o destino de la propiedad privada es la finitud), y sólo puede garantizar la propiedad privada con medidas racionales (más adelante, tam

bién, analizaremos este problema).

### CONCEPCION PRIMIGENIA DE LA PROPIEDAD

Después de esta presentación general y análisis breve de los dos niveles en que el discurso marxiano piensa a la propiedad, consideramos que tenemos los elementos suficientes para - realizar un análisis lo más concreto posible de las proposiciones específicas de este discurso que se refieren directamente al tema que nos ocupa en este ensayo.

Tenemos uno de los pasajes más largos en que se utilizan las palabras "propiedad", "propiedad privada", "apropiación" u otras afines, y analicemos a qué se refieren, esto es, qué es lo que se piensa cuando se enuncian estas palabras; analicemos también cómo se refieren a "lo real" estos mismos elementos - discursivos, intentando precisar en este análisis cómo indica, delimita y explica (o no explica) el discurso a "su objeto teórico".

#### *La Propiedad Como Pertenencia*

"Recogida de ramas secas y robo de leña más calificado. - Hay una nota común a ambas cosas. La *apropiación* de leña *ajena*. Por tanto las dos cosas constituyen robo. En esto se resume la atropellada lógica encargada de hacer leyes.

"En primer lugar, llamamos la atención hacia la diferencia entre uno y otro caso y, es obligado reconocer que -

Los hechos son esencialmente distintos, nadie podrá afirmar que son iguales por ley.

"Para *apropiarse* leña verde, hay que separarla por la fuerza de la unidad orgánica de que forma parte. Y como esto representa un atentado manifiesto contre el árbol, constituye también, por ello mismo, un atentado manifiesto contra su *propietario*.

"Además, el hecho de *sustraer* a un tercero leña cortada, es la *sustracción* de algo perteneciente a su *propietario*. La leña cortada es ya madera formada. La conexión natural con la *propiedad del árbol* se covierte aquí en conexión artificial. Quién, por tanto, *sustraer* leña cortada, incurre en una *sustracción de propiedad*.

"En cambio, el que recoge ramas secas *no separa nada de la propiedad*. Arrebata a la *propiedad* lo que ya está separado de ella. El *ladrón* de leña pronuncia por sí y ante sí un *juicio contra la propiedad*. El que recoge ramas secas se limita a *ejecutar el juicio pronunciado contra la propiedad por la naturaleza, a la que sólo pertenece el árbol*, del que ya no forman parte las ramas caídas.

"Recoger ramas secas y robar madera son, por tanto, dos cosas esencialmente distintas. Recaen sobre distinto objeto, el acto que versa sobre el objeto es así mismo distinto *y ello hace necesariamente* que difiera también la intención, pues ¿por qué pauta objetiva podríamos medir -

la intención sino por el contenido y la forma del acto? - Pero a despecho de esta diferencia esencial, calificáis de robo y castigáis como robo estos actos distintos..."<sup>12/</sup>

En este pasaje, el joven Marx intenta mostrarle al lector del artículo -y al legislador prusiano-, la diferencia esencial y las "pautas objetivas" que determinan que la sustracción de leña verde y la recolección de ramas secas sean dos cosas, casos o hechos distintos. En efecto, discrepando Marx con "la atropellada lógica encargada de hacer leyes", presenta sus ideas que demuestran cómo "la nota común" que ubica esta lógica no es objetiva, ni racional, ni ajustada a la naturaleza de las cosas (físicas), ni de los hechos (o actos subjetivos). Analicémos esta "demostración".

Por nuestra parte formulémos esta pregunta: ¿qué efectos discursivos produce la demostración de la esencial distinción que hay, según Marx, entre el hecho de sustraer leña verde y el hecho de recoger ramas secas?

En la demostración de esta esencial distinción, el joven Marx destaca las condiciones y límites de la "propiedad" ejercida por el propietario del árbol. Las condiciones, como es fácil observar, son pensadas por Marx como naturales, como determinadas por la naturaleza (física), y son estas condiciones las que imponen o determinan los límites de la propiedad ejercida por el propietario. En efecto, en su análisis Marx propone que el árbol, en tanto unidad orgánica que tiene a las ramas como una de sus partes, y en tanto unidad orgánica ligada

a la naturaleza, está sometido (el árbol) a procesos naturales, a "juicios pronunciados contra la propiedad (... ¿del árbol ó de las personas?) por la naturaleza". El propietario es propietario del árbol y, por tanto, de la "leña verde". El individuo que se *apropia* leña verde -se sobreentiende: arrancándola del árbol- comete un atentado contra el árbol y, por tanto, contra su propietario. Esto es así porque la "conexión natural con la propiedad del árbol se convierte aquí (vale decir, "en este caso") en conexión artificial". De esta manera tenemos que la persona que sustrae leña verde, incurre en una sustracción de propiedad, incurre en un robo calificado; dicha persona es, por tanto, un ladrón. Este "pronuncia por sí y ante sí un juicio contra la propiedad" (pertenencia) ... del árbol ... y de la persona que ejerce la propiedad sobre él.

Por otra parte, la naturaleza, al "pronunciar un juicio - contra la propiedad (pertenencia ... del árbol y de la persona), rompe la unidad orgánica en la que las ramas pertenecen - al árbol. De esta manera, el individuo que realiza el acto de recolectar ramas secas "se limita a ejecutar el juicio pronunciado por la naturaleza contra la propiedad" (pertenencia). - Las ramas secas y retorcidas ya no forman parte del árbol, ya no pertenecen a éste, ya no son propiedad del árbol, y, con base en esto, tampoco son algo perteneciente al propietario del árbol.

Como se puede observar, el límite de la propiedad -pertenencia del árbol y de su propietario-, está objetivamente fija

do por la naturaleza: en tanto que ésta permite o condiciona - que la leña verde esté conectada o en unión orgánica con el árbol, ambos objetos (ramas y árbol) pertenecen a una "persona" son "propiedad del propietario"; en tanto que la misma naturaleza condiciona el desprendimiento de algunas ramas, sólo pertenece al propietario el árbol pero no así las ramas caídas. De esta manera tenemos que leña verde y ramas secas son objetos distintos por naturaleza. Ahora bien, esta distinción objetiva-natural no puede (ni debe) ser soslayada por la ley; - por el contrario, la ley tiene que reconocerla y hacerse correspondiente a ella.

A partir de este análisis interpolado intentemos, por - nuestra cuenta, responder la pregunta hecha anteriormente.

El primer efecto discursivo que produce la demostración - marxiana de la diferencia esencial, es que se reconocen los límites de la propiedad de una "persona" como un hecho condicionado y determinado por la *Naturaleza*, condicionamiento y determinación que la ley debe expresar correspondientemente. En - efecto, el objetivo de demostrar que la leña verde y las ramas secas son objetos distintos por naturaleza y que las intenciones de los actos ligados a estos objetos son igualmente distintas, estas distinciones llevan al joven Marx a presentar a los actos humanos "sustracción" (robo), "recolección" y "apropiación" como actos condicionados y determinados por la naturaleza de las cosas u objetos. Las diferencias de los objetos y -

de la intención de los actos no pueden ser borradas por la ley.

El segundo efecto que produce la demostración marxiana es que define al robo como una sustracción, con uso de fuerza, de una pertenencia naturalmente condicionada. En efecto, al proponer Marx analizar y definir los límites de la propiedad del árbol y de la persona a la que pertenece éste, busca definir rigurosamente al acto intencional que puede ser "robo calificado". Al resumir la "atropellada lógica encargada de hacer leyes", el joven Marx presenta al "robo calificado" como un supuesto de su razonamiento demostrativo. Pero al realizarse esta demostración, se presenta el acto de apropiación de leña cortada por la fuerza, explícitamente definido como *robo*, como un acto que incurre en una sustracción de propiedad. De aquí que se piense que el individuo que pronuncia por sí y ante sí un juicio contra la propiedad es un ladrón. Por tanto, para el joven Marx es robo sólo el acto intencional realizado por un individuo que atenta contra el árbol y, por añadidura, contra el propietario de éste. La simple recolección de ramas secas, que obviamente ya no pertenecen al árbol, no puede (ni debe) calificarse de "sustracción de propiedad", no puede ser robo, ni puede ser castigado tal caso como si fuera robo.

El tercer efecto de la demostración marxiana es paradójico. El análisis y definición de la esencial distinción entre las dos cosas y los dos hechos, lleva a Marx a lo ya señalado en el primer efecto; mas la definición de las condiciones y li

mites de la propiedad (pertenencia) como algo *natural* impide - que el joven Marx pueda plantear problemas que hagan posible - el análisis explicativo de las condiciones sociales (económicas y jurídicas) que determinan la existencia de la propiedad privada o colectiva como fenómenos socio-históricos. Algunos posibles problemas integrantes del análisis podrían ser: por qué y cómo se origina la propiedad privada, cuáles son sus formas de existencia histórica, cómo se reproducen las formas históricas de la propiedad, cómo se transforman y se suceden estas formas de propiedad.

El joven Marx no puede plantear y analizar estos problemas en forma materialista, esto es, en vistas a explicar el objeto real indicado e intuido en las preguntas antes presentadas, porque la finalidad de sus proposiciones discursivas es - mostrar, en última instancia, que "la atropellada lógica encargada de dar leyes" no es objetiva ni racional.

Ahora bien, el objetivo de la demostración del joven Marx es definir "críticamente" la distinción objetiva que hay entre recolección de ramas secas y sustracción de leña verde. Para alcanzar este fin, el joven Marx tiene que usar, en esta parte del artículo fechado en 1842, el término "propiedad" en su sentido más general, como pertenencia, con la cual se identifica y se distingue, al mismo tiempo y con extrema dificultad, la propiedad del árbol y el árbol como propiedad de una persona (propietario). Al usar la palabra propiedad en un sentido ge-

neral, el joven Marx bloquea la posibilidad de explicar la propiedad *privada* ó *colectiva* en cuanto tales.

Como se recordará,<sup>13/</sup> el joven Marx le reclama al legislador prusiano el que al ver en peligro su propiedad no pueda - elevarse a la altura teórica de una visión general y objetiva; esto es, que no pueda convertirse en filósofo. El joven Marx sí adopta la visión general y objetiva, clásica del filósofo, determinando esta visión los tres efectos discursivos que hemos mostrado.

#### *Propiedad Privada y Propiedad Colectiva*

Es posible que la demostración de la diferencia esencial entre robo de leña calificado y recolección de ramas secas, - por su propia estructura, circunscriba los efectos discursivos que hemos señalado al marco restringido de esta demostración - particular. Es posible, también, que al destacar los efectos mencionados -a través de interpolaciones-, hayamos incurrido - en algunas tergiversaciones.

En vista de estas posibilidades, tendremos que tomar los efectos presentados en el apartado anterior como hipótesis a - comprobar, o a rechazar, o a ajustar en el desarrollo de nuestra investigación.

"La unilateralidad de estas legislaciones (de las legislaciones más liberales) era inevitable, ya que todos los derechos de los pobres se basaban en el hecho de que una cierta propiedad presentaba un carácter vacilante: no era

decididamente ni propiedad privada ni propiedad colectiva, sino una mezcla de derecho privado y derecho público, lo que podemos observar en todas las instituciones medievales (...). El carácter de las cosas es un producto del intelecto. Y, para ser algo, cada caso necesita aislarse y ser aislado. El intelecto, al plasmar cada contendio del mundo en una fija determinabilidad y petrificar, como si dijéramos, la fluidez, hace brotar la diversidad del mundo, el cual no sería multilateral a no ser por las muchas unilateralidades.

"El intelecto se encargó, pues, de superar las híbridas y enanas formaciones de la propiedad, al aplicarles las categorías existentes de la propiedad, cuyo esquema encontró ya dispuesto en el derecho romano. Y el intelecto legislativo se creyó tanto más autorizado a suprimir los deberes de esta vacilante propiedad para con la clase por cuanto que suprimía también sus privilegios estatales; so lo que olvidaba que, incluso considerada la cosa desde el punto de vista del puro derecho privado, tenía ante sí, un doble derecho privado, el del poseedor y el del que nada poseía, aún prescindiendo de que ninguna legislación abolla los privilegios jurídico-estatales de la propiedad, sino que se limitaba a despojarlos de su carácter aventurero, para dárles un carácter civil. Y si toda forma medieval del derecho, incluyendo la propiedad, era por todos sus lados una esencia híbrida, enana y dual, y el in-

telecto imponla con razón el principio de la unidad frente a esta determinación contradictoria, perdla de vista - que hay objetos de propiedad que, por su naturaleza, no - pueden llegar nunca a adquirir el carácter de propiedad - privada determinada de antemano, sino que, por su carácter elemental y su existencia fortuita, se hallan sujetos al derecho de ocupación, y, por tanto, al derecho de ocupación de la clase que se halla precisamente al margen - del derecho de ocupación de toda propiedad y que en la so - ciedad civil ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan aquellos objetos.

"Es fácil darse cuenta de que las costumbres que lo son - de la clase pobre en su conjunto, saben captar con seguro instinto la propiedad en lo que tiene de indeciso; no sólo de que esta clase siente el impulso, la necesidad natural, sino asimismo de que siente la necesidad de satisfacer un impulso jurídico. Un ejemplo de ello lo tenemos precisamente en la recogida de ramas secas..." 14/

En este pasaje, el joven Marx analiza la labor realizada - por las "legislaciones más liberales" frente a las instituciones medievales, no sin destacar algunas fallas y "olvidos" que tuvo el "intelecto legislativo" al concebir y transformar estas instituciones. Marx analiza, principalmente, los "olvidos" que tuvo "el intelecto" frente a las híbridas, enanas y - duales formaciones de la propiedad medieval. Cabe hacer la -

anotación de que las fallas y olvidos son pensadas por el joven Marx como determinadas por las condiciones inherentes en - que el intelecto realiza su labor: a) la necesidad de plasmar cada contenido del mundo en una fija determinabilidad, petrificando la fluidez material, con el objetivo de revelar las muchas unilateralidades, con lo cual el mundo material se hace o brota como algo multilateral -pero sacrificando o/y dificultando la captación de su fluidez, de su devenir material-; b) y, como segunda condición de la labor de concebir y transformar - estas instituciones, estaría la propia unilateralidad del intelecto. De esta manera tenemos que "... el intelecto no es de suyo unilateral, sino que su esencial cometido consiste cabalmente en hacer unilateral el mundo...".<sup>15/</sup>

Ateniéndonos a este contexto inmediato analicemos las proposiciones que se refieren a la "propiedad medieval".

El joven Marx nos dice que "todos los derechos (consuetudinarios) de los pobres se basan en el hecho de que una cierta propiedad presenta un carácter vacilante: no es decididamente ni propiedad privada ni propiedad colectiva, sino una mezcla - de derecho privado y derecho público..." Más adelante nos dice Marx que: "...toda forma medieval del derecho, incluido la propiedad, era por todos sus lados una esencia híbrida, enana y dual..." Al vincular estas formulaciones con la proposición que reza que "el carácter de las cosas es un producto del intelecto...", se puede interpretar -esperamos que sin traicionar sus sentidos discursivos-, que el "intelecto legislativo, en -

su fase o forma medieval, determinó el carácter híbrido, enano y dual del derecho de propiedad. Esto es, el intelecto legislativo medieval creó el carácter vacilante que presenta la propiedad medieval: derecho privado y derecho público.

De ser correcta esta triple relación que proponemos, tendríamos que la propiedad medieval, que es una mezcla de propiedad privada y propiedad colectiva, tiene este carácter dual como producto de una fase del desarrollo del intelecto, el cual establece estas dos unilateralidades contradictorias entre sí petrificando su devenir.

Mas como el "esencial cometido (del intelecto) consiste - cabalmente en hacer unilateral el mundo", para cumplir esta misión, este cometido, "el intelecto se encargó, pues, de superar las híbridas y enanas formaciones de la propiedad, al aplicarles las categorías existentes de la propiedad privada, cuyo esquema encontró ya dispuesto en el derecho romano..." Esto es, el propio desarrollo del intelecto, cuyo motor es su fin y su propia naturaleza, hace que la fase medieval del intelecto sea superada y se determine (el intelecto) a sí mismo como "intelecto legislativo liberal". En esta fase de desarrollo el intelecto legislativo se encargaría de superar las formaciones medievales de la propiedad, "imponiendo, con razón, - el principio de la unidad frente a esta *determinación contradictoria*". También superaría el intelecto estas formaciones de la propiedad, al "aplicarles las categorías de la propiedad privada (producidas, superadas-conservadas por el intelecto), cuyo esquema encontró ya dispuesto en el derecho romano".

Pero al imponerse con razón el principio de la unidad y - al aplicarse las categorías de la propiedad privada, el intelecto legislativo liberal cometió dos olvidos:

a) El intelecto legislativo "olvidaba que, incluso considerada la cosa desde el punto de vista del puro derecho privado, tenía ante sí un doble derecho privado; el del poseedor y el del que nada poseía" (pero que estaba cobijado por el derecho del poseedor y por la costumbre).

b) El intelecto legislativo "perdía de vista (vale decir, olvidaba) que hay objetos de propiedad que, por su naturaleza, nunca pueden llegar a adquirir el carácter de la propiedad privada determinada de antemano, sino que, por su carácter elemental y su existencia fortuita, se hallan sujetos al derecho de ocupación de la clase que se halla precisamente al margen del derecho de ocupación de toda propiedad y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan aquellos objetos".

Con el fin de demostrar la validez de las proposiciones interpretativas que quedaron expuestas en lo que llamamos primer y tercer efectos de la demostración de la esencial diferencia entre robo de leña verde y recolección de ramas secas,<sup>16/</sup> permitásenos analizar el segundo olvido antes que el primero.

Como se recordará, el primer efecto de aquella demostración consistía en concebir los límites de la propiedad del propietario como un hecho condicionado y determinado por la naturaleza. En efecto, de acuerdo a Marx, las ramas caídas y re-

torcidas ya no pertenecen al árbol y tampoco pueden pertenecer al dueño de éste. El desprendimiento de las ramas es algo casual, no provocado por la mano de alguna persona. Al destacar Marx el segundo olvido del intelecto legislativo liberal, vuelve a poner su atención sobre los objetos y su naturaleza; pero ahora encuentra que "hay objetos de propiedad que, por su naturaleza, no pueden llegar a adquirir el carácter de la propiedad privada determinanda de antemano".

La atención renovada que pone el joven Marx en la "naturaleza de los objetos" nos indica que no es un problema que se circunscriba a la concepción de los límites de la propiedad del propietario, sino que va más allá de esta concepción: la naturaleza de los objetos permite pensar o determinar la *calidad privada o colectiva* de la propiedad. Al concebir de esta manera la "calidad" de la propiedad, el joven Marx refuerza los obstáculos que impiden pensar a la propiedad (ya sea *privada o colectiva*) como algo *social e histórico*. A partir de estas premisas, la concepción marxiana de la propiedad privada y colectiva sólo puede pensar su historicidad como una simple *manifestación de su existencia en los tiempos* y no, *fundamentalmente*, como una relación simple cuyo carácter y forma de existencia estarían determinados por un sistema de relaciones sociales históricamente constituido.

De acuerdo a la concepción de Marx, el carácter elemental y la existencia fortuita o casual de algunos objetos de propiedad, condicionarían que a estos objetos correspondiera un *derecho*

cho de ocupación que debe ejercer la clase que en la sociedad ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan aquellos - objetos; pero estos "objetos", "por su naturaleza", no pueden ser "objetos de propiedad privada" tal como este concepto lo - establece de antemano. Ahora bien, ¿por qué se piensa el carácter de esos "objetos" como "elemental"?, ¿por qué la existencia de esos objetos es casual o fortuita?

Más adelante de donde interrumpimos la más reciente cita, el joven Marx razona sobre estos problemas. Presentémos y analicemos esta argumentación.

"...La naturaleza misma se encarga de distinguir entre - las ramas secas y retorcidas ya separadas de la vida orgánica y los árboles y los troncos plenos de savia, que entierran sus raíces en la tierra y se asimilan para darles forma propia y vida individual, orgánicamente, el aire, - la luz, el agua y la tierra; es algo así como la contraposición entre la pobreza y la riqueza. Es la representación física de lo rico y lo pobre. La pobreza humana percibe esta afinidad *y deriva de este sentimiento de afinidad su derecho de propiedad* y si, premeditadamente el propietario reivindica la riqueza físico-orgánica, los pobres, por su parte, reivindican la pobreza física, por - obra de la necesidad y de sus contingencias. Y en este - juego de las *potencias elementales* se percibe una potencia amiga más humana que la potencia de los hombres. En vez de la arbitrariedad fortuita de los privilegiados ac-

*tua aquí el azar de los elementos, que se encargan de desgajar de la propiedad privada lo que ésta no cede. Del mismo modo que a los ricos no les pertenecen las limosnas lanzadas a la calle, tampoco les pertenecen las limosnas de la naturaleza. Pero la pobreza encuentra ya su derecho en su propia actividad. Al recoger (los dos últimos subrayados son de Marx) las ramas secas, la clase elemental de la sociedad humana cumple una función ordenadora con respecto a los productos de las potencias elementales de la naturaleza. Y lo mismo ocurre con los productos silvestres, que brotan como un mero accidente de la propiedad y que, por su misma carencia de valor, no brindan objeto a la actividad del propietario propiamente dicho; por eso acontece otro tanto con la recogida, la apropiación de las espigas caídas después de la recolección y otros derechos consuetudinarios análogos a estos".<sup>17/</sup>*

Analizando las proposiciones de esta cita, se puede observar que cuando Marx habla del "carácter elemental" de algunos objetos se refiere al elemento en sentido hegeliano, esto es, al medio que rodea a esos objetos, del cual viven y que condiciona su desarrollo y sus formas de existencia. De esta manera tendríamos que el elemento es la naturaleza. Ahora bien, - la "actuación del azar de los elementos" se encargaría de desprender de la propiedad privada lo que ésta no cede. De aquí que ciertos objetos tengan una existencia fortuita "producida" por el azar de la naturaleza.

A partir de estas premisas el joven Marx señala que el derecho consuetudinario de los pobres tiene como base no sólo la ayuda "humanitaria" de la naturaleza, sino también *la actividad* que realizan los pobres al *recoger* las ramas secas. Esto es, "las potencias elementales de la naturaleza" "producen", - "actúan" y, de esta manera, existen los productos silvestres - que la *actividad* de la clase de la que vive la sociedad humana se limita a "*ordenar*". Los productos silvestres no los produce la actividad de la clase elemental de la sociedad humana; - estos productos los produce la naturaleza y pertenecen a ella. La naturaleza entrega sus productos "como limosnas" a la clase que se halla al margen del derecho de ocupación y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan los productos silvestres.

Después de esta breve interpolación o digresión, destaquemos y analicemos los elementos discursivos que presenta Marx - cuando habla del primer olvido en que incurrió "el intelecto legislativo liberal".

Como se recordará, según la concepción marxiana, el intelecto legislativo, al suprimir los privilegios estatales de la propiedad medieval, se creyó autorizado a suprimir los deberes de esta propiedad para con la clase, "sólo que olvidaba que, - incluso considerada la cosa desde el punto de vista del derecho privado, tenía ante sí, un doble derecho, el del poseedor y el del que nada poseía..."

El joven Marx piensa que la propiedad medieval es una mez

cla de derecho privado y derecho público; esta visión jurídica de la propiedad lo lleva a pensar "el carácter dual, híbrido y poco desarrollado de la propiedad". Mas esto no significa, necesariamente, que a la clase rica (o privilegiada) de la sociedad medieval corresponda la propiedad privada y a la clase pobre la propiedad colectiva. Más bien parece que el joven Marx piensa que la propiedad medieval -refiriéndose con estos términos a la forma en que son usados los "objetos de propiedad"-, es ocupada de manera indistinta, por la clase pobre y por la clase rica. De aquí que la propiedad (los objetos de propiedad) medieval, como el resto de las instituciones de este período, tengan un carácter dual, híbrido y enano (o poco desarrollado).

Las ideas jurídicas (o incluso se podría decir, juristas), producidas en esa visión o punto de vista, llevan al joven Marx a pensar así "los objetos de propiedad", la "propiedad medieval" y "las instituciones medievales". Un claro ejemplo de esto es el párrafo que a continuación transcribimos.

"... Al suprimir los conventos y secularizar sus bienes, se ha procedido bien. Pero, al hacerlo, no se tuvo el cuidado de convertir en otras fuentes positivas de ingresos el amparo fortuito que los pobres encontraban en ellos. Al convertir la propiedad monástica en propiedad privada, indemnizando a veces a los conventos, no se indemnizó a los pobres que vivían a su amparo. Lejos de ello, se les marcó (a los pobres) un nuevo límite y se -

les despojó de un derecho adquirido. Y lo mismo ocurrió en todos los casos de conversión de los privilegios en de rechos...".<sup>18/</sup>

En efecto, al referirse Marx a "la propiedad monástica", está pensándola como "objeto", como "fuente de ingreso" para los conventos y para los pobres que ocasionalmente encontraban amparo en ellos. El hecho de que este amparo sea ocasional, no limita, según entendemos, el "derecho de ocupación adquirido por los pobres". Lo que determina el carácter ocasional del derecho de ocupación de los pobres, es el privilegio feudal, privilegio que, por definición, no puede representar un derecho racional, debido a que impera el avasallamiento animal, el dominio del más fuerte sobre la actividad de los otros individuos de la misma especie o de otras especies. El privilegio feudal, a pesar de su carácter irracional y de su naturaleza contraria al derecho racional,<sup>19/</sup> deja prevalecer "el derecho de ocupación de los pobres". Al secularizarse los bienes de los conventos y a pesar de que las legislaciones liberales pretendían racionalizar el derecho, se despojó a los pobres de un derecho consuetudinario (esto es, adquirido por costumbre) y se les marcó un límite nuevo que no toma en cuenta a la necesidad humana y sus contingencias, ni la naturaleza de las cosas.

A partir de lo anterior, se puede observar con más claridad que Marx plantea que el legislador liberal-racional debió atender el derecho consuetudinario de ocupación de los pobres

y la naturaleza de los objetos, en el momento de secularizar - (o dar un carácter civil) a los bienes de los conventos, a los objetos de propiedad.

Después de estas acotaciones e interpolaciones que consideramos convenientes, y que pretendían ubicar concretamente el mayor número de elementos estructurales del discurso marxiano en que se concibe la labor realizada por el intelecto legislativo liberal frente a la propiedad medieval, consideramos que ya tenemos los suficientes elementos para poder mostrar los - efectos discursivos de esta estructura.

El primer efecto discursivo que produce la concepción - marxiana de la labor legislativa arriba indicada, es que se - piensa el carácter de la propiedad privada (moderna) como un - producto del intelecto legislativo, que, por la naturaleza y - fin propios, supera las indecisiones y contradicciones de la - propiedad medieval. Valga la pena agregar que, según Marx, en la propiedad medieval impera la naturaleza pero no el Hombre; impera el avasallamiento pero no la razón y la libertad; impera la desigualdad en lugar de la igualdad.

Este efecto se produce desde el momento en que el joven - Marx afirma:

- a) "...El carácter de las cosas es un producto del intelecto..."
- b) "...el intelecto no solo es de suyo unilateral, sino - que su esencial cometido consiste cabalmente en hacer uni lateral el mundo..."

De esta manera, al darle una función tan importante al intelecto, la propia concepción marxiana queda atrapada en el - idealismo racionalista-naturalista, o en el idealismo jurfdicista, idealismo que caracteriza a las normas jurídicas fundamentales que reglamentan las prácticas de la sociedad moderna, normas jurídicas cuya observancia es una de las condiciones de reproducción de esta sociedad.

Es bajo este atrapamiento que el joven Marx no puede pensar concreta y materialistamente las especificidades de la propiedad privada feudal, de la propiedad colectiva feudal, de la propiedad moderna y de la propiedad colectiva moderna. La - perspectiva idealista jurfdicista sólo puede pensar a la propiedad medieval "como una mezcla de derecho privado y derecho público"; y esta misma perspectiva piensa a la moderna propiedad como una aplicación razonable del principio de la unidad - frente a las formaciones duales de la propiedad feudal, aplica ción que no da lugar a los privilegios estatales, ni a los derechos consuetudinarios de ocupación de los pobres al "apli-car" el esquema de categorías del derecho romano referentes a la propiedad privada.

La misma perspectiva jurfdicista o racionalista naturalista, lleva al joven Marx a pensar "la naturaleza de los obje-tos" como la condición o premisa determinante que permitiría - definir la ocupación (posesión) privada o pública (colectiva) de los bienes. Este sería el segundo efecto de la concepción

marxiana en torno a la labor realizada por "el intelecto legislativo liberal". Expliquemos este segundo efecto.

El joven Marx piensa que, de acuerdo a la naturaleza de los objetos de propiedad (o bienes), se debe establecer una definición racional de derecho privado y de derecho público, por un lado, y en correspondencia con estas definiciones se debe definir a la propiedad privada y a la propiedad colectiva (o pública). Es decir, en última instancia, es la "naturaleza de los objetos" lo que debe determinar la apropiación privada, individual, exclusiva y abusiva que ejerce una *persona*; y también la naturaleza de los objetos debe ser la base para determinar la apropiación colectiva, comunitaria y no excluyente de todos los miembros de la sociedad humana.

Si en la sociedad existente no prevalece esta pauta objetiva-natural y racional, es debido a la unilateralidad del intelecto, unilateralidad que les hizo olvidar esta pauta a las legislaciones más liberales y les hizo olvidar los legítimos derechos (consuetudinarios) de ocupación de los pobres.

El tercer efecto de la misma concepción marxiana es que se piensa a la "propiedad privada" como una relación que vincula a un sujeto o persona (en su estricto sentido jurídico) y a un objeto o bien (también en su sentido jurídico). Cabe agregar que "la actividad" encaminada a un fin le permite a la persona vincularse a este bien y hacerlo suyo.

De acuerdo al concepto de derecho privado, la actividad privada de las personas, que las vincula con sus objetos o bie

nes, es algo necesario y natural; la relación con otras personas es algo casual, y subjetivamente constituida a través del "contrato" en sus múltiples formas (donación, compra-venta, - etcétera). Esta segunda relación -casual y establecida voluntariamente por las personas- enfrenta a las personas (a los individuos con intereses materiales particualres basados en necesidades naturales). En la sociedad civil imperan la necesidad natural, el interés material-individual de las personas sujeta a esa necesidad natural en su actividad individual.

El cuarto efecto es que se piensa a la propiedad colectiva como una relación de los individuos con los objetos, basada o fundamentada rationally en la pertenencia de los individuos a la comunidad humana, por una parte, y en el carácter natural (elemental) y fortuito (azaroso) de los productos de la naturaleza (silvestres). Sólo porque la comunidad permite que se establezca la costumbre del uso, de la ocupación, es que - existe este derecho como algo general, y con un alto contenido racional, aún cuando no revista la forma de ley. La propiedad colectiva tendría otra característica definitoria: la actividad de los individuos, que no lesiona derechos, actividad tolerada por la comunidad de manera general y permanente, aún cuando esta "costumbre" se dirige a satisfacer necesidades naturales-individuales. Estas necesidades materiales, en tanto que son generales, definirían a los individuos como miembros del - género humano, y por tanto, como miembros de la comunidad política, y en tanto que tales, estos individuos pueden actuar pa-

ra apropiarse los objetos producidos por la naturaleza y que ésta los desprende de su propio seno para entregarlos, a des-  
pecho del propietario, a la clase pobre.

Estos efectos discursivos de la concepción marxiana en tor-  
no a la labor realizada por el intelecto legislativo liberal -  
frente a la propiedad medieval, deberán tenerse en cuenta al -  
analizar otros problemas abordados por el joven Marx, y tam-  
bién al momento de interpretar las estructuras discursivas en  
las que se piensan estos otros problemas.

Al igual que con las proposiciones interpretativas que hi-  
cimos en el apartado anterior, tendremos que tomar los efectos  
discursivos que presentamos recientemente como hipótesis a com-  
probar, rechazar o ajustar, según sea necesario.

#### *Naturaleza del Objeto y Derecho de Propiedad*

Anteriormente hemos analizado cómo relaciona el joven -  
Marx el problema de la naturaleza del objeto y el problema del  
carácter privado o colectivo de la propiedad. Dirijamos ahora  
la atención a un grupo de citas en las que el joven Marx expo-  
ne su concepción en torno al "derecho de propiedad". Presente-  
mos y analicemos estas citas en el orden en que se presentan -  
en el artículo periodístico de *La Gaceta Renana*. Cabe hacer -  
la aclaración de que cada cita está extraída de un contexto -  
discursivo inmediato, mismo que estará determinado, de manera  
inmediata, la significación de sus elementos discursivos; es -  
necesario, por esto, señalar y no perder de vista el contexto

determinante de las citas extraídas. También es necesario tener constantemente en cuenta el contexto mediato de las citas y éste no puede ser otro más que la formación discursiva conformada por los comentarios de Marx a la Ley que castiga los robos de leña, formación discursiva que Marx elaboró y presentó en 1842.

"A propósito del § 65, un diputado de las ciudades manifiesta el deseo 'de que, al determinar la pena, se tenga también en cuenta el valor de la leña sustraída', 'lo que el ponente rechaza, por estimarlo poco práctico'.

"Y el mismo diputado observa acerca del § 66: 'la ley debe contener, con carácter general, una identificación del valor con arreglo al cual se aumente o se reduzca la pena'.

"La importancia del valor del objeto, cuando se trata de determinar la pena, en las transgresiones contra la propiedad, es evidente por sí misma.

"Si el concepto del delito reclama la pena, la realidad del delito reclama que la pena sea medida. El delito real es siempre limitado. Y también deberá serlo la pena para ser real, y limitada con arreglo a un principio jurídico, para ser justa. El problema está en hacer de la pena la consecuencia real del delito. El delincuente debe, por tanto, considerarla como la consecuencia necesaria de su propio hecho y, por consiguiente, como hecho propio su

yo. El límite de su pena debe ser, por tanto, el mismo límite de su hecho. El contenido determinado contra el - que se infringe marca el límite del delito determinado. - La medida de este contenido deberá ser, pues, la medida - del delito. La medida de la propiedad es su valor. Así como la personalidad está siempre dentro de cualquier límite, la propiedad sólo existe dentro de un límite, no sólo determinable, sino determinado, no sólo mensurable, si no medido. El valor es la existencia civil de la propiedad, la expresión lógica bajo la cual se hace socialmente comprensible y comunicable. Y de suyo se comprende que - esta determinabilidad objetiva, que viene dada por la naturaleza del objeto mismo, debe ofrecer también una determinación objetiva y esencial de la pena. Y si la legislación, en estos casos, en que se trata de contar, para no perderse en una infinitud de determinaciones, solo puede operar con elementos externos, debe, por lo menos, establecer reglas. No se trata de agotar las diferencias, pero sí de establecerlas. Al parecer la Dieta no ha creído conveniente dedicar su alta atención a estas nimiedades".<sup>20/</sup>

El contexto inmediato de esta cita son los razonamientos de Marx en torno a la distinción esencial entre robo de leña - calificado y recogida de ramas secas y, también, los razonamientos marxianos en que se critica agudamente, desde la perspectiva jurídicista, las definiciones de "derecho de propie-

dad" y "transgresiones contra la propiedad" que dan el gobierno y la Dieta renanos.

Como se recordará, el joven Marx no niega que ciertos actos, por su intuición específica y por la naturaleza específica del objeto, puedan ser evaluados de "robo calificado": el ladrón de *leña verde* pronuncia por sí y ante sí un juicio contra la propiedad del árbol y del propietario de éste. Ya en aquella ocasión destacamos el modo ambiguo con que se utiliza el término "propiedad"; como pertenencia. Esta ambigüedad nos remitía, en último análisis, a la pertenencia del árbol y al árbol como pertenencia del propietario.

En esta cita nuevamente se utiliza el término propiedad - en un sentido general y la ambigüedad o anfobología que crea - se extiende, por la estructura misma del discurso, a los "objetos de propiedad". De esta manera tenemos que el término propiedad piensa tres realidades diferentes: a) propiedad como pertenencia del árbol, b) propiedad como pertenencia de una persona y c) propiedad como objeto de propiedad.

Esta última acepción se determina al decir:

- Valor del objeto
- La medida de la propiedad es su valor
- La propiedad sólo existe dentro de un límite determinable y determinado, medible y medido.
- El valor es la existencia civil de la propiedad, la expresión lógica bajo la cual se hace socialmente comprensible y comunicable.

- Esta determinabilidad objetiva, que viene dada por la naturaleza del objeto mismo, debe ofrecer también una determinación objetiva y esencial de la pena.

Las tres acepciones de la palabra "propiedad", producida en la estructura del discurso marxiano, nos llevan a pensar que el joven Marx concibe la propiedad como una relación que vincula una *cosa* u *objeto* a un propietario (pudiendo ser éste un objeto físico, como en el caso de árbol y de la naturaleza, o una persona, un individuo).

Como se puede observar, las tres acepciones de la propiedad están sostenidas en esa "visión objetiva y general" que el joven Marx juzga como necesaria para realizar la labor legislativa del Estado que responde a su concepto.

A partir de la concepción de la propiedad como objeto, el joven Marx reflexiona sobre el "valor del objeto", y mostrando se nuevamente su perspectiva juricista, nos enuncia que "el contenido determinado contra el que se infringe marca el límite del delito determinado. La medida de este contenido deberá ser, pues, la medida del delito". Establecidos estos enunciados como premisas de su razonamiento, continúa diciendo Marx: "La medida de la propiedad (esto es, el objeto de propiedad) es su valor".

Las proposiciones posteriores del razonamiento marxiano, expresan una analogía de gran significación. En efecto, Marx señala que "...Así como la personalidad está siempre dentro de cualquier límite, la propiedad sólo existe dentro de un límite,

no sólo determinable, sino determinado, no sólo mensurable, si no medido". Analicemos las proposiciones de esta analogía des tacando sus alcances y, por tanto, sus significaciones.

En la analogía citada se pone en relación "personalidad" y "propiedad"; más precisamente se relacionan "límite de la personalidad" y "límite de la propiedad". Ahora bien, a partir de esta presentación cabe preguntarse ¿qué es la personalidad? Tomando en cuenta la concepción de la "persona" que el joven Marx nos presenta a lo largo del artículo, podemos derivar -esperamos que sin tergiversar el escrito marxiano- que es te autor define la personalidad dentro de la concepción en que se define a la persona, esto es, dentro de la concepción filosófico-juridicista.

En efecto, la personalidad sería la determinación de la libertad y de la voluntad de una persona, determinación de la libre voluntad que debe manifestarse en la relación de la persona con los objetos de su propiedad. Esta relación objetiva fija (o debe fijar) los "límites de la personalidad".

De esta manera, personalidad nos remite nuevamente a la relación de las personas con los bienes, esto es, a la relación de propiedad, en el sentido de pertenencia de un objeto a un propietario. Los límites de la personalidad, como determinación objetiva, estarían dados por la naturaleza del objeto mismo, naturaleza objetiva que ya en sí misma es limitada o fi nita.

Analícemos ahora el otro miembro de la analogía. Presen-

tado en forma positiva, este elemento diría: "...la propiedad sólo existe dentro de un límite determinable y determinado, - mensurable y medido..." ¿A qué "propiedad" se refiere aquí - Marx?: ¿A la propiedad como pertenencia de un objeto? ¿A la propiedad como pertenencia de un objeto a una *persona* (propietario)? ¿A la propiedad como objeto de propiedad?

De acuerdo a la estructura del discurso, "propiedad" se - está refiriendo al "objeto de propiedad" que en sí mismo está presuponiendo a la "persona" al "propietario"; y también "propiedad" se refiere a la pertenencia de una persona, que presupone al objeto. Esta doble acepción es un efecto complejo del contexto discursivo inmediato que produce Marx al presentar - sus categorías *generales* y, por tanto, *anfíbológicas*.

De esta manera tenemos que el significado de la analogía que vincula límite de la personalidad y límite de la propiedad es volver a presentar a la naturaleza del objeto como limitante o delimitante de la propiedad (como pertenencia a un propietario o persona) y de la personalidad (como determinación de - la libre voluntad que se manifiesta en la relación de las personas con los objetos en el contrato).

Otro significado de esta misma analogía es que la naturaleza del objeto, delimita o limita, también, el derecho de propiedad. En efecto, al señalar Marx que "... El contenido determinado contra el que *se infringe* marca el límite del delito determinado...", está pensando, bajo los términos "contenido - determinado", al objeto de propiedad y al "derecho de propie-

dad" ejercido por la persona sobre ese objeto. Es decir, la categoría filosófica "contenido determinado" permite a Marx referirse al objeto de propiedad y al derecho de propiedad. Con base en esta doble referencia, la expresión "contra el cual se infringe" adquiere un significado específico que determina la significación dual de la categoría antes señalada. Se infringe un derecho (de propiedad) limitado por la naturaleza del objeto mismo; es el límite del objeto el que limita al delito determinado y a la pena que correspondería a la infracción, a la violación del derecho de propiedad.

Ahora bien, el joven Marx piensa que "...El valor es la existencia civil de la propiedad, la expresión lógica bajo la cual se hace socialmente comprensible y comunicable..." ¿Qué significan estos dos enunciados?

Destaquemos primeramente los enunciados integrantes de este extracto: 1) El valor es la existencia civil de la propiedad, y 2) El valor es la expresión lógica bajo la cual (la propiedad) se hace socialmente comprensible y comunicable.

Para poder ubicar el sentido del primer enunciado es necesario tener en cuenta los enunciados anteriores que rezan "...el valor es la medida de la propiedad"; "...La propiedad sólo existe dentro de un límite determinable y determinado, medible y medido..."; "esta determinabilidad objetiva viene dada por la naturaleza del objeto mismo". A partir de estos elementos discursivos resolvamos el problema del significado del primer enunciado.

Una solución posible a este complicadísimo problema es: - La medida de la propiedad (como objeto de propiedad) es la existencia dentro de la sociedad civil del derecho de propiedad. O si prefiere; el límite determinado y medido del objeto de propiedad, delimita y limita el derecho de propiedad tal como existe en la sociedad civil.

Teniendo a la vista los mismos elementos discursivos y la significación al primer enunciado, resolvamos el problema del sentido del segundo enunciado.

El límite determinado y medido del objeto de propiedad, - es la forma bajo la cual la pertenencia de este objeto es comprendida por los individuos existentes en la sociedad civil, - individuos que manifiestan su existencia al satisfacer sus necesidades e intereses particulares, y, de esta manera, hacen saber a otros su derecho de propiedad sobre las cosas. La limitación del derecho de propiedad, basada en la medida determinada del objeto, es transmitida de un individuo a otro al transmitirse la cosa o bien. Al transferir el individuo la cosa, deja de ser propietario y, por tanto, ya no tiene ningún derecho sobre el bien transferido. El valor (la medida del objeto) deja de ser significativo(a) para él.

Como se puede observar, el joven Marx concibe el valor del objeto dentro de la perspectiva jurídicista, al ponerlo en relación al delito y la pena. Por su parte, esta relación está basada en la concepción del objeto de propiedad como algo limitado, medido y determinado objetivamente, y en la concep-

ción de la determinación del derecho de propiedad (derecho de propiedad determinado por la naturaleza del objeto mismo). De esta manera tenemos que si el objeto de propiedad está determinado, limitado y medido por su propia naturaleza, también la misma "naturaleza del objeto" está determinando, limitando y - midiendo al derecho de propiedad. Es por esta razón que el joven Marx sostiene que la violación de un determinado derecho - de propiedad, implica la determinación de la pena de acuerdo - al valor del objeto: "El límite de la pena debe ser, por tanto, el mismo límite del hecho. El contenido determinado contra el que se infringe marca el límite del delito determinado..."

Ahora bien, el joven Marx no sólo se propone determinar - el límite de la pena mediante las proposiciones en torno al valor del objeto. Se propone también llamar la atención de la - Dieta sobre la pertenencia de la pena al Estado y no a las personas o propietarios; la pena no pertenece al interés particular sino al interés general. Esta cuestión de la pertenencia de la pena al Estado será analizada posteriormente.

Por ahora, presentemos y analicemos otra cita que se refiere al derecho de propiedad sobre determinados objetos y a - las contravenciones a este derecho.

"Un diputado de las ciudades se pronuncia en contra del - precepto en que se castiga también como robo la recogida de los arándanos y bayas silvestres en los bosques. Habla principalmente en favor de los niños de familias po-

bres que recogen esta clase de frutos, ayudando, así a - sus padres con una pequeñez, lo que viene siendo tolerado por los propietarios desde *tiempo inmemorial* y crea un de recho consuetudinario a favor de los pequeños recolectores. Pero otro diputado alega, en refutación de este hecho, que 'en su comarca, los frutos silvestres de los bos ques son ya un artículo comercial y se envían en barricas a Holanda'.

"Lo que quiere decir -continúa diciendo Marx- que hay ya un sitio en que las cosas han ido tan lejos como para con vertir un derecho consuetudinario de los pobres en un mo nopolio de los ricos. Se aporta con ello una prueba con cluyente de cómo es posible monopolizar un bien colectivo; de donde se desprende, por sí misma, la necesidad de la monopolización. La necesidad del objeto reclama el monopolio, desde el momento que el interés de la propiedad privada ha descubierto esta posibilidad. La moderna inspira ción de algunos mercaderes voraces para el dinero es irre futable desde el momento en que se las arreglan para co merciar con las migajas del interés prototeutónico de la propiedad sobre la tierra".<sup>21/</sup>

Esta cita se inserta en los razonamientos mediante los - cuales el joven Marx se propone revelar cómo desatienden la - Dieta y el gobierno prusiano los principios jurídicos y humanos al atender exclusivamente el interés de la propiedad priv ada.

En efecto, comentando Marx la intervención del segundo - diputado, representante del interés particular, enfatiza que - hay ya un sitio en que el interés de la propiedad privada ha - llevado las cosas hasta el punto de convertir un bien colectivo en una cosa monopolizada por y para los ricos. El interés de la propiedad privada, ciego y desmedido por naturaleza, sólo concibe y manifiesta la necesidad del objeto como monopolio o posibilidad de monopolio, despojando a cualquier otro sujeto de ese objeto o bien, aún de aquellos bienes que, por costumbre, venfan siendo colectivos. De esta manera, la necesidad del objeto sentida por la propiedad privada, implica por sí misma, la necesidad de la monopolización.

El derecho colectivo y consuetudinario de los pobres sobre los productos silvestres (ramas secas, arándanos, bayas, - etcétera) y la naturaleza misma de estos objetos, no son considerados por la Dieta. Sólo se toma en cuenta la necesidad del objeto tal como la manifiesta el interés de la propiedad privada sobre la tierra.

Los mercaderes voraces para el dinero, ejemplo claro y ostensible del interés particular, se las arreglan para privatizar y comerciar con cualquier cosa u objeto; este ejemplo es el que - inspira y siguen los legisladores y el gobierno al privatizar y comerciar las migajas desprendidas del interés prototeutónico de la propiedad sobre la tierra. En lugar de refutarlo, desde el - punto de vista del interés general, el legislador renano se des

ja llevar por la misma voracidad para el dinero que manifiesta el interés particular.

Analícemos ahora las proposiciones contenidas en otra cita en que se vuelven a abordar los problemas del derecho de propiedad, del delito y de la pena, y con ellos, el problema del valor del objeto como delimitante o limitante, de manera objetiva, del derecho de propiedad( "propiedad").

"... Pasemos ahora a los preceptos penales .

'Un diputado de la nobleza considera que los propietarios de bosques no podrían considerarse, ni mucho menos, plenamente indemnizados si no se designasen a ellos (además de la restitución del valor sustraído) las penas pecuniarias, que, por lo demás, no siempre serán fácil de percibir'

A lo que un diputado de las ciudades observa:

'Los preceptos contenidos en este artículo (§ 15) podrían conducir a las consecuencias más lamentables. El propietario del bosque obtendría de este modo una triple indemnización, a saber, el valor de lo robado, una multa que representaría cuatro, seis y hasta ocho veces este valor y, además, un resarcimiento especial de los daños, el cual se estimaría muchas veces de un modo totalmente arbitrario y será más bien la consecuencia de una ficción que el resultado de la realidad. La naturaleza misma de la cosa exige que se aduzca especialmente la prueba del

daño causado, no limitándose a tomar como base de él - simplemente el atestado'

"El señor ponente y otro diputado alegaron en contra de - este razonamiento, que el valor acrecentado de que aquí - se habla, podía presentarse en una serie de casos expues- tos por ellos. Y el artículo fue aprobado.

"El delito se convierte, así, en una lotería, en la que - el propietario del bosque, si tiene suerte, puede salir - premiado. Puede resultar que el valor se acrecienta, pe- ro puede también darse el caso de que el propietario del bosque, a quien se la ha resarcido el valor puro y simple, haga un negocio con la multa que represente el cuádruplo, el sextuplo o el octuplo de este valor. Y si un diputado del estamento de la nobleza opina que las multas fijadas no son ninguna garantía, ya que muchas veces no será posi- ble cobrarlas, no resultan más fácilmente perceptibles - por el hecho de que se obligue a resarcir los daños al - condenado a pagar, además, el valor de lo robado. Por lo demás, hemos de ver cómo se trata de salir al paso de esta dificultad.

"¿Podría el propietario del bosque asegurar mejor su leña de lo que aquí se hace, al convertir el delito en una ren- ta? Su sagaz estrategia convierte el asalto a su propie- dad en una fuente segura de infalibles ganancias, pues - gracias al robo se trueca la plusvalía, de un sueño econó

mico, en una tangible realidad. Al propietario del bosque hay que garantizarle, no sólo su leña, sino el negocio, que con ella pueda hacer, y el cómodo homenaje que tributa a su gestor de negocios, al Estado, consiste en no pagarle nada. Es una inspiración maravillosa eso de convertir el castigo de un delito en una victoria del derecho en contra de quien atenta contra él en una victoria del egoísmo contra los atentados a la propiedad privada". 22/

Con este largo señalamiento el joven Marx inicia sus comentarios en torno a los preceptos penales que establecía la ley sobre los robos de leña. De manera particular Marx comenta "la estrategia que sigue el propietario del bosque" para convertir el delito contra su propiedad en una fuente de rentas, de ganancias. Esta estrategia consiste en convertir el castigo, que originariamente pertenece al Estado, en un asunto perteneciente al egoísmo, al interés privado.

Esta conversión del delito en asunto privado, posibilitaría que el sueño económico de acrecentar el valor de la propiedad se convirtiera en realidad tangible. Esto es, sólo despojando al Derecho y al Estado de la pena o castigo que puede imponer a un culpable de la violación de un derecho, el propietario del bosque logra acrecentar el valor, limitado por la naturaleza del objeto, de su propiedad.

De esta manera, el propietario del bosque no se da por satisfecho con la restitución del valor puro y simple de lo robado

do, sino que exige, además, una reparación de los daños causados a su propiedad, y además por si fuera poco, el monto de la multa, que de este modo va a parar al bolsillo del propietario del bosque y no, como debería de ser, a las arcas del Estado.

Ante este abuso del interés privado el joven Marx comenta:

"...Los propietarios de bosques convertidos en legisladores confunden por un momento las dos personas, la del legislador y la del propietario. De una parte, se hacen pagar, como propietarios, la leña sustraída y, de otra parte, se cobran como legisladores, la intención criminosa - del ladrón, dando por casualidad la coincidencia de que - el propietario de bosques se hace pagar dos veces..."<sup>23/</sup>

Y más adelante agrega Marx:

"La *pena publica* es el ajuste de cuentas del delito con - la *razón de Estado* (el interés general); es, por tanto, - un derecho del Estado, pero un derecho que éste no puede ceder a un particular, lo mismo que un individuo no puede ceder su conciencia a otro. Todo derecho del Estado contra el delincuente es, al propio tiempo, un derecho estatal del delincuente mismo...

"Por tanto, el propietario del bosque no puede adquirir - del Estado un derecho privado a la pena pública, por cuanto que no posee de por sí ningún derecho imaginable sobre esto. Ahora bien -continúa diciendo Marx-, si, en ausencia de toda pretensión jurídica, hago del hecho crimi-

nal de un tercero fuente propia de lucro, ¿no me convier-  
to con ello en cómplice del delito? ¿O acaso lo soy en me  
nor medida porque descargue la pena sobre el culpable, -  
quedándome yo con los beneficios del delito?..."24/

De esta manera, el joven Marx no está en contra de que se imponga una multa al culpable; está en contra de la apropiación privada de la multa. Si el Estado, con base a un derecho público, impone una sanción pecuniaria a un individuo que vio-  
la un derecho de propiedad, este dinero lo concibe el joven -  
Marx como correspondiente al concepto de multa; si el propieta  
rio del bosque, en su calidad de legislador, impone una san-  
ción dineraria a un individuo que viole el mismo derecho de -  
propiedad, pero ese dinero va a parar al propietario (y no al  
Estado), ese dinero lo concibe Marx como correspondiente al -  
concepto de plusvalía, o de renta, o al de ganancia. El desti  
no de este dinero ya no corresponde al derecho del Estado de -  
aplicar una pena, ya no corresponde al concepto de Estado ra-  
cional.

Presentemos, por último, otra cita en que se vuelven a -  
abordar los puntos del "derecho de propiedad", "naturaleza del  
objeto de propiedad", "delito" y "pena".

"El Estado puede y debe decir: garantizo el derecho con-  
tra toda contingencia. Solo el derecho es para mi inmor-  
tal; por eso os demuestro el carácter mortal del delito,  
destruyéndolo. Pero el Estado no puede ni debe decir: un

interés privado, una determinada existencia de la propiedad, un bosque, un árbol, una astilla, y, frente al Estado hasta el árbol más grande es apenas una astilla, se ha lla garantizado contra toda contingencia, es inmortal. - El Estado no puede nada contra la naturaleza de las cosas, no puede firmar lo finito contra las condiciones de lo fi nito ni contra las contingencias. Del mismo modo que el Estado no podría asegurar a vuestra propiedad contra toda contingencia antes de cometerse el delito, éste no puede convertir en lo contrario la naturaleza insegura de vuestra propiedad. Es verdad que el Estado garantiza vuestro interés privado, en la medida en que puede hacerlo por me dio de leyes racionales y de racionales medidas preventivas, pero el Estado no puede conceder a vuestras exigencias privadas contra el culpable más derecho que el derecho que corresponde a las exigencias privadas, la protección de la justicia civil. Y si por este medio no podeis obtener del culpable ninguna reparación porque éste carez ca de recursos, habría que llegar a la conclusión de que están cerrados todos los caminos jurídicos para alcanzarla. Y no por ello se hundirá el mundo, ni el Estado deja rá por ello de girar dentro de la órbita solar de la justicia, y lo único que ocurrirá será que experimentéis la caducidad de todos los bienes terrenales, experiencia que para vuestra probada religiosidad no será apenas una curiosidad emocionante ni más asombrosa que una tormenta, -

un incendio o una fiebre. Pero si el Estado tratara de -  
 convertir al culpable en siervo temporal vuestro, sacrifi-  
 caría la inmortalidad del derecho a vuestro interés priva-  
 do y finito. Con lo cual demostraría al culpable el ca-  
 rácter mortal del derecho, cuya inmortalidad trata de po-  
 ner de manifiesto ante él la pena".<sup>25/</sup>

Esta cita se ubica en el contexto inmediato que conforman  
 los razonamientos del joven Marx en torno a las disposiciones  
 penales contenidas en las leyes que castigan los robos de leña.

Las otras citas analizadas anteriormente, podrían dejar -  
 dudas sobre la concepción marxiana del derecho de propiedad, -  
 debido a que se afrontaba esta cuestión desde el punto de vis-  
 ta del delito y de la pena. Ahora que se presenta la cuestión  
 del "derecho de propiedad" desde el punto de vista del Estado,  
 se disipan algunas dudas que pudieron surgir.

En efecto, el joven Marx concibe que el "derecho de pro-  
 piedad", en cuanto tal, está (o debe estar) garantizado por el  
 Estado contra toda contingencia. Pero, el objeto de propiedad,  
 o una determinada existencia de la propiedad, sobre el cual se  
 ejercita aquel derecho, por su propia vinculación a las contin-  
 gencias naturales, no puede ser convertido por el Estado en al-  
 go infinito. Ni el Estado, ni el derecho pueden cambiar "la -  
 caducidad (o finitud) de los bienes terrenales".

Si el legislador considerara al delito como una circuns-  
 tancia que convetiría la propiedad (como objeto y como dere-  
 cho) en algo seguro y permanente, sacrificaría el derecho in-

mortal a la mortalidad del objeto y del interés privado correspondiente a este objeto. El Estado (racional) debe considerar al derecho de propiedad como inmortal; el mismo Estado debe considerar al objeto de propiedad, al delito y a la pena correspondiente, como mortales o finitos. Esto último con base en la misma naturaleza del objeto, o a que el objeto se halla sometido a las contingencias naturales, inamovibles por la justicia, el derecho y el Estado.

Las citas que hemos analizado en este apartado nos muestran otras consecuencias de la "visión general y objetiva" que el joven Marx cree necesario adoptar en el momento en que el "legislador" norme la actuación de los "hombres" y de las "personas".

Las consecuencias fundamentales en la visión propuesta y adaptada por Marx, se basan en la concepción de la "naturaleza del objeto". En efecto, esta concepción permite determinar y derivar:

- a) El objeto de propiedad.
- b) Los límites del objeto de propiedad.
- c) La personalidad.
- d) Los límites de la personalidad.
- e) El derecho de propiedad.
- f) Los límites del derecho de propiedad.
- g) La transgresión del derecho de propiedad.
- h) Los límites de la transgresión del derecho de propiedad.

- i) La pena correspondiente a la violación de un determinado derecho de propiedad.
- j) Los límites de esta pena.

A través de estas determinaciones el joven Marx pretende mostrar que la actuación de la Dieta renana es una defensa - irracional, inmoral, carente de principios jurídicos y, por - tanto, inhumana. Actuación que defiende al interés privado, a la propiedad privada, al derecho de propiedad sin tomar en - cuenta, permanentemente, la "naturaleza de las cosas".

Ahora bien, todas estas determinaciones, en última instancia del análisis discursivo, son la descomposición y reproducción de las categorías integrantes de la ideología jurídico-política prevaleciente en la sociedad moderna. Las determinaciones presentadas por el joven Marx, permiten pesar y reproducir el movimiento aparente de las relaciones sociales (jurídicas, políticas, ideológicas y económicas) tal como es presentado en la construcción de la ideología jurídico-política dominante en tiempos modernos.

De esta manera, la formación discursiva que nos presenta el joven Marx, en este artículo de *La Gaceta Renana*, es una explicación teórica que gravita plenamente en torno a la ideología jurídico-política moderna, explicación teórica que se expresa bajo una modalidad filosófica. Esta modalidad filosófica hace posible que el joven Marx produzca algunos efectos discursivos "novedosos" y "contrastantes" (en relación a esa misma ideología); efectos discursivos que tiene como otra condi-

ción de posibilidad, el enfrentamiento "crítico" de la actuación efectiva de la VI Dieta renana. Pero vale la pena aclarar que, este "enfrentamiento crítico" de dicha actuación se realiza sin cuestionar los "principios fundamentales" que la ideología jurídico-política establece en su misma elaboración.

Un ejemplo fehaciente de que el joven Marx no cuestiona - (o critica) los "principios jurídico-políticos modernos", es - el modo en que presenta la relación entre el Estado y el derecho de propiedad. En efecto, según Marx, el Estado (es decir, el Estado ajustado a su concepto) puede y debe decir: "garantizo el derecho contra toda contingencia; sólo el derecho es para mi inmortal; por eso os demuestro el carácter mortal del delito, destruyéndolo".

Ahora bien, la "ambigüedad" o "anfibiología" que genera la modalidad filosófica en la expresión, es una condición necesaria y suficiente para que el joven Marx construya un discurso explicativo que se deslinde de, y pueda ser crítico de la actuación y concepción tenidas por los elementos del Estado prusiano realmente existente. Pero esta ambigüedad de las categorías filosóficas expresadas por Marx en su explicación teórica, no pueden representar un grave inconveniente para determinar - el sentido y la significación que tienen al interior del contexto discursivo en el que se ubican.

Sin duda la formación discursiva que hemos venido analizando tiene un marcado carácter filosófico en su expresión. - Este carácter filosófico en la expresión, ha llevado a más de

un intérpreta de Marx a buscar su ascendencia, su filiación, - su origen en las filosofías precedentes producidas en Alemania, Francia o Inglaterra. De acuerdo a estos intérpretes de Marx, es necesario hacer estos "rodeos" para poder interpretar "correctamente" la "filosofía marxiana" que supuestamente está a la base de la explicación teórica.

A pesar de que este procedimiento sea generalmente utilizado por marxistas connotados de la talla de Mandel, Della Volpe o Althusser, no nos convencen sus resultados interpretativos, debido a que, a través de estos procedimientos, difícilmente se puede comprender la especificidad y densidad de los - efectos discursivos y de la particular estructura que construyen estos mismos *conceptos*. En efecto, al buscar (y encontrar) una supuesta vinculación del joven Marx con algún(os) filósofo(s) precedente(s), se introducen subrepticamente definiciones (o acepciones) de los conceptos utilizados por el joven - Marx que difícilmente las establece el contexto discursivo inmediato o el conjunto de la formación discursiva presentada - por Marx.

Por lo demás, al emprenderse la búsqueda de la ascendencia, etcétera, probablemente se tiene que perder de vista el significado específico que adquiere una "categoría general" al interior de un *contexto inmediato estructurado por Marx* y no por el filósofo precedente

Ahora bien, tratándose de discursos teóricos expresados - filosóficamente, como el presentado por Marx en sus Comenta-

rios a la Ley que Castigan los Robos de Leña, el problema de la ubicación del contenido o sentido de los elementos discursivos, es relativamente sencillo de resolver si se limita la interpretación a la formación discursiva específica, esto es, si la interpretación se circunscribe al ensayo, artículo y otro tipo de escrito particular. En efecto, sólo al interior de una determinada formación discursiva las categorías que ahí se contienen adquieren una definición precisa, a pesar de que estas categorías tengan un carácter general.(filosófico).

Después de presentar estas consideraciones interpretativas que orientan nuestra lectura de las formaciones teóricas elaboradas por el joven Marx, pasemos ahora a analizar el contenido específico y denso de los elementos discursivos presentados en las citas anteriormente transcritas.

Como se pudo observar, el joven Marx presenta y analiza el problema del "derecho de propiedad" en íntima relación al "concepto del delito", concepto que "reclama la pena". Formulado esto mismo de otro modo, se puede decir que Marx piensa al derecho de propiedad teniendo en cuenta *las transgresiones* contra el objeto y el derecho de propiedad, y teniendo en cuenta, también, *la pena* que posiblemente corresponda a la transgresión o violación de este derecho. Al establecer esta triple relación el Marx no cuestiona, ¡ni puede cuestionar!, la concepción jurídica del derecho de propiedad; al contrario, la hace suya.

El joven Marx hace suya la concepción juricista del de-

recho de propiedad en la confrontación con la ideología y la actuación tenida por la VI Dieta renana, y dentro de esta "crítica" fundamenta teóricamente la validez de la concepción adoptada recurriendo a "principios racionales del Estado". Es en la exposición de estos "principios" donde Marx hace aparecer sus "categorías filosóficas". O más bien, los "principios racionales del Estado" que nos presenta el joven Marx son "principios filosóficos".

En efecto, el joven Marx considera que "el legislador ético" debe atender prioritariamente al "interés general", a la generalidad y a "la naturaleza de las cosas", en el momento de hacer leyes. La generalidad y la naturaleza de las cosas son los principios que debe tener en cuenta el "legislador" para que su acción legislativa adquiera el carácter de general y objetiva y, con base en este doble carácter, pueda considerarse como "racionalidad estatal" o "Estado que responde a su concepto".

Cabe recordar que el joven Marx pensará a "lo racional" - no sólo como una manifestación de la Razón, sino como una manifestación de la razón correspondiente a sus principios, a sus pensamientos. Es por esto que el Estado ajustado a su concepto es la manifestación de la Razón desarrollada con base en sus principios éticos: generalidad y naturaleza de las cosas. En contraposición a esta "racionalidad estatal", la propiedad privada, el interés privado, sólo puede pensar la "naturaleza de la cosa" en el sentido unilateral, ciego y desmedido de la -

fría materialidad; pero, por carecer de principios éticos-generales, el interés particular no puede pensar la necesidad general (colectiva) de la cosa, ni la naturaleza diversificada de la cosa, ni la naturaleza diversificada de los actos ligados a las cosas, ni, por último, las limitaciones que impone la naturaleza a los actos y a las cosas.

De esta manera, los principios de la razón estatal sólo pueden ser desarrollados por el "Estado que responde a su concepto". Cabe preguntar, ¿por qué hay Estados que actúan sin atender a "sus principios", a "su razón", a "sus pensamientos"? ¿por qué hay leyes que emanan del Estado, aún cuando estas normas se elaboren sin atender "la razón, los pensamientos, los principios propios del Estado ajustado a su concepto"? Las respuestas a estas preguntas pueden resumirse así: Hay Estados y normas jurídicas que no atienden la razón y pensamientos propios del Estado ajustado a su concepto; estos Estados y estas normas jurídicas no pueden ser "justos", ni "racionales", ni "humanos"; por esto se justifican los movimientos sociales (entre ellos, los movimientos democrático-populares) que intentan establecer o restablecer los "principios" esenciales del Estado, con el fin de hacer valer al Hombre, a la generalidad y a la naturaleza de las cosas.

Pero esta respuesta a aquellas dos preguntas -respuesta extraída del propio discurso marxiano-, deja en pie el problema real y teórico de la existencia de hecho de Estados y leyes que no corresponden a su concepto, pero no hay que preocuparse.

La concepción jurdicista del Estado y del Derecho expuesta - por el joven Marx, podria aún responder de la siguiente manera: Hay Estados y leyes en los cuales no prevalecen los principios, los pensamientos, la razón del Estado ajustado a su concepto, debido a que son "suplantados" por los pensamientos y la razón propios del interés privado; sin embargo, estas formas aberrantes del Estado son las que empujan al "sentimiento humano" a manifestarse e imponerse; la tarea del filósofo es denunciar - al "Estado de los estamentos", al Estado del interés particular, para contribuir a esa manifestación e imposición del Hombre (del renano).

De esta manera, los principios filosóficos expuestos por el joven Marx, al mismo tiempo que se expone su concepción jurdicista del derecho de propiedad, de la propiedad (privada y colectiva), del delito, de la pena y del Estado, le permiten - fundamentar dicha concepción y presentar su posición política.

De esta manera, la recurrencia constante al problema de - "la naturaleza de las cosas" (principio "jurídico" fundamental sostenido por el joven Marx), es la manera en que Marx trata - de fundamentar y hacer valer su posición política. En última instancia del análisis discursivo, la manifestación e imposición del Hombre, del ciudadano que propugna Marx, debe corresponder a "la naturaleza de las cosas".

Como se pudo observar en las citas antes presentadas, también el problema del "valor" se plantea y se resuelve a partir de este principio jurídico-filosófico-político, siendo absurdo,

por tanto, interpretar la concepción marxiana del "valor" (expuesta en los *Comentarios a la Ley que Castiga los Robos de Leña*), dejando a un lado este principio, o colocándolo en un lugar secundario.

A tal punto este principio es sobreponderado por el joven Marx que el problema del "valor" se introduce para determinar el límite de las cosas, para determinar el límite del derecho de propiedad (privado o colectivo), y para determinar el límite de la personalidad. Sólo en este sistema de relaciones discursivas establecidas por el joven Marx, el problema del "valor" adquiere un significado pleno o contenido específico determinado por la estructura del discurso.

Ahora bien, si el joven Marx comenta la actuación y concepción tenidas por la VI Dieta renana, desde el punto de vista jurista, que reproduce la ideología dominante en torno al derecho y el Estado; si el joven Marx expresa esta perspectiva haciendo uso de "categorías filosóficas" que adquieren una acepción específica dentro del discurso teórico que le permite presentar a Marx su posición política y, al mismo tiempo, criticar la actuación y concepción tenidas por el Estado prusiano; cabe preguntarse ¿cómo pudo desarrollarse el pensamiento del joven Marx bajo estas condiciones teóricas? ¿Cómo se producen condiciones nuevas que hacen que se construya una nueva perspectiva teórica? La viabilidad de estas preguntas será - analizada en el siguiente capítulo.

## C A P I T U L O I I

SOBRE LA CUESTION JUDIA  
(Septiembre-October de 1843)

EN TORNO A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL  
DERECHO DE HEGEL, INTRODUCCION.  
(Diciembre de 1843-principios de 1844)

Continuando la crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho que había comenzado en Kreuznach durante el verano de 1843, el joven Marx redactará y publicará dos importantes artículos que se refieren directamente a los problemas de la propiedad - privada y de la producción entre otros. El hecho de que el joven Marx siga abordando estas cuestiones puede crear la apariencia interpretativa que cree que *La Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Sobre la Cuestión Judía y En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (Introducción)*, - son fases sucesivas de un proceso en el cual se "conservan y - superan" las proposiciones vertidas en cada fase. Desde nuestro punto de vista esta posible interpretación se quedaría en las apariencias, debido a que no se toman en cuenta las especificidades que caracterizan a cada uno de los discursos que el joven Marx construye en el período que va desde su renuncia a *La Gaceta Renana* hasta la aparición del único número de *Los Anales Franco-Alemanes*.

Efectivamente, después de que Marx renuncia a su cargo de director de *La Gaceta Renana*, marzo de 1843, iniciará un proceso de crítica y autocritica de las posiciones teóricas soste

nidas por los hegelianos de izquierda y por el mismo Marx, proceso de crítica-autocrítica que va estableciendo efectos teóricos nuevos, en relación a las formaciones discursivas de los - hegelianos de izquierda y en relación, también, a las formaciones discursivas que va creando el joven Marx. Desde nuestro - punto de vista, el establecimiento de efectos teóricos nuevos, resultado de la crítica-autocrítica, hace que el joven Marx re revise la formación teórica anteriormente constituida. Esta revisión es global y, por tanto, afecta al conjunto del discurso teórico que Marx presentó antes de la crítica-autocrítica.

En el presente capítulo se tratará de demostrar que los - artículos aparecidos en febrero de 1844 presentan proposiciones teóricas radicalmente nuevas, constituyentes de un punto - de vista o perspectiva teórica novedosa, en comparación con la concepción marxiana presentada en *La Gaceta Renana*.

Desafortunadamente no podremos analizar detenidamente el escrito de Marx editado por primera vez en 1927, escrito que - lleva el título de "*Crítica del Derecho del Estado de Hegel*" o "*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*". Como se recordará, este ensayo inédito del joven Marx fue elaborado durante el verano de 1843 y, por tanto, precede los artículos publicados en la revista *Anales Franco-Alemanes*. A pesar de que no - analizaremos el ensayo inédito antes mencionado, si haremos no tar las variaciones radicales existentes entre este ensayo y - los dos artículos de los *Anales Franco-Alemanes*: *Sobre la Cues*

*ción Judía y En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción.*

## EMANCIPACION POLITICA VERSUS EMANCIPACION HUMANA

### *El Enfrentamiento a Bruno Bauer*

El artículo marxiano titulado "Sobre la Cuestión Judía" - tiene como objetivo fundamental criticar la concepción de B. - Bauer en torno al problema de la relación entre "emancipación política y emancipación humana".

En efecto, como se recordará, Bauer pretendía analizar - críticamente la petición de emancipación política que venían - haciendo los judíos alemanes frente al Estado Monárquico Prusiano que reconocía como religión oficial -y única- al cristianismo. Según Marx, B. Bauer centra esta crítica en los aspectos religiosos y, de esta manera, se coloca a la emancipación religiosa como condición para que tanto el judío alemán (que quiere ser emancipado), como el Estado Prusiano (que tendría - que emancipar) se traten mutuamente en el plano de la emancipación política, misma que, según Bauer, es suficiente para que se realice "la emancipación humana".

"Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como ciudadano. Y, consecuentemente, considera la abolición política de la - religión como abolición de la religión en general. Para

él (para Bauer), el Estado que presupone la religión no - es todavía el verdadero Estado, el Estado real".<sup>1/</sup>

Según el joven Marx, Bauer incurre en graves contradicciones formales y en graves inconsecuencias políticas por no analizar con rigor crítico el tipo de emancipación que se postula y las condiciones que van implícitas en la naturaleza de la emancipación política. La principal y más grave contradicción e inconsecuencia, según Marx, es confundir la emancipación política con la emancipación humana.

Para evitar esta contradicción e inconsecuencia "carente de espíritu crítico", es necesario analizar críticamente, según el mismo Marx, "el Estado en general" y no solamente, como hace Bauer, el Estado Cristiano. Marx propone que hay que investigar, fundamentalmente, la relación de la emancipación política con la emancipación humana sin confundirlas y sin reducir ésta a aquella.

De entrada se puede observar que tanto el joven Marx como B. Bauer pretenden analizar "las condiciones que se deben establecer para que se realice la emancipación humana". Sin embargo, la diferencia estriba en que Bauer, a partir de que su crítica se centra en aspectos religiosos, no alcanza a criticar la naturaleza de la emancipación política; Marx, en cambio, - con base a la crítica de la "emancipación política acabada" y del análisis crítico de las "relaciones entre el Estado político y sus premisas seculares" alcanzará a detectar, según lo de

clara el mismo Marx, las condiciones que hay que construir para que se realice "la auto-emancipación del hombre".

Cabe señalar que el joven Marx ubica a la crítica (...filosófica) de la autoenajenación humana como una de las condiciones que hay que establecer o construir para que pueda darse la autoemancipación del hombre.

Crítica de la emancipación política, crítica del Estado - en general, crítica del Estado político... Todas estas formulaciones que son usadas por el autor de los dos artículos que aparecieron en los *Anales Franco-Alemanes*, nos indican que Marx empieza a abandonar la actitud benevolente que manifestaba su concepción del "Estado en general" (Estado que responde a su concepto), actitud benevolente manifestada claramente durante el período en que colaboró en *La Gaceta Renana*. Estas mismas formulaciones también nos indican que el joven Marx empezará a tener una actitud crítica frente a los Estados que se dicen democráticos. Formulando esto mismo de una manera más precisa se puede decir que durante el período correspondiente a la preparación y edición de los *Anales Franco-Alemanes* -cuando menos-, el joven Marx ya no concede un lugar al "Estado que responde a su concepto", sino que se propone realizar un análisis teórico en el que se critique la generalidad formal que se atribuye a sí mismo el Estado político moderno, y se propone analizar críticamente las bases del funcionamiento Estatal como generalidad, así como sus efectos formales y reales en la política y en el conjunto de la sociedad.

*Critica del joven Marx al Estado Político.*

Con el objetivo de hacer la crítica del Estado político - el joven Marx principia por analizar la actitud del Estado político plenamente desarrollado ante la religión y, también, el comportamiento del hombre religioso ante el Estado.

"Emancipar *políticamente* al judío, al cristiano, al hombre *religioso* en general, es emancipar al Estado del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la *religión*. Bajo su forma, de la manera peculiar a su esencia, como *- tal Estado*, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado*; es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna y se profesa a sí mismo como Estado. La emancipación *política* con respecto a la religión no es la emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión misma, - porque la emancipación política no es el modo total y *- exento* de contradicciones de la emancipación *humana*.

"El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en - que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*. El propio Bauer reconoce tácitamente esto, cuando establece la siguiente condición de la *- emancipación política*:

'Todo privilegio religioso en general, incluyendo, por

tanto, el monopolio de una iglesia privilegiada, debería ser abolido, y si uno o varios, o incluso *la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes habría que dejarlo a su propio arbitrio, como incumbencia *puramente privada*'

"Por tanto, el Estado puede haberse emancipado de la religión aun cuando *la gran mayoría* siga siendo religiosa. Y no dejará de serlo por el hecho de que su religiosidad se considera algo puramente *privado*.

"Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, refiriéndonos al *Estado libre*, sólo es el comportamiento hacia la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *a través del Estado*, se libera *políticamente*, de una traba al entrar en contradicción consigo mismo, el sobreponerse a esta traba de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un *rodeo*, valiéndose de un *medio*, si quiera sea un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aún cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio. La religión es cabalmente eso, el reconocimiento

del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador - sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*". 2/

En esta extensa cita el joven Marx señala varios problemas. Primeramente apunta que "emancipar *políticamente* al hombre religioso es *emancipar al* Estado de la religión", indicando enseguida el procedimiento a través del cual el Estado se emancipa de la religión: bajo su forma-estatal, de manera peculiar a su concepción (a su esencia, a su concepto), esto es, - proclamándose el Estado como forma-estatal, el Estado mismo se emancipa de la religión al no profesar religión alguna y al - concebirse a sí mismo como Estado-ateo. En segundo lugar señala el joven Marx que "la emancipación *política* con respecto a la religión" no debe ser confundida con la "emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión *misma*". Esta distinción es necesario establecerla, según el joven Marx, "porque la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la *emancipación humana*"; dicho esto mismo en forma positiva sería, "la emancipación *política* es el modo parcial y pleno de contradicciones de la emancipación *humana*".

Ahora bien, para reforzar estas premisas o principios ge-

nerales, el joven Marx planteará la cuestión del "límite de la emancipación política" haciendo ver "el hecho de que el Estado puede liberarse de una traba", esto es, la religión, "sin que el hombre se libere *realmente* de ella". De esta manera, el límite de la emancipación política se manifiesta en el "hecho" - de que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el *Hombre - sea realmente libre.*

Después de señalar estos dos problemas, el joven Marx analiza "el comportamiento del Estado libre hacia la religión". - Con el objetivo de poder comprender las conclusiones que deriva Marx de este "análisis", es necesario retener y tener siempre presente qué entiende Marx por "comportamiento del Estado libre ante la religión". Según la concepción marxiana éste - "sólo es el comportamiento hacia la religión de los *hombres - que forman el Estado*" (se sobreentiende "Estado libre"). Esta manera de entender el comportamiento del Estado libre requiere de comentarios.

En la concepción marxiana del "Estado libre", y particularmente de su "comportamiento", parece estar presente una tesis que Marx enuncia en el escrito elaborado pocos meses después, nos referimos al artículo titulado *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción.*

En efecto, en este escrito, el joven Marx propone -seguramente confrontándose con Feuerbach y otros hegelianos de izquierda-, que "(...) ... el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hom

hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido..."<sup>3/</sup>

Esta tesis, por tanto, plantea al "Estado" (¿se referirá Marx así al "Estado libre"?) como "el mundo de los hombres". - Más precisamente, se plantea al Estado y á la sociedad como - "un mundo invertido".

Teniendo a la vista esta tesis planteada en *Introducción...*, se puede decir que el joven Marx comprende al Estado como un hecho humano. Los hombres que forman el Estado no serían los burócratas o funcionarios estatales, serían los Hombres. Esta concepción humana del Estado le permitirá al joven Marx pensar los siguientes efectos:

1) El hombre se libera políticamente a través del Estado de una barrera -en este caso, la religión-, al ponerse en contradicción consigo mismo. El hombre se sobrepone a la barrera religiosa de un modo abstracto y limitado, esto es, de modo - parcial, en la contraposición consigo mismo. En otros términos, poniéndose en contradicción consigo mismo en la forma-estatal, en la concepción que el hombre se forma del Estado, el hombre se libera de la religión (o en general, de un trabajo) só lo de un modo "abstracto" (formal), y de aquí que este modo - sea a su vez limitado y parcial.

2) Al liberarse políticamente de la religión (o de una barrera, en general), el Hombre se libera valiéndose de un medio necesario. Este medio necesario no es el Hombre, sino el

hombre-puesto-en-contradicción-consigo-mismo. Este "medio necesario" no es el hombre fuera de sí y para sí, sino el hombre en su enfrentamiento con el hombre. Esto es así porque los - hombres que forman el Estado, colocan a éste como un ente (pro- ducto de la razón abstracta) en el cual no se reconocen como - "sus productores". El carácter necesario de ese medio que es el Estado ("libre") depende, en parte, de su racionalidad abs- tracta, misma que se presentaría como "razón de Estado", y en otra parte, del propio desarrollo de la razón humana que lleva al hombre por estos "rodeos", que lleva al hombre a utilizar - estos "medios".

3) Precisamente porque el hombre se reconoce a sí mismo - valiéndose de un medio-abstracto ("Estado Libre"), el Hombre - sigue sujeto a las ataduras o barreras, particularmente las ba- rreras religiosas, aun cuando formalmente sea ateo por media- ción del Estado. La formalidad estatal que se piensa a sí mis- ma como Estado-ateo, deja al hombre real con la traba de la re- ligión.

4) Ahora bien, no sólo el Estado es el mediador entre el hombre y su esencia; también la religión es "el reconocimiento del hombre a través de un mediador". De esta manera tenemos - que los entes creados por la razón humana, son colocados por - el Hombre como medios abstractos, limitados y parciales del re- conocimiento de su esencia. En los entes religiosos el hombre descarga toda su divinidad y su servidumbre religiosa; en los entes estatales el hombre descarga toda su no-divinidad y toda

su no-servidumbre humana. Pero el hombre real sigue siendo - siervo de sus propias creaciones; el creador aparece como criatura y la criatura como creador.

Examinando estas tesis derivadas a manera de conclusión - se puede apreciar que el joven Marx presenta críticamente el - procedimiento formal a través del cual el Estado se piensa a - sí mismo como "generalidad", y con base a este procedimiento, según Marx, los hombres que forman el Estado se abstraen de - las trabas de su vida inmediata, pero sólo en la generalidad - irreal. Dado que el joven Marx le presta mucha atención al me canismo o procedimiento de la abstracción estatal, es necesario, por nuestra cuenta, analizarlo detenidamente. Con esta - finalidad preguntemos al joven Marx, ¿cómo se efectúa la abs tracción política de las barreras de la vida inmediata del Hom bre? o ¿cómo se realiza la exaltación del hombre haciendo abs tracción de las trabas reales de la vida inmediata de los hom bres?

"La exaltación política del hombre por sobre la religión comparte todos los inconvenientes y todas las desventajas de la exaltación política en general. El Estado, como - tal, anula, por ejemplo, la propiedad privada; el hombre, por su parte, declara la propiedad privada abolida políti camente, al suprimir el censo de fortuna para el derecho de sufragio activo y pasivo, como han hecho ya muchos Es- tados norteamericanos. Hamilton interpreta acertadamente este hecho desde el punto de vista político, cuando dice:

'La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre los ricos'. ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada cuando el desposeído se erige en legislador de los poseedores? El censo de fortuna como condición para votar y ser elegido es la última forma política del reconocimiento de la propiedad privada.

"Pero la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula, a su modo, las diferencias de nacimiento, de nivel social, de cultura y de ocupación, al declarar el nacimiento, el nivel social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa por igual de la soberanía popular, al tratar a cuantos intervienen en la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. Pero ello no obsta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como tales propiedades privadas, cultura y ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos que forman parte de él..."<sup>4/</sup>

Por el momento sólo analicemos el mecanismo o procedimien

to de la abstracción-exaltación política, dejando para después el problema de las relaciones entre Estado político y propiedad privada.

La abstracción política, en general, consiste en anular, en abstraer todas las diferencias de la vida real del pueblo y en proclamar (abstractamente) que todo miembro del pueblo participa por igual de la soberanía popular. Al hacer abstracción de estas diferencias que existen de hecho, el Estado político no las anula o acaba realmente; sólo las anula idealmente, las desplaza. Sin embargo, la anulación ideal o abstracción política de esas diferencias, de hecho las presupone. Sólo mediante la existencia real de las diferencias sociales y mediante su declaración, por parte del Estado, como diferencias no-políticas, el mismo Estado hace valer su generalidad abstracta y se siente como "Estado político". El Estado político, como generalidad ideal-abstracta que se dice o se proclama, está en constante contraposición a estos elementos que forman parte de él. Y lejos de acabar con las diferencias de hecho, ellas son las premisas del Estado político.

Si comparamos la concepción del Estado presentada en los *Anales...* con la presentada en *La Gaceta Renana*, observamos una diferencia fundamental y esencial. En efecto, la concepción de los *Anales Franco-Alemanes* presenta y analiza críticamente "El Estado como generalidad"; en cambio en el artículo de *La Gaceta Renana* el joven Marx concibe al Estado a través de su concepto y de su racionalidad general. Con base al "Es-

tado que responde a su concepto", el joven Marx critica al Estado prusiano real, en 1842; en cambio, en 1843-44, el joven Marx critica el concepto que tiene de sí mismo el Estado real y se intenta empezar a pensar las "premisas reales" de la existencia del Estado y de la concepción estatal.

Otras diferencias fundamentales entre aquella y esta concepción del Estado son las siguientes: El Estado ya no es pensado como "la razón general" que determinaría lo que debiera ser la sociedad, sino que, en los *Anales Franco-Alemanes*, el Estado político existe como generalidad y se hace valer como tal en contraposición con las diferencias o elementos de la sociedad civil.

En relación a la ciudadanía -y continuando con el destacamiento de las diferencias entre ésta y aquella concepción-, en los *Anales Franco-Alemanes* se señala que:

"El Estado político pleno, es por esencia, la *vida genérica* del hombre *por oposición* a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, al margen de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*; ve en

los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra. Se halla colocado frente a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, volviendo a reconocerla, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El Hombre, visto en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde ante sí mismo y a los ojos de los otros pasa, por ser un individuo real, es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla separado de su vida real - como individuo y dotado de una generalidad irreal".<sup>5/</sup>

De esta manera, el ciudadano ya no aparece como "miembro de la comunidad estatal" que se supondría ajustada a principios jurídico-políticos (concepción de *La Gaceta Renana*), sino que ahora, en *Los Anales Franco-Alemanes*, se presenta al "ciudadano" como una categoría que implica una generalidad abstracta, que sólo se puede plantear y sostener en la contraposición y separación de la vida real del hombre como individuo egoísta.

De manera general se puede afirmar que el mecanismo de la

abstracción política es tomado críticamente por el joven Marx y, bajo esta forma, empieza a desprenderse de algunas categorías abstractas (jurídico-filosóficas) que le hacían pensar a la sociedad civil desde esta perspectiva. El análisis crítico del mecanismo (formal) de la abstracción política le permitirá pensar "la vida material del hombre", "las premisas de la vida material egoísta del hombre". Le permite ubicar a estas premisas como existiendo materialmente, en la sociedad civil, como cualidades propias de ésta. Así mismo, el análisis crítico de la abstracción política le permite al joven Marx pensar la vida que llevan los hombres: "la vida en la comunidad política, - en la que se *considera* como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que *obra* como particular". Esto es, en la conciencia, en la abstracción y en la realidad, en la práctica, el hombre lleva una doble vida.

Debido a esta doble vida que lleva el hombre no sólo en el pensamiento, sino en la realidad, ve en los otros hombres - medios particulares, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en *juguete de poderes extraños*. De esta manera los hombres particulares no conciben al Hombre como a su propia esencia, como a su propio fin, sino que conciben y tratan a los - hombres como simples medios para alcanzar sus fines privados-egoístas (particulares).

Cabe hacer notar, que el análisis crítico del comportamiento del Estado político "acabado" y el análisis crítico del mecanismo de la abstracción política llevan al joven Marx a -

pensar a los hombres como "hombres egoístas", como hombres particulares que sólo en la imaginación (en la abstracción/separación) son considerados como miembros imaginarios de una soberanía abstracta-irreal; sólo en la abstracción ellos existen como ser genérico.

Ahora bien, lo paradójico del análisis crítico recién iniciado por el joven Marx es que se presenta como una crítica de Bauer -y en cierto modo como una crítica, también, de Feuerbach y Hegel-; pero no como una autocrítica de la concepción marxiana expuesta y sostenida en *La Gaceta Renana*. Quizás este carácter no manifestado en la crítica, como autocrítica, es lo que impida a algunos intérpretes del joven Marx ubicar y pensar las mutaciones y superaciones radicales (... con mínimas conservaciones) que va produciendo Marx en el desarrollo de su concepción en torno a "la sociedad".

Al empezar Marx a abandonar la concepción del Estado que sostenía en el período de *La Gaceta Renana*, empezará a pensar la relación entre Estado político y sociedad civil en una forma distinta, manifestada en el apotegma "los elementos de la sociedad civil son las premisas de la existencia del Estado como generalidad irreal".

En razón de los límites que le hemos fijado a este ensayo, deberemos dejar de lado, en la medida de lo posible, algunos problemas que aborda el joven Marx en el artículo titulado *Sobre la Cuestión Judía* y centrarnos en la concepción que se expone en torno a "la sociedad civil". Al centrarnos en esta -

concepción debemos de poner especial énfasis en las proposiciones que se refieran a la propiedad privada y a la producción.

#### LA CONCEPCION DE LA SOCIEDAD CIVIL (BURGUESA)

Para poder obviar toda una serie de problemas que son - abordados por el joven Marx en *Sobre la Cuestión Judía* es necesario tener presente que el autor de este artículo intenta comprender al Estado y a la Sociedad Civil (o burguesa) desde la perspectiva teórica que le brinda la crítica de la concepción feuerbachiana del Hombre.

En efecto, durante el período en que se preparan los dos artículos aparecidos en los *Anales Franco-Alemanes*, Marx no se siente satisfecho con la concepción del Hombre que sostiene - Feuerbach. Esta "insatisfacción" se manifiesta en que para - Marx, el Hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad; el mismo Marx ve a este Estado, a esta sociedad como - los productores de la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. Pero la crítica de Marx a la concepción feuerbachiana del Hombre no implica, necesariamente, que aquel rechace totalmente la crítica feuerbachiana de la religión. Si se analiza detenidamente la perspectiva del joven Marx se puede apreciar que éste retoma los lineamientos fundamentales de la crítica de Feuerbach a la religión. Veamos cómo se retoman y se modifican los conceptos de la religión según Feurbach.

"... La crítica de la religión desengaña al hombre para - moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como

hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real. La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo.

"La *misión de la historia* consiste, según esto, -continúa diciendo Marx- en descubrir *la verdad más acá*, una vez - que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus *formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la - tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*". 6/

El joven Marx *retoma* y *modifica* la concepción feuerbachiana de la religión por considerarla justa para pensar la "autoenajenación en su forma de santidad"; pero la *retoma* y *modifica* por considerarla limitada para pensar las "formas profanas de la autoenajenación humana". La crítica de la religión debe - trocarse en crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.

Las parejas indicadas por el joven Marx (religión/teología; derecho/política) parecen referirse a la relación general (filosófica) Práctica/Teoría. Incluso la pareja Sociedad Civil/Estado Político se refiere a esa relación general.

De esta manera tenemos que, para obviar o dejar de lado - algunos problemas que son abordados por el joven Marx, es necesario no olvidar que el problema central es la concepción filosófica de la autoenajenación humana, ya sea religiosa o en sus formas profanas, y, con base en esta concepción, criticar la vida que lleva el Hombre en su inmediata realidad, en la sociedad civil, para plantear las condiciones que deben establecerse con vistas a alcanzar la "autoemancipación humana".

Dado que el análisis marxiano de la sociedad civil está fuertemente sostenido en la concepción del "hombre en su inmediata realidad", es conveniente analizar detenidamente esta concepción.

### *El Hombre Egoísta*

Con la finalidad de mostrarle a B. Bauer que "los derechos humanos", en la forma que le dieron los norteamericanos y franceses, no se contraponen a la religión, el joven Marx efectuará una revisión sugerente de las Constituciones Políticas de los Estados modernos en los cuales se da la "emancipación política de la religión".

Marx inicia el análisis de los llamados derechos humanos constatando que "el hombre" al que se refieren los legisladores norteamericanos y franceses es "el miembro de la sociedad civil (burguesa)"; y que los derechos humanos son los derechos del "hombre egoísta", del hombre separado del hombre y de la comunidad. De esta manera piensa Marx que la libertad, la pro

piedad, la igualdad y la seguridad, tal como las piensa el Estado político, esto es como simples derechos formales-abstractos, aceptan y refuerzan al "hombre atomizado".

Es por esto que Marx comenta la Declaración de Derechos - del Hombre y del Ciudadano (de 1793), señalando que la "libertad es el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. (...)Se trata de la libertad del Hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo".<sup>7/</sup> También Marx comenta que "La aplicación práctica del derecho - humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*". Este derecho "es el derecho a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente, sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del interés personal...; la libertad individual ... y su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no - la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad...".<sup>8/</sup> Con respecto a la igualdad, dice Marx que "... considerada en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la libertad".<sup>9/</sup> Finalmente, "la seguridad es el - supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto - de la *política*, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la - conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad... El concepto de seguridad no quiere decir que la socie-

dad se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo".<sup>10/</sup>

Por nuestra parte diremos, de manera global, que el joven Marx comenta y analiza los llamados derechos del hombre encontrando únicamente al hombre egoísta, al hombre miembro de la - sociedad civil, replegado en su interés privado y en su arbitrariedad privada; Marx encuentra al hombre disociado de la comunidad. Los derechos humanos piensan a la sociedad como un - marco externo a los individuos formalmente libres, propietarios, iguales o indistintamente asegurados en su persona, su - propiedad y en sus derechos. Los llamados derechos humanos - presentan a los hombres unidos sólo por la necesidad natural, el interés privado, la conservación de su persona y la conservación de su propiedad.

De esta manera diremos que el joven Marx piensa la "sociedad civil (burguesa)", como la esfera del egoísmo, de los individuos aislados, de los individuos independientes; a la libertad y a la propiedad los ubica Marx como "fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa (civil)"; a éste la ubica como - la premisa de la existencia del Estado político. Por lo tanto, la libertad y la propiedad -que son reconocidas por el Estado político a través del mecanismo de la abstracción política y - dejadas que actúen de acuerdo a su naturaleza-, en última instancia, son el fundamento del "mundo invertido de los hombres", de la sociedad burguesa (civil) y del Estado político.

Después de establecer las proposiciones analíticas en tor

torno a los llamados derechos humanos y de demostrar su explicatividad mediante el análisis de las revoluciones políticas - (burguesas) que disolvieron "la vieja sociedad civil" (feudal), el joven Marx, criticará la formulación bauieriana del problema de la "emancipación humana" desde otro ángulo.

"Intentemos romper la formulación teológica del problema. Para nosotros -dice Marx-, el problema de la capacidad - del judío para emanciparse es otro: es el problema del - elemento *social* específico que es necesario romper para - superar el judaísmo. La capacidad de la emancipación del judío de hoy es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo actual. Y esta actitud se desprende necesariamente de la posición especial que el judaísmo ocupa en el mundo esclavizado de nuestros días.

"Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no como hace Bauer en el *judío sabático*, sino en el judío de - *todos los días*.

"No busquemos el misterio del judío en su religión; busquemos el misterio de su religión en el judío real.

"¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el interés *egoísta*.

"¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura. ¿Cuál es su dios secular? El *dinero*.

"Pues bien, el emanciparse de la usura y del *dinero*, el -

emanciparse del judaísmo práctico, real, sería la auto-emancipación de nuestra época".<sup>11/</sup>

Ampliando este grupo de proposiciones del joven Marx continúa diciendo:

"El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, - sino gracias a ella.

"La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en sus propias entrañas.

"¿Cuál es, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

"El monoteísmo judaico es, en realidad, el politeísmo de las múltiples necesidades, un politeísmo que convierte incluso al retrete en objeto de la ley divina. La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa, que se manifiesta en toda su pureza tan pronto como éste alumbra de su seno, ya completo y acabado, el - Estado político. El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero.

"El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no - puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en - una mercancía. El dinero es el valor universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por - tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al

mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él.

"El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio: he ahí el Dios real y verdadero del judío. Su Dios es, sencillamente, - la letra de cambio ilusoria".<sup>12/</sup>

Antes de iniciar el análisis de este conjunto ampliado de proposiciones es conveniente ampliarlo aún más con las proposiciones religiosas que el propio Marx expone.

Desde la perspectiva filosófico-crítica que adopta el joven Marx percibe aque:

"El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cr*istiano. Es bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *ext*ernas para el - hombre *tod*as las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, cuando la sociedad burguesa puede llegar a divorciarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantando estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros como átomos hostiles.

"El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y se ha disuelto de nuevo en él. El cristianismo fue desde el primer - momento el judío teorizante; el judío es, en cambio, el - cristiano práctico, que se ha vuelto de nuevo judío - ("...").

"El cristiano es la sublimación mental del judaísmo, el - judaísmo la vulgarización práctica del cristianismo, pero esta vulgarización práctica solo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como religión ya acabada, llevase a su término, *teóricamente*, la autoenajenación - del hombre, enajenándose de sí mismo y de la naturaleza.

"Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas vanales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y a la usura.

"La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero".<sup>13/</sup>

La citación cada vez más amplia que hemos realizado tuvo como objetivo fundamental respetar lo más posible la concepción marxiana de la "autoenajenación humana" en sus formas religiosas y profanas. Esta concepción, como se puede observar, es mucho más totalizante y compleja que la concepción feuerbachiana de la autoenajenación humana -implícitamente criticada- y también se presentan esas mismas características frente a la concepción bauzeriana de la autoenajenación humana, explícitamente criticada.

En efecto, la concepción marxiana de la autoenajenación humana -íntimamente ligada a su concepción de la sociedad civil (burguesa)-, conjunta indisolublemente aspectos teóricos y prácticos. De inmediato cabe señalar que la concepción marxiana de la autoenajenación humana, interpretada en correspondencia a su carácter "totalizante y complejo", no da pie a establecer o fijar una prioridad a alguna de las formas en que se manifiesta realmente la autoenajenación del hombre. Es decir, el amplio contexto discursivo en el cual Marx expone su concepto de "autoenajenación humana", establece una dependencia y de terminación recíprocas entre los aspectos teórico-ideológicos de la enajenación humana y sus aspectos práctico-sociales-estatales.

Ahora bien, esta dependencia y determinación recíprocas -entre las distintas formas de la autoenajenación humana se -constituye a partir de la concepción particular en torno al -"judaísmo práctico". En efecto, al intentar romper la fórmula

ción baueriana (teológica) del problema de la emancipación humana, el joven Marx fija su atención "en el judío real que anda por el mundo"; en este análisis el joven Marx "comprende" - que el misterio de la religión judaica se encuentra en "el fundamento secular del judaismo", en "la necesidad práctica, el interés egoísta". Al concebir de esta manera al "judío real", el joven Marx puede establecer a la misma "necesidad práctica" como "el fundamento, de por sí, de la religión judaica", pensada ésta como la práctica secular del judío que anda por el mundo.

Desde nuestro punto de vista todo parece indicar que el joven Marx concibe a "la religión" (en general) como una práctica, práctica que tiene en la "teología" su *expresión* teórica-abstrácta. Ahora bien, esta expresión teórica-abstrácta de la práctica religiosa, determina que el *fundamento* de esa práctica sea separado-ocultado-invertido en la abstracción teológica. De aquí que Marx conciba "la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia" como una labor de "desenmascaramiento" de la autoenajenación humana en todas sus formas. Esta labor, por lo demás, la realiza la filosofía (crítica) revelando el "fundamento" Humano de la práctica humana real. Sólo la revelación de este fundamento en sí, a través de la re-inversión que produce la filosofía crítica al criticar la expresión abstracta, puede mostrar al hombre autoenajenado, en última instancia, al hombre real.

Ahora bien, el hombre real, el hombre que anda por el mundo, tal como aparece en el concepto de autoenajenación del jo-

ven Marx, no es otra cosa que el hombre sometido por la necesidad práctica, por el egoísmo. Como se recordará, el joven Marx coloca a la necesidad práctica como el principio de la sociedad burguesa (civil), de la sociedad que, en realidad, está constituida por individuos aislados replegados en ellos mismos. Pero este principio de la sociedad burguesa sólo se manifiesta ostensiblemente en la constitución del Estado político; más precisamente, en el mecanismo de la abstracción política, en el cual el Estado se constituye (o se piensa a sí mismo) como generalidad ideal-abstracta en contraposición con los elementos que forman parte de él (la propiedad, las diferencias de nacimiento, las diferencias de nivel social, la cultura y las diferencias de ocupación).

Analicemos ahora las proposiciones que se refieren al "culto secular que practica el judío".

¿Qué entiende el joven Marx por "culto secular"? Detrás de esta forma metafórica en la expresión el joven Marx está pensando a la práctica cotidiana y mundana del judío real, y en general, del miembro atomizado de la sociedad civil (burguesa). Como se recordará, el joven Marx plantea que la práctica mundana y cotidiana del judío real es "la usura". Ahora bien, el hecho de que Marx no se extienda en su concepción de la "usura", o no se explicita una definición precisa de este término, pueda ser pretexto para interpretar o insertar una definición que no tome en cuenta el sentido discursivo. Esto es, debido a que Marx no explicita una definición precisa de la

usura, podría llevar a interpretar que "usura es...", por ejemplo, "Interés exagerado que se pide y se obtiene por un dinero prestado". Sin embargo, ubicado este término en el contexto - inmediato en el que se enuncia, se puede decir que Marx piensa algo distinto de la definición propuesta en este ejemplo.

En efecto, al pensar el joven Marx a la usura como "culto secular" practicado por el judío está refiriéndose, si no entendemos mal, a un conjunto amplio de prácticas reales en las que el Hombre se enajena o hace ajena su esencia y la deposita (esta su esencia) en el "dios secular que es el dinero", de manera análoga a como sucede en la práctica-religiosa y en la - abstracción-(o teoría)-teológica.

Usura como "práctica secular", como "culto secular del judío" (y del hombre-egoísta, miembro de la sociedad burguesa - (civil), según se dice más adelante), y "el dinero" como "dios" adorado en la "sociedad burguesa", nos remiten, así, a la concepción crítico-filosófica del Hombre enajenado expuesta por - Feuerbach. Esta modificación de la concepción feuerbachiana - del hombre enajenado (autoenajenado), está presente, en última instancia, en la concepción marxiana de la sociedad burguesa, en la concepción marxiana de la "autoenajenación en sus formas profanas, o seculares", y en la concepción marxiana del Estado político.

Con base en esta interpretación de la usura como culto - secular del judío real, adquieren un significado preciso las - proposiciones marxianas en torno al "dinero". En efecto, de -

manera general Marx piensa al "dinero" como "el Dios de la necesidad práctica y del egoísmo"; a la necesidad práctica, y al egoísmo, el joven Marx las piensa como "el principio de la sociedad burguesa". De esta manera, el Dios de la sociedad civil, del hombre egoísta, es el "dinero"; el dinero es el dios no só lo del judío real, sino, también, del hombre egoísta en general.

Ahora bien, si el joven Marx retoma y modifica la concepción feuerbachiana de la religión-teología para pensar la autoenajenación práctica del hombre, cabe preguntar: ¿Cuál será la esencia de la que se despoja al hombre en el proceso de autoenajenación práctica? ¿Sería la misma que plantea Feuerbach, - es decir, el amor, la voluntad y la inteligencia? ¿Sería el "genero humano", la naturaleza humana, esa esencia que sel hombre pierde en el proceso de enajenación o autoenajenación? - Analicemos pues estos problemas.

En la concepción feuerbachiana de la enajenación de la - esencia humana, que tanto atrajo a todos los jóvenes hegelianos, el hombre deposita su esencia en un ente fantástico e ilysorio, al cual le confiere una existencia objetiva. Porque el hombre hace ajena su "esencia", su naturaleza genérica, sin - comprenderla en ella misma, es por esto que el sujeto se presenta como objeto, y el objeto (el hombre) aparece como sujeto. El creador (el hombre genérico y el hombre individual, que es - la única especie animal que tiene la capacidad de "ser conciente de su propio ser"), aparece como criatura y la criatura apa

rece como creador. Esta inversión es el resultado de la abstracción especulativa, de la teología y de la filosofía especulativa -idealista-. La crítica filosófica de la abstracción -especulativa debe empezar por comprender a la esencia humana en ella misma, sin que esta comprensión implique, necesariamente, como lo hace la conciencia especulativa, filosófica, enajenar la "esencia humana". Para no objetivar la esencia humana hay que reflexionar, comprensivamente, en el Hombre Real, esto es, en el Sujeto-Objeto, en el Mundo de los Hombres.

Ahora bien, el joven Marx intenta comprender de una forma más realista al hombre debido a que los planteamientos de Feuerbach aun le parecen abstractos. Es por esta razón que en *Introducción...* plantea que "el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido".<sup>14/</sup>

Si en la concepción feuerbachiana Dios es la esencia del hombre que aparece como atributos no del hombre mismo sino de la idea creada por el hombre para comprender su esencia, si en la misma comprensión de su esencia humana el hombre se pierde en este proceso es porque se separa o abstrae el sujeto del objeto, es porque la esencia humana se cosifica y se hace ajena al hombre.

De manera similar a la concepción feuerbachiana de la enajenación de la esencia humana, el joven Marx trata de compren-

der la enajenación de la "sociabilidad de los hombres", de su vida genérica real, ubicando al "dinero" como el depositario de esa "esencia humana". Es por esto que se afirma: "El dinero es el valor de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado de su valor propio y peculiar al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza". A partir de estas proposiciones cabe preguntar: ¿Cuál es el valor propio y peculiar del mundo de los hombres del que se ha apropiado el dinero? ¿Cuál es el valor propio y peculiar del mundo de la naturaleza que se ha apropiado para sí el "dinero"?

El valor propio y peculiar del mundo de los hombres, es, en primera instancia, el trabajo, entendido éste no sólo como actividad sino, también, como resultado, como producto de esa actividad. En última instancia, el valor propio y peculiar del mundo de los hombres es la sociabilidad de los hombres que constituye o da pie al "hombre genérico", al hombre real. Cabe agregar de inmediato que, de acuerdo a lo que vimos anteriormente, en la "sociedad civil burguesa" el hombre existe separado del hombre, la "sociedad" aparece como el marco externo que limita la libertad del hombre en lugar de ser la existencia real de esa libertad. En la "sociedad civil burguesa" - existe la propiedad privada, la ocupación, las diferencias de nacimiento, de cultura, de culto, como afinazadoras del hombre -egoísta, del hombre separado del hombre.

En íntima vinculación con lo antes dicho, el valor propio y peculiar del mundo de la naturaleza es que este mundo es el

ser o existencia del hombre, en primera instancia. El última instancia del análisis, el "mundo de la naturaleza es la existencia de los hombres" debido a que es la relación con ella - (con la naturaleza) la que fundamenta la existencia humana, individualmente considerada, y la existencia social o genérica - del hombre. Recordando lo que se dijo en relación a la sociedad civil burguesa, según el joven Marx en esta sociedad, el - hombre egoísta, reconocido políticamente en los llamados derechos humanos, pretende asegurar su persona, su propiedad, sus derechos a través de "la sociedad" (civil burguesa, podría - agregar el joven Marx).

A la luz de esta interpretación parafrasiemos la tesis - que presenta Marx a manera de conclusión de la concepción del "dinero". (Esta tesis conclusiva dice: "El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él"). El - dinero es la esencia social (genérica) del hombre, el vínculo que relaciona al hombre consigo mismo y con la naturaleza mientras exista como hombre-egoísta, como miembro de la sociedad - burguesa, como hombre enfrentado a sí mismo y a su existencia. El dinero es la sociabilidad (o carácter social) del hombre separada del mismo hombre y ésta su esencia cosificada, convertida en algo extraño, lo domina y es adorada por el hombre separado del hombre, separado de su esencia, de su género, de su - sociabilidad.

Consideramos que esta interpretación de la concepción -

marxiana del dinero permite una justa y ágil interpretación de las relaciones complejas que establece el joven Marx entre judaísmo, cristianismo, sociedad burguesa y Estado político. - Con la intención de desentrañar las relaciones de condicionamiento que establece Marx entre estos cuatro elementos, esquematicemos las proposiciones del mismo Marx.

1) El cristianismo convierte en relaciones puramente externas para el hombre (esto es, las cosifica) todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas.

2) Sólo bajo la dominación de la concepción cristiana del mundo (que consifica la sociabilidad humana, el género humano, la esencia humana) pueden sucederse o llegar a existir las - otras formas de la autoenajenación humana:

- a) la sociedad civil (burguesa) se separa (se abstrae) - del (en el) Estado.
- b) la sociedad burguesa puede romper violentamente todos los vínculos genéricos (sociales) del hombre.
- c) suplantarse la relación social por el egoísmo, por la necesidad egoísta.
- d) disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan entre sí como átomos hostiles.

3) Desde el momento en que la sociedad civil burguesa es reconocida oficialmente por el Estado político como simple - agregación de individuos egoístas, sometidos a la necesidad -

práctica, al egoísmo, el judaísmo puede llegar a su apogeo, es to es, puede llegar a prevalecer el hombre-egoísta, la necesidad práctica, que es el fundamento de la religión judaica.

Ahora bien, ya se ha señalado que el joven Marx pretende comprender la autoenajenación humana en el mundo real, principalmente la enajenación o autoenajenación en sus formas profanas. Como una de estas formas el joven Marx ubica a "la venta". En efecto, según el autor de *Sobre la Cuestión Judía*, la venta es la práctica de la enajenación, en tanto que el hombre se comporte prácticamente bajo el dominio de la necesidad egoísta. Bajo el dominio de esta necesidad el hombre produce objetos con el objetivo de poner los resultados de su actividad y a ésta misma en relación al dinero, única manera en que alcanzan un significado bajo el dominio de la necesidad práctica, del egoísmo.

Después de este análisis de la concepción marxiana de la sociedad civil (burguesa) y de cómo se ubica aquí el hombre, analicemos ahora la concepción marxiana de la propiedad privada, sin olvidar que el contexto inmediato y mediato de esta última concepción es aquella otra concepción y la que se refiere al Estado político.

*La Propiedad Privada (¿y la producción?) en los Anales Franco-Alemanes.*

Durante el período en que el joven Marx redacta los artículos que aparecieron en *Anales Franco-Alemanes*, piensa la -

propiedad como "un elemento material de la sociedad civil (burguesa)". Si Marx le atribuye este estatuto a la propiedad, este hecho debe retener nuestra atención, debido a que aquí se manifiesta un punto de divergencia con la formación teórica anterior, esto es, con relación a los *Comentarios a la ley que Castiga Los Robos de la Leña*.

En efecto, en los *Anales...*, el joven Marx piensa que la propiedad privada, junto con las diferencias de nacimiento, de nivel social, de cultura y de ocupación, son "elementos" que de hecho existen; son elementos reales que de hecho establecen diferencias entre los individuos. Si la propiedad privada -y los otros elementos de la sociedad burguesa- existe de hecho, esto significa que su existencia no la determina el Estado (político) en correspondencia a "la naturaleza de la cosa". Lejos de que el Estado político la determine (a la propiedad privada) (de cualquier modo), el mismo Estado se constituye como generalidad irreal en la contraposición con este elemento especial que es la propiedad privada (que existe junto con los otros "elementos").

Incluso se puede decir que Marx ya no piensa a la propiedad privada enfrentándola a la propiedad colectiva (o pública). Sólo se refiere en los *Anales...* a la propiedad privada; en ningún momento se le trata de dar a la propiedad colectiva un estatuto real dentro de la sociedad burguesa (civil). Para marcar aun más las diferencias entre *Los robos de leña* y la *Cuestión Judía*, debemos decir que en ningún momento el joven -

Marx menciona a "la naturaleza de las cosas", problema que, como se recordará, permitía la elaboración de la formación discursiva en la que Marx criticaba la actuación, carente de principios propios, de la VI Dieta Renana.

A cambio de una concepción juricista-filosófica de los "objetos de propiedad", el joven Marx nos presenta, de manera indicativa o poco desarrollada, una (semi)concepción en torno al "mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza" ("mundo entero"), concepción que puede ser descodificada remitiéndose permanentemente a Feuerbach, más precisamente, remitiéndose a la interpretación marxiana de la concepción feuerbachiana de la autoenajenación del hombre. Por lo demás, éste será el problema fundamental que permitirá al joven Marx pensar explicativamente a la propiedad privada.

En efecto, en *Sobre la Cuestión Judía* ya no se tiene una concepción juricista-filosófica en torno a los "objetos", - "su naturaleza" y sus distintas formas de "pertenencia o apropiación". En función de que el joven Marx empieza a analizar, críticamente, desde la perspectiva que le brinda la crítica de la concepción feuerbachiana de la autoenajenación humana, las nociones de "producción", "ocupación", "industria", "ingresos", "beneficios del trabajo", "dinero", producción de mercancías, "mercancías", "usura", "comercio", tráfico" (intercambio), "valor", "trabajo" y "propiedad en base al trabajo" que se encuentran presentes en los discursos teóricos de los socialistas, - filósofos políticos y sociales, su concepción de los objetos //

de los sujetos, esto es, del mundo de la naturaleza" y del "mundo de los hombres", se presenta, ahora, como una complicada concepción de la "autoenajenación del hombre enajenado y de la naturaleza enajenada".

Bajo la perspectiva que adopta Marx, después de retomar y modificar (complementar) a Feuerbach, empieza a pensar "el mundo invertido de los hombres" que produce "la religión o conciencia invertida de los hombres", esto es, el joven Marx empieza a pensar, desde la perspectiva filosófico-humanista, al "mundo de los hombres, al Estado, a la sociedad". Centrémonos únicamente en la concepción marxiana de la sociedad civil (burguesa) y destaquemos como ubica Marx en ella a la "propiedad -privada".

Según Marx, los elementos de la sociedad civil (burguesa) (propiedad privada, diferencias de nacimiento, de cultura, de ocupación, de nivel social y religiosas), constituirían al "hombre-egoísta", hombre que expresa el fundamento mismo de la sociedad civil (burguesa): la necesidad práctica, el egoísmo. - La actuación a su modo y el que hagan valer su naturaleza especial esos elementos de la sociedad civil (burguesa), constituirían "las diferencias de hecho", esto es, "al hombre separado del hombre y enfrentado consigo mismo".

Ahora bien, dadas las condiciones que de hecho existen en la sociedad burguesa, el mundo entero de los hombres y el mundo de la naturaleza, para que tengan una significación para el hombre deben de relacionarse como cosas-venales con el "dine-

ro". El dinero, de esta manera, es el único medio que tiene a la mano el hombre egoísta, miembro de la sociedad burguesa, para reconocer su propio valor. El dinero convierte en mercancías, en objetos de la necesidad práctica y del egoísmo, en objetos entregados al tráfico y a la usura a todos los dioses - creados por el Hombre, a su trabajo (actividad), a sus productos, en general, al hombre y a la naturaleza. Mientras el Hombre esté sometido a la necesidad práctica, al egoísmo, no "podrá organizar sus formas propias como fuerzas sociales (humanas)".

Como se puede observar, esta concepción del mundo de los hombres enfatiza permanentemente la cosificación de este mundo y su relación con un poder extraño que lo domina, análogamente a como sucede en la religión-teología; este poder extraño es - el "dinero". Debido a que el mundo humano sólo alcanza significación para el Hombre poniéndolo en relación con el "dinero", por esto la "venta es la práctica de la enajenación".

¿Cuál sería la condición que determina la existencia del mundo de los hombres como una cosa, como una cosa entregada al tráfico, a la usura, como una mercancía? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál sería la condición que determina el poder del dinero? El poder universal de la necesidad - práctica, del egoísmo, es decir, la síntesis y condenación de todos los "elementos", materiales y espirituales, de la sociedad burguesa (civil); necesidad práctica que encarna en los -

"individuos vivientes", en los miembros atomizados de la sociedad civil, en los individuos egoístas.

Indicamos arriba que el joven Marx empieza a criticar las nociones que se hallan en los discursos teóricos de los socialistas, de los filósofos políticos y sociales de aquella época. Igualmente señalamos que esa crítica se efectúa desde la perspectiva filosófico-humanista. Después de este breve análisis inicial de la concepción marxiana podemos percatarnos que el joven Marx retoma esas nociones, tamizándolas a través de esa misma concepción. Pero el hecho de interpretar (o tamizar) esas nociones desde la perspectiva filosófico-humanista no implica, según nosotros, una crítica profunda de los sistemas discursivos de los filósofos sociales y políticos y de los socialistas, ni de la explicatividad de esas nociones.

La crítica a las nociones, que de alguna manera son retomadas-modificadas-complementadas en el proceso de la crítica teórica, consiste en calificar o ubicar la noción que se critica como "un punto de vista parcial", pero "recuperable e integrable" dentro de la concepción filosófica-humanista de la auto-emancipación del hombre en la cual el hombre mismo sea principio y fin en sí y para sí.

Ahora bien, la concepción marxiana de la autoemancipación del hombre, más amplia y universal que la de los jóvenes hegelianos, expuesta en *Sobre la Cuestión Judía*, crítica-modifica-complementa algunas nociones teóricas que se encuentran en los textos de Rousseau, Hamilton, Hegel, Bauer, Hess y Feuerbach,

privilegiando y conjuntando, aunque parezca paradójico, en una sola formación teórica, nociones discursivas heterogéneas y - asimétricas de acuerdo al sentido preciso (no tamizado) que - tienen las nociones criticadas en sus contextos originarios. - ¿Cómo se pueden conjuntar en una sola formación teórica nociones diversas, provenientes de distintos y antitéticos contextos teórico-discursivos?

A manera de solución tentativa á esta pregunta diremos - que la conjunción de nociones teóricas provenientes de discursos tan asimétricos como el de Hegel y Feuerbach, o el de - Bauer y Hess, o el de Hamilton y Rousseau, puede ser posible a la luz de dos problemas fundamentales analizados por el joven Marx en *Sobre La Cuestión Judía*: Cómo se enajena o autoenajena el hombre en su realidad inmediata, este sería el primer problema fundamental. El segundo de ellos sería, cómo se tiene - que autoemancipar el hombre, o qué condiciones se tienen que - transformar para que pueda realizarse la autoemancipación del hombre.

Al primer problema el joven Marx podría responder: El hombre se enajena a sí mismo, se separa de sí mismo, se abstrae - de sí mismo al depositar sus fuerzas humanas en el Dinero, en el Estado y en Dios. La enajenación del Hombre en estas tres formas hace que el hombre se enfrente a sí mismo en la Sociedad, en el Estado político y en la Religión; la enajenación de la esencia humana (el última instancia, su sociabilidad, su género), en esas creaciones hechas por el Hombre, pero cosifica-

das, puestas como algo ajeno, se manifiesta como dominación, - como dominación del hombre por el hombre, ya sea que aparezca éste como hombre egofsta, como hombre polftico o como hombre - religioso.

El segundo problema lo podrfia resolver el joven Marx de - la siguiente manera:

"Solo cuando el individuo real (hombre real) recobra dentro de sí al ciudadano abstracto (al hombre religioso abstracto, a la naturaleza y al hombre económico abstractos) y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "forces propes" como - fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política (teológica o económica), podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana".15/

O también podrfia responder el joven Marx lo siguiente:

Emancipar socialmente al hombre enajenado equivale a emancipar a la sociedad del hombre-egofsta, del hombre-polftico y del hombre-religioso.16/

Ahora bien, la combinación de nociones diversas que hace Marx, no impide captar el sentido que tienen esas mismas nociones al interior de la formación discursiva marxiana. Pero cabe precisar que el sentido de las nociones, en la estructura - discursiva, es tan general (filosófico) que puede dar pie a - que el intérprete eche a volar su imaginación y les asigne un

sentido distinto del que determina la formación teórica marxiana. Es por esto que necesitamos tener siempre presente el con texto discursivo en el cual se enuncian algunas proposiciones en torno a la propiedad privada.

En efecto, a pesar del carácter general de las proposicio nes marxianas en torno a la propiedad privada, queda definido explícitamente lo siguiente:

- La propiedad privada es un elemento material de la so ciedad civil
- La existencia de la propiedad privada no está determina da por la "razón de Estado", "por la razón general"; si no que la generalidad del Estado político puede mostrar se en la contraposición con los elementos de la socie dad civil.
- A partir de lo anterior, se puede decir que los elemen tos de la sociedad civil son la premisa de la existen cia del Estado político, esto es, del hombre separado - del hombre, del hombre puesto en contraposición consigo mismo. La abstracción política sólo viene a reforzar o, hasta cierto punto, mantener la separación del hombre - con respecto al hombre; también esto se manifestaría en la abstracción religiosa la cual deja de lado al hombre -egoísta, a la necesidad práctica, en su elaboración de un dios imaginario.
- La recuperación del género humano por el hombre sólo se

rá posible cuando el hombre organice sus fuerzas propias como fuerzas sociales, sin la cosificación de esta su esencia en el dinero, en el Estado político o en Dios. La recuperación de la esencia humana por el hombre significa terminar todas las ataduras abstractas que constituyen al hombre como mónada, como átomo, como hombre abstracto.

Como se puede observar, es difícil, al punto de imposible, tratar de atrapar el sentido de la concepción marxiana de la propiedad privada sin que esta labor nos conduzca a la concepción marxiana de la enajenación del hombre y a la concepción de la autoemancipación humana.

LAS CONTRADICCIONES QUE GENERA LA  
PERSPECTIVA TEORICA DE LOS ANALES

En el análisis de las proposiciones expuestas por el joven Marx en *Sobre La Cuestión Judía*, tuvimos necesidad de remitirnos al segundo de los artículos publicados en *Los Anales Franco-Alemanes*. Esta remisión a la *Introducción...* tuvo por objetivo precisar y probar el sentido de algunos conceptos expuestos rápidamente por el joven Marx en el primer artículo de los *Anales...* Así, nos remitimos a la *Introducción...* para precisar y probar el sentido marxiano de los conceptos "Hombre", "Mundo de los hombres", "Mundo invertido de los hombres", "mundo invertido de los hombres como productor de la conciencia invertida de los hombres", etcétera.

Esta remisión al texto de la *Introducción...*, podría hacerse bajo el supuesto (no explicitado ni demostrado por nosotros) de que los dos artículos de los *Anales Franco-Alemanes* - desarrollan problemas teóricos íntimamente relacionados en las estructuras específicas de los discursos teóricos. Este es el momento de demostrar que los dos artículos mencionados plantean y resuelven problemas teóricos íntimamente relacionados.

En efecto, *Sobre La Cuestión Judía* y *En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel, Introducción*, presentan como conceptos fundamentales las ideas marxianas en torno a la autoenajenación del hombre en el mundo, y las ideas marxianas en torno a la autoemancipación total del hombre o humanización (socialización) del hombre.

Ambos artículos se proponen *explícitamente* mostrar y criticar las formas de la autoenajenación del hombre en la sociedad, en el Estado y en la religión. De esta manera, las proposiciones expuestas en *Sobre la Cuestión Judía* son efectos teóricos (conceptos) que se continúan y complementan con las proposiciones vertidas en la *Introducción...*

El hecho de que este segundo artículo continúe y complementa las ideas expuestas en el primero no debe ser tratado de manera ligera, debido a que en la continuación y complementación se pueden producir (y se producen) efectos teóricos específicos que le dan a la formación teórica un carácter contradictorio, mismo que determinará la siguiente fase del desarro-

llo del pensamiento marxiano. Empecemos a analizar este complicado problema que será proseguido en el siguiente capítulo.

*Hombre Egoísta/Clase*

Como se recordará, en *Sobre la Cuestión Judía* se planteaba que "la libertad individual (la libertad del hombre múnada, aislado, replegado sobre sí mismo) ... y su aplicación práctica (la propiedad privada), forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa". Con base en esto, los llamados -derechos humanos consolidan, según Marx, al hombre-egoísta, a la autoenajenación del hombre en la sociedad civil. De esta manera, en el primer artículo, el joven Marx sólo plantea explícitamente la existencia del hombre-egoísta en la sociedad civil (burguesa).

En cambio, en la *Introducción...*, en el contexto teórico inmediato en el que Marx trata de ubicar las condiciones que hay que establecer en Alemania para poder alcanzar el objetivo de la revolución a la altura humana -sobrepasando el nivel oficial de los pueblos modernos-, se introduce el concepto de "clase" de la siguiente manera:

"El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución radical, no es la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre -

el hecho de que se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo.

"Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general* y en el que sus derechos y exigencias son, en verdad, los derechos y exigencias de la sociedad misma; en el que esa clase es realmente la cabeza y el corazón de la sociedad. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y, para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propia, no bastan, por sí solos, la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que la *revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial* de la sociedad civil coincidan, para que una clase *valga por toda la sociedad*, se necesita, por el contrario, que todos los defec-

tos de la sociedad se condensan en una clase, que esta de terminada clase resume en sí la repulsa general, sea la - incorporación de los obstáculos generales; se necesita - que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. - Para que una clase de la sociedad sea la clase de la libe ración por excelencia, es necesario que otra sea manifies tamente el estado de sujeción. La significación negativa general de la nobleza y el clero francés condicionaba la significación primariamente delimitadora y contrapuesta - del *tercer estado*".<sup>17/</sup>

Como se puede observar, el análisis más detallado, a par tir de las situaciones alemana y francesa, de las diferencias planteadas por Marx entre "revolución política" y "revolución radical (humana)", lo lleva a desprenderse (relativamente) de la concepción expuesta en *Sobre la Cuestión Judía* en torno a - la sociedad civil (burguesa), concepción que sólo le permitía ver a los individuos y a los elementos materiales y espiritua les que forman el contenido de vida, la situación civil de es tos individuos, como partes integrantes simples de la sociedad civil (burguesa). Este desprendimiento de la concepción ante rior en torno a la sociedad civil es lo que le permite a Marx introducir los conceptos "clase", "determinada clase", "situa ción especial de una clase", "clase de la sociedad burguesa", "clase de la sociedad burguesa", etcétera.

Ahora bien, esta continuación y complementación de las ideas expuestas en *Sobre la Cuestión Judía*, que modifica al mismo tiempo estas ideas, nos lleva a plantear el siguiente cuestionamiento interpretativo: ¿Qué determina la especial situación de una clase? ¿Cuáles serían las clases de la sociedad burguesa?, si en la sociedad burguesa (civil) existen individuos aislados, monadas, replegados en sí mismo, según la concepción expuesta en *Sobre la Cuestión Judía*, ¿cómo pueden repensarse estos individuos, estas partes integrantes de la sociedad burguesa, bajo el concepto de "clases de la sociedad burguesa?"; si la libertad y la propiedad son el fundamento de la sociedad burguesa y constituyen al hombre egoísta, al hombre separado del hombre y enfrentado a sí mismo, ¿qué función cumplen la libertad y la propiedad privada en la configuración de la(s) situación(es) especial(es) de la(s) clase(s)? Para responder a estas preguntas dejémosle nuevamente la palabra a Marx:

"En Francia, basta con que alguien sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede llegar a ser algo, si no quiere verse en el caso de tener que renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la liberación total. En Francia,

toda clase es un *idealista político* y se siente, ante todo, no como una clase especial, sino como el representante de las necesidades de la sociedad en general. De ahí que el papel de *emancipador* vaya pasando por turno, en dramático movimiento, de unas a otras clases del pueblo - francés, hasta llegar por último a la clase que ya no realiza la libertad social partiendo de la premisa de ciertas condiciones que se hallan al margen del hombre y que, sin embargo, han sido creadas por la sociedad humana, sino que, lejos de ello, organiza todas las condiciones de la existencia humana partiendo de la premisa de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como de práctico - tiene la vida espiritual, ninguna clase de la sociedad civil siente la necesidad ni posee la capacidad de la emancipación general hasta que la obliga a ello su situación *inmediata*, la necesidad *material*, el peso de las *mismas cademas*.

"¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?"

"*Respuesta*: en la formación de una clase atada por *cadena* radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la *disolución* de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter *uni*

versal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino - del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilaterial con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*.

"El proletariado en Alemania, comienza apenas a nacer en el movimiento *industrial* que alborea, pues la pobreza de que se nutre el proletariado que es la pobreza que *se hace naturalmente*, sino la que *se produce artificialmente*; no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque poco a poco, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a la masa proletaria la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba.

"Allí donde el proletariado proclama la *disolución del or*

*den universal anterior*, no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución de *hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la propia *sociedad* ha elevado a *principio suyo*, lo que ya aparece *personificado en él*, sin intervención cuya, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se halla asistido, así, ante el mundo que nace, de la misma razón que asiste al *monarca alemán* ante el mundo existente cuando llama al pueblo *su pueblo*, como al caballo *su caballo*. El monarca, al declarar al pueblo su propiedad privada, se limita a expresar que el propietario privado es rey.

"Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus *armas materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus *armas espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes* como *hombres* será una realidad".<sup>18/</sup>

Las respuestas a las interrogantes que por nuestra cuenta le hemos planteado al segundo artículo del joven Marx (*Introducción...*), pueden ser integradas siguiendo las tenues pistas que nos da este autor en las dos últimas citaciones que hemos realizado.

Intentemos, por el momento, integrar las proposiciones -

elementales expuestas por el joven Marx que podrían ser res-  
puesta a la pregunta siguiente: ¿Qué determina la situación es  
pecial de una clase de la sociedad civil (burguesa)?

El joven Marx analizará "la situación de una clase" te-  
niendo en cuenta, prioritariamente, la relación en la cual se  
constituyen necesariamente el "estado de sujeción" de una par-  
te, y de otra, el estado o situación que resume en sí todos -  
los defectos de la sociedad. Al pensar el joven Marx en esta  
relación que ubica dos polos antagónicos, no la reduce a una -  
relación *política*, a una situación *política* de las "esferas es  
peciales de la sociedad". El hecho de que Marx señale que "to-  
dos los defectos de la sociedad se condensan en una clase, que  
esta determinada clase resume en sí la repulsa general, sea la  
incorporación de los obstáculos generales..." significa, si no  
entendemos mal, que la concepción marxiana de esa relación es  
más amplia, más universal. Se puede decir, tratando de seguir  
cercanamente el espíritu del texto marxiano, que la relación -  
que ubica los campos antagónicos expresa de manera condensada  
la autoenajenación humana, la separación del hombre con respec-  
to a su sociabilidad, con respecto a su género.

En el mejor de los casos, la manifestación política de -  
una "esfera de la sociedad", de una clase especial, debe de -  
ser entendida como una forma en que se expresa y se oculta, al  
mismo tiempo, la sujeción universal de esa clase; pero esa ma-  
nifestación política no es pensada por el joven Marx como la -  
única forma en que se manifiesta la condensación de la autoena

jenación del hombre. En efecto, al referirse el joven Marx a la asfixiante situación que se vive en Alemania, plantea que aquí (en Alemania) la "emancipación universal es la condición *sine qua non* de toda emancipación parcial", sugiriendo con esto que, debido a la forma alemana de la relación de sujeción en la jenación, la liberación de los alemanes sólo se realizará para recuperar totalmente al hombre.

Ahora bien, en sí estos planteamientos se dirigen a cualquier "clase especial de la sociedad burguesa". Sin embargo, en la exposición de sus ideas en torno a la "revolución meramente política", esto es, en torno a un tipo de revolución que deja en pie "los pilares del edificio", el joven Marx parece indicar "la situación especial de una determinada clase". La situación de esta determinada clase parecería estar sustentada en la posesión, por ejemplo, del dinero y de la cultura o que pueda poseer a su antojo, a su voluntad, los elementos materiales y espirituales que existen en la sociedad civil y que son la premisa de la existencia del Estado político.

Como se recordará el joven Marx se refiere a la libertad y a la propiedad privada como el fundamento en que descansa la sociedad burguesa (ver supra pág. 167). Como se recordará también, el joven Marx hace referencia, de manera rápida, a los "elementos *materiales y espirituales* que forman el contenido de vida, la situación civil de los *individuos*".<sup>19/</sup> Ahora bien, si se hace un esfuerzo por detectar cuáles serían los elementos materiales que forman el contenido de vida de los indivi-

duos, y cuáles serían los elementos espirituales que forman la situación civil de esos mismos individuos, puede interpretarse lo siguiente:

*Elementos materiales:* propiedad privada, diferencia de nacimiento, diferencias de nivel social y diferencias de ocupación.

*Elementos espirituales:* diferencias de cultura y diferencias religiosas.

De manera general, los elementos materiales y espirituales que forman la situación civil de los individuos estarían determinando la existencia de las diferencias, de las separaciones entre los individuos y, por tanto, su existencia como "individuos-egofistas", como individuos aislados, que se enfrentan entre sí. Sólo en la concepción que permite construir la perspectiva abstracta de la "emancipación política", esto es, sólo en la abstracción política, inmanente a una revolución meramente política, a una revolución parcial, los individuos aislados pueden pensarse como *una parte de la sociedad civil*, y emprender la emancipación de la sociedad partiendo de su *situación especial*. Pero esta su *situación especial* y la forma política bajo la cual se piensa, es manifestación de su total enajenación. Es decir, el hecho de que una determinada clase, ubicada en la abstracción política como una parte de la sociedad, emprenda la emancipación general de la sociedad partiendo del supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es una muestra palpable de cómo el hombre se halla separado del hombre y de cómo el hombre vive en este mundo ena

jenado sustentado en los individuos aislados y en la existencia de los elementos materiales y espirituales que forman la situación civil de estos individuos.

Es por esta razón que el joven Marx dice: "Sólo en nombre de los *derechos generales* de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la *dominación general*. Y para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, *explotar políticamente a todas las demás esferas de la sociedad en interés de la propia*, no bastan, por sí solos, la energía revolucionaria y el amor propio espiritual (característicos de la concepción política). Para que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad civil coincidan, para que una clase valga por toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta *determinada* clase resume en sí la repulsa general, sea la incorporación de los obstáculos generales; se necesita que *una determinada esfera sea considerada* como el crimen manifiesto de la sociedad toda, de tal manera que su liberación se considere como la autoliberación general..."

Es, por tanto, la situación de enajenación o autoenajenación del hombre lo que le lleva a determinarse como clase, a pensarse como clase especial que vive de manera condensada y especial los sufrimientos que, en realidad, son los sufrimientos del hombre, de la sociedad misma. El hombre enajenado, bajo formas distintas pero fuertemente relacionadas, sólo puede

pensar su emancipación de manera parcial, abstractamente; en este caso, mediante la sublimación política de las diferencias de hecho, mismas que constituyen a los *individuos* pero que son ocultadas en la liberación política, en la determinación abstracta del Estado Político y de las Clases especiales.

### *Clase/No-clase*

Ahora bien, al pensar el joven Marx al proletariado como "una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella", o como "una clase que es ya la disolución de todas las clases", o como "una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún *derecho especial*, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple"; cuando el joven Marx piensa al proletariado como una clase-no-clase "que no puede apelar a un título histórico, sino simplemente al *título humano*, que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición onnilateral con las *premisas del Estado*", o cuando piensa al proletariado, por último, "como una esfera que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas"; lo que están indicando estas definiciones del proletariado es que la misma situación de "pérdida total del hombre", cifrada en el proletariado, puede llevar a la Humanidad a pensar la recuperación total de su sociabilidad de mane-

ra concreta y empezar a actuar en vistas de esta recuperación total. La misma disolución práctica de las abstracciones o separaciones reales que sufre el hombre en la sociedad civil - (burguesa), tal como se manifiestan y condenan en el proletariado, es la condición para que el hombre se gane o recupere a sí mismo; pero la construcción de ésta condición de la autoemancipación del Hombre, si bien entendemos, es el desengaño - que vive el hombre enajenado (representado en el proletariado) en la exaservación de las contradicciones que generan la abstracción religiosa, la abstracción política y la abstracción - en la sociedad civil.

De ser acertada esta interpolación, esta integración de - elementos discursivos expuestos por Marx que corresponderían a la cuestión interpretativa planteada por nosotros, de ser acertada esta lectura interpolada, la concepción marxiana de las - "clases especiales de la sociedad civil" se desarrolla o desprende, entonces, de la concepción humanista sustentada por el joven Marx.

El proletariado es una clase de la sociedad burguesa porque es la pérdida total del hombre, es el resultado más acabado de la autoenajenación del hombre. El proletariado no es - una clase de la sociedad burguesa porque es la masa humana que brota de la aguda disolución de la sociedad, preferentemente - de la disolución de la "clase media" pero también de la disolución de los siervos *crístianos* de la gleba.

Aunque el joven Marx nos hable de clases especiales de la

sociedad concebidas en función de la posesión (sólo el proletariado es explícitamente definido o concebido en relación a la propiedad privada), estas "clases" serán siempre pensadas, en última instancia, como expresión de la abstracción, de la separación del hombre con respecto al hombre.

Ahora bien, la perspectiva filosófico-humanista que le permite al joven Marx plantearse el problema de las condiciones de la autoemancipación humana, le permite ubicar a la propiedad privada, al Estado político y a la teología como las condiciones, íntimamente relacionadas, de la autoenajenación humana. Esta misma perspectiva (filosófico-humanista) en su rango de generalidad, impide hacer un análisis concreto e histórico de la propiedad privada y de los otros "elementos (materiales y espirituales) de la sociedad civil".

El rango de generalidad característico de la concepción marxiana expuesta en los *Anales...*, estará condicionada por el enfrentamiento de esta concepción (la del joven Marx) con la concepción baueriana de la emancipación humana. En la generalidad filosófica de la concepción humanista del joven Marx es donde descansan sus problemas y sus respuestas. Aun cuando los conceptos marxianos puedan tener un significado "preciso", su misma generalidad filosófica impide que este significado pueda ser comprendido sin remitirlos a otros conceptos generales (categorías filosóficas) y sin remitirlos a la polémica con B. Bauer, Feuerbach, Hegel y otros pensadores de aquella época criticados por el joven Marx. La misma generalidad filo

sófica de la concepción marxiana determina la debilidad y los límites del "análisis crítico" que pretende ser *explicativo*.

## CAPITULO III

LA SAGRADA FAMILIA  
(Agosto-Noviembre de 1844)

En el capítulo anterior hemos indicado que el joven Marx, durante el período en que redacta los dos artículos aparecidos en los *Anales Franco-Alemanes*, está fuertemente influenciado - por un gran número de filósofos sociales, filósofos políticos y pensadores socialistas de aquel tiempo, y hemos señalado que estas influencias, manifestadas en formas diversas, le permiten alcanzar al joven Marx un punto de vista nuevo, en comparación con el adoptado y expresado durante el período de *La Gaceta Renana*.

Retomando y profundizando estos rápidos señalamientos diremos que el funcionamiento discursivo de los "conceptos prestados" (influencias), al interior del propio discurso marxiano, es lo que da lugar a una nueva perspectiva. Es decir, la perspectiva teórica que nos presenta Marx en los artículos de los *Anales...*, es el resultado de las relaciones que se establecen entre los conceptos extraídos de los pensadores filosófico-políticos, filosófico-sociales y socialistas de aquel tiempo. - Estos "conceptos extraídos" no se superponen arbitrariamente - conservando su sentido originario (aquel que tienen en Feuerbach, Hegel, Hess, Bauer, etcétera), sino que en la yuxtaposición que se opera con ellos alcanzan un nuevo sentido al interior de la formación teórica que constituyen.

Estas tesis se oponen a las interpretaciones de los textos marxianos que le asignan un valor muy grande a la "crítica" de un discurso particular realizada por el joven Marx, dejándose ver esta sobreponderación de la crítica en la concepción interpretativa que piensa al discurso marxiano como el resultado de la "genialidad del joven Marx" animada por la "posición política (revolucionaria) del proletariado". Esta forma de interpretación, sostenida por varias corrientes actuales del marxismo, piensa que la crítica de Marx, en cuanto "aspecto teórico", es una labor simple o sin más complicación que "adoptar (en la práctica y en la teoría) la posición política del proletariado". De esta manera, la crítica marxiana, en cuanto producto, es pensada como el resultado de la puesta en acción de un dispositivo que se dispararía automáticamente.

A esta forma de interpretación del pensamiento marxiano (a cuya simplicidad corresponde la esquematización que de ella hicimos) se le puede plantear esta cuestión: La posición política del joven Marx que escribe dos artículos en los *Anales Franco-Alemanes* ¿es expresada en una forma discursiva? Frente a esta cuestión, la interpretación simplista que hemos presentado probablemente daría una respuesta afirmativa.

Ahora bien, si la posición política del joven Marx es expresada en un discurso teórico, esto significa que Marx la define explícitamente al interior de ese mismo discurso. Esto equivale a decir que la perspectiva teórica de los dos artículos de los *Anales*... escritos por el joven Marx (principalmen-

te el artículo titulado *En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción*), define, en un sentido específico, al "proletariado" y al comportamiento (político?) - de esta "clase especial" de acuerdo a su "situación frente a - la propiedad privada".

Desde.. nuestro punto de vista, es muy temerario pensar (y aun más afirmar) que, en los *Anales Franco-Alemanes*, Marx tenga una "posición política proletaria" similar o idéntica a la que tendrá más adelante, por ejemplo en *Miseria de la Filosofía* o en *El Capital*. Las diferencias ostensibles entre estas formaciones teóricas nos llevan a pensar que, aún cuando se - utilicen los mismos términos ("proletariado", "Estado", "clase", "sociedad", etcétera), éstos tienen (o pueden tener) un - significado específico en la densidad discursiva en la que se expresan o usan, sin que estas significaciones específicas tengan que ser complementarias o continuación una de la otra.

Restringiéndonos al período que venimos analizando en el capítulo anterior, podemos decir que durante los primeros meses de su estancia en París, el joven Marx sólo nos puede ofrecer un discurso filosófico-humanista que por su radicalidad - (cuyos alcances y limitaciones se pueden observar claramente - en los dos artículos de Marx publicados en los *Anales*...) se - distingue absolutamente de los discursos de Feuerbach o de los "hegelianos liberados"; esto, no obstante, las fuertes "in-  
fluencias" o "deudas" que tiene Marx frente a estos mismos au-  
tores. La perspectiva filosófica humanista del joven Marx le

permite pensar al Estado como una forma en que el hombre se se para (se abstrae) del hombre, como una forma práctica en que el hombre se pone en contradicción consigo mismo. Es en este sentido que Marx dice:

"El Estado político pleno es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre *por oposición* a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, - sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, - una celestial y otra terrenal: la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que obra como particular; ve en los otros hombres medios suyos, se desgrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños..."<sup>1/</sup>

Y la misma concepción humanista le permite decir al joven

**Marx:**

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

ciales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana".<sup>2/</sup>

Ahora bien, sin desprenderse de la concepción filosófico-humanista (que piensa al Estado y a la política como forma de enajenación del hombre), el joven Marx piensa al proletariado como la posibilidad positiva de la recuperación de la esencia (sociabilidad) del hombre. Esto es así porque se piensa al proletariado "como un estado que es la disolución de todos los estados, como una esfera o clase especial que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales, como una clase que es la pérdida total del hombre y que sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre".<sup>3/</sup>

Es necesario destacar aquí que la perspectiva filosófico-humanista del joven Marx, en la densidad que le es propia, piensa al proletariado como un grupo de individuos deshumanizados totalmente, como individuos agrupables en base a esta misma característica (pérdida y oposición del hombre a sí mismo). Esta pérdida de la esencia humana (sociabilidad humana) estaría sustentada (son sus premisas) por la presencia de la propiedad privada, las diferencias de ocupación, de nacimiento, de nivel social, religiosas y culturales. Quizás ahora ya se pueda comprender más fácilmente el papel que juegan "los elementos materiales y espirituales de la sociedad civil": diferenciar al hombre, enfrentarlo a sí mismo, separarlo (abstraer

lo) de su sociabilidad o socialidad colocando ésta en el dinero, en el Estado político o en Dios.

También el discurso filosófico de los *Anales*... define al proletariado como una clase (no-clase) que se constituye en el "movimiento industrial", y en la generalidad de este concepto se introduce la idea precisa de que "la pobreza que nutre al proletariado no es la pobreza que se hace naturalmente, - sino la que *se produce artificialmente*; no es la masa mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que brota de la aguda disolución de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque poco a poco, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a la masa proletaria la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba".<sup>4/</sup>

Con base en lo anterior se puede concluir que el Marx que firmó los artículos de los *Anales Franco-Alemanes* tiene una - "posición proletaria" (que no es política), pero esta posición está apoyada irremisiblemente en la concepción juvenil marxiana del Estado y la política y en la concepción *humanista-proletaria*. Lo dicho arriba nos lleva a plantear que si se quiere hacer honor al joven Marx, no es posible introducir un concepto de "política" que representa una anticipación (tramposa) de su concepción posterior, ni es posible superponer un concepto de proletariado que el mismo Marx elaborará posteriormente a - partir de ciertas experiencias y condiciones teóricas (y mate-

riales) que determinarán las fases específicas de la historia - de su pensamiento teórico.

Un corto tiempo después de la aparición del único número de los *Anales Franco-Alemanes*, se empezarán a crear condiciones que determinarán un fuerte cambio en la concepción marxiano, y, por tanto, la aparición de una nueva fase en el desarrollo del pensamiento del joven Marx. En primer lugar, cabe destacar la realización de la experiencia teórica que vivió Marx al vincularse directamente con la teoría económico-política - (Smith, Ricardo, Schulz, Pecqueur, Say, fundamentalmente). Antes de 1844 el joven Marx tuvo acceso a algunas nociones de la economía política a través de filósofos como Hegel, Sièyes, - Hess y otros pensadores políticos y sociales que retoman algunos conceptos de la teoría económica ajustándolos o redefiniéndolos en sus perspectivas teóricas particulares. *Los Cuadernos de París* y los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, son dos escritos inéditos del joven Marx que nos permiten apreciar los tipos de lecturas que hizo Marx en este primer contacto directo.

Otra experiencia teórica que producirá condiciones nuevas para proseguir el desarrollo del pensamiento marxiano consiste en el establecimiento de relaciones (personales, políticas y - teóricas) con intelectuales de diversas corrientes socialistas y comunistas. Estas relaciones le permitirán al joven Marx empezar a comprender, en un sentido menos optimista o idealizador, las significaciones prácticas de estas corrientes teóri-

cas y de los movimientos sociales que, de una u otra manera, -  
retoman y se orientan por estas "teorías". La vinculación *di-*  
*recta* de Marx con estos teóricos y la (re)comprensión de sus -  
significados prácticos, condicionarán la nueva forma de la *crí-*  
*tica* marxiana que se expondrá en los escritos inéditos y en -  
los publicados.

Por último, y no por ello menos importante, cabe desta-  
car otra experiencia teórica de Marx: la relación teórica con  
Federico Engels. Esta experiencia tiene, en sus inicios, dos  
fases o etapas.

a) La lectura que hace el joven Marx en algunos trabajos  
de Engels en el periodo comprendido entre finales de 1843 y -  
principios de 1844. Engels presenta en estos trabajos una *con-*  
*cepción* más definida y radical de algunos problemas teóricos -  
que Marx alcanzaba a detectar bajo los conceptos de "enajena-  
ción del hombre en el mundo" y "la venta como práctica de la -  
enajenación". *Esbozo de Crítica de la Economía Política*, pu-  
blicado por Engels en los *Anales...*, es leído afanosamente por  
Marx en este periodo. Las condiciones teóricas que produjo -  
Marx con la lectura de este artículo se pueden rastrear com-  
prando el escrito de Engels con los trabajos inéditos de Marx  
elaborados de abril a julio de 1844 (*Cuadernos de París y Ma-*  
*nuscritos Económico-Filosóficos*).

b) La segunda etapa de la inicial relación teórica de -  
Marx con Engels se configura al establecerse una fuerte coope-

ración entre estos dos "jóvenes feuerbachianos". Esta cooperación intelectual se inicia en agosto de 1844.

Es pertinente señalar que en las formaciones teóricas - producidas por Engels se piensa la producción material, la propiedad privada, las clases sociales y el Estado de manera bastante diferente a Marx. Esto a pesar de que ambos compartan - la "influencia" de Feuerbach.

En efecto, no obstante de que Feuerbach representa una - condición teórica para ambos, el joven Engels adopta y expresa en sus discursos una perspectiva que, aun siendo filosófica, - se aproxima más que Marx a las perspectivas teóricas elaboradas por los economistas políticos y los socialistas ingleses, franceses y alemanes. Desafortunadamente los objetivos que le hemos dado ha este ensayo nos impiden entrar a un análisis de las perspectivas teóricas construidas por Engels en sus artículos y ensayos.

Ahora bien, las relaciones teóricas de Marx con Engels, - con las teorías socialistas y comunistas de aquel tiempo y con las teorías de la economía política, llevarán a Marx, como dijimos, a crear condiciones teóricas que determinarán la construcción de discursos teóricos en los que se replantea y reconceptualiza a la propiedad privada, a la producción y, a partir de éstas, replantea y redefine las concepciones en torno a las "esferas (clases) de la sociedad civil". Pero no hay que hacerse ilusiones sobre estos replanteamientos y redefiniciones marxianos. En efecto, el replanteamiento y la redefinición de

la propiedad privada, de la producción y de las clases sociales se realiza con el propósito, explícito, de profundizar el análisis de la "autoenajenación del hombre" y de la "autoemancipación del hombre". La necesidad que manifestó el joven Marx, durante la elaboración de los artículos de los *Anales Franco-Alemanes*, de pensar concretamente la "enajenación humana práctica" -necesidad manifestada en su inicial desacuerdo con Feurbach-, es lo que motivará el replanteamiento y redefinición de la propiedad privada y de la producción.

Según nuestro entender, esta sería la característica fundamental de las formaciones discursivas producidas por Marx durante el período que va de marzo a agosto de 1844, en una primera fase (estos ensayos permanecieron inéditos durante la existencia de Marx), y de agosto a noviembre del mismo año, en una segunda fase. El resultado de los trabajos realizados por Marx (y Engels) durante esta segunda fase del período mencionado aparecerán publicados con el título de *La Sagrada Familia, o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*.

Aunque Marx manifieste el propósito de continuar analizando la "autoenajenación humana", problema que ya había detectado en sus análisis de los *Anales...*, la concepción y definición explícitas que nos ofrece de "la esencia humana", en los escritos (inéditos o publicados) elaborados de marzo a noviembre de 1844, es sustancialmente diferente a la definición dada en la revista que se editó en París.

En efecto, en los *Anales Franco-Alemanes* la "esencia humana" es el hombre mismo, es decir, la sociabilidad (el género - humano pensado como comunidad), y en este rango de generalidad se mueve el joven Marx en *Sobre la Cuestión Judía* y en *Introducción a En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En cambio en los escritos elaborados posteriormente - en París (*Cuadernos de París, Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* y *La Sagrada Familia*), la "esencia humana" se identifica con la sustancial actividad que el hombre despliega en la sociedad, siendo el "trabajo" una forma particular de ésta sustancial actividad, forma a la que Marx le da una gran importancia, pero en ningún momento es la única forma de existencia de la actividad genérica del hombre.

Antes de iniciar el análisis de las proposiciones teóricas de Marx en torno a la propiedad privada y a la producción expuesta en *La Sagrada Familia*, consideramos necesario realizar un análisis comparativo de los efectos teóricos que produce, por un lado, la estructura de los artículos publicados en los *Anales...*, y, por el otro, la estructura del discurso elaborado por el joven Marx durante la primavera-verano de 1844. Este análisis comparativo nos permitirá pensar más adelante la discontinuidad que hay, según nosotros, entre los *Anales...* y *La Sagrada Familia*.

El análisis de los efectos que producen las estructuras teóricas de los *Anales...* y de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* lo realizaremos tomando como ejes los conceptos de "au

toenajenación humana" que ahí se formulan, mismos que involu-  
cran directamente las concepciones marxianas de la propiedad -  
privada y de la producción.

ANALISIS COMPARATIVO DE LOS ANALES...  
CON LOS MANUSCRITOS DE 1844.

La Autoenajenación Humana en Los Anales  
Franco-Alemanes.

Al analizar las proposiciones contenidas en *Sobre la Cues-  
tión Judía* referidas a la propiedad privada, destacamos que el  
joven Marx piensa a ésta desde la perspectiva filosófico-huma-  
nista. Indicamos cómo desde esta perspectiva la propiedad pri-  
vada se le presenta al joven Marx como "un elemento (... mate-  
rial) de la sociedad civil (burguesa)".

Se puede decir, en general, que todos los elementos de la  
sociedad civil (burguesa) determinan a los hombres como *Indivi-  
duos*, más exactamente como *hombres-egolistas*, replegados en sí  
mismos, replegados en su interés egoísta. La propiedad priva-  
da, en la forma abstracta en que la piensa el joven Marx en *So-  
bre la Cuestión Judía*, cumple un papel muy importante en esa -  
definición de los hombres como *hombres-egolistas*.

Ahora bien, lo novedoso de la concepción filosófico-huma-  
nista del joven Marx se muestra en que piensa a los hombres co-  
mo determinados (definidos y condicionados) por una necesidad  
material constituida por el hombre mismo. Esta "necesidad ma-  
terial", en cuanto existe como tal, hace que el hombre pierda  
al género humano, a sí mismo. Es decir, los elementos materia

les y espirituales de la sociedad civil (burguesa) determinan que el hombre se muestre como un hombre-egofista, como un hombre que ha perdido su "esencia humana", que ha perdido su sociabilidad, que ha perdido al hombre; de esta manera, los elementos de la sociedad civil contribuyen a crear un hombre enfrentado al hombre, un hombre enfrentado a sí mismo y a los demás hombres, contribuyen a crear al hombre separado, abstracto, al hombre enajenado.

Los elementos de la sociedad civil (burguesa) y el mismo Estado político, son creados por el hombre enajenado, y mediante estas creaciones suyas el hombre se domina a sí mismo. Son estas proposiciones las que le permiten hablar al joven Marx - en términos de "autoenajenación del hombre".

Una condición de la "crítica" de las "filosofías" y de la realidad pensada por estas mismas "filosofías" está dada en la tesis (filosófica) que considera al "hombre como la esencia su prema del hombre". Esta tesis es uno de los puntos nodales de la perspectiva filosófica del joven Marx que le permiten ubicar a la religión como objeto de la "filosofía crítica", ubicar a la abstracción política como objeto de la filosofía crítica, ubicar a los elementos de la sociedad civil como objeto de la filosofía crítica, ubicar a los individuos egofistas como objeto de la filosofía crítica, ubicar la enajenación práctica (cifrada en el dinero) y la práctica de la enajenación (cifrada en la venta) como objetos de la filosofía crítica. En general, la tesis filosófica de que el hombre es la esencia supre-

ma del hombre le permite al joven Marx ubicar a la autoenajenación del hombre en el mundo de la práctica real como objeto de la "Filosofía Crítica".

Mas la "filosofía crítica", además de fijar sus objetos, fija también su objetivo: su realización.

En efecto, el objetivo de la filosofía crítica del joven Marx es su realización, vale decir su difusión en el mundo de humanizado. Esta realización de la filosofía crítica es pensada por el joven Marx como una condición para que se alcance la "autoemancipación del hombre", la humanización del hombre o la humanización de la sociedad.

Ahora bien, "la filosofía crítica" del joven Marx no podría ser elaborada en el pensamiento, ni prácticamente realizada, si en la realidad que se critica no existiera un aspecto negativo. El desarrollo de la deshumanización del hombre bajo el imperio de los elementos de la sociedad civil, ha hecho brotar en el mundo de la práctica real a una esfera de la sociedad civil que encarna en sí la pérdida total de los atributos humanos. Este aspecto negativo de la sociedad civil, esta pérdida total del hombre es el proletariado.

La paradoja más notoria del discurso teórico de Marx es - que a pesar de que los elementos materiales y espirituales de la sociedad civil son colocados como el "fundamento del hombre -egoísta", este fundamento no se analiza concretamente, sólo - se ubica filosóficamente en la generalidad del discurso y, de esta manera, sólo se señala.

En efecto, el hombre egoísta aparece indicado de manera incisiva en el discurso del joven Marx. Si bien es cierto que el Hombre-egoísta se presenta como constituido en la existencia de los elementos de la sociedad civil, estos mismos elementos se piensan en forma abstracta-indicativa, mostrándose esta característica claramente en la ausencia de una definición concreta y explícita de esos que se denomina "diferencia de nacimiento", "diferencias de estado social", "diferencias de cultura", "diferencias de ocupación", "diferencias de creencia religiosa", "diferencias de propiedad privada". Estos elementos son pensados abstractamente (filosóficamente) y de ahí que el "hombre-egoísta" resulte, también, una abstracción, una generalidad constituyente de la filosofía humanista del joven Marx.

Quizás el análisis concreto de los elementos de la sociedad civil podría mostrar la pertinencia y justeza de la "explicación" dada por la "filosofía crítica" del joven Marx. Pero un hecho es insoslayable: el análisis concreto y explícito de estos elementos está ausente en el discurso teórico de los Anales Franco-Alemanes.

Mas hay otro hecho que no debe ser olvidado. La aproximación teórica (filosófico-humanista) al "proletariado", efectuada por el joven Marx en los Anales..., le permitirá (re)comenzar y concretizar el análisis de los elementos de la sociedad civil, en general, y particularmente le permitirá (re)comenzar y analizar concretamente ese elemento cuya negociación reclama y proclama el proletariado: la propiedad privada. Es decir, -

el hecho de que Marx piense al proletariado como determinado - por la propiedad privada -aún cuando esta referencia sea abstracta y poco consistente en la formulación explícita de la referencia-, este hecho será una de las condiciones fundamentales para que el joven Marx pueda (re)comenzar el análisis de - la propiedad privada y de su relación compleja con el proletariado. Estos dos puntos, por lo demás, serán abordados por el joven Marx con una profundidad mayor en los famosos *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, principalmente en la sección que el editor (Adoratsky) tituló "El Trabajo Enajenado".

*La Autoenajenación Humana en Los Manuscritos Económico-filosóficos de 1844.*

Quizás el joven Marx se llevó una gran sorpresa al leer - el artículo de Engels que fue publicado en los *Anales...* y que tuvo por título *Esbozo de Crítica de la Economía Política*. La supuesta sorpresa de Marx se debería a que la crítica engelsiana de la economía política afecta también al discurso filosófico-humanista de Marx expuesto en sus artículos de la misma revista. Particularmente la crítica de Engels afecta, sin que - sea su intención manifiesta, la concepción marxiana de la propiedad privada.

En efecto, como quedó demostrado anteriormente, el joven autor de dos de los artículos aparecidos en la revista editada en París, no analizó "la razón de ser de la propiedad privada". Sólo la piensa en un horizonte muy similar al de la filosofía

política de aquellos tiempos: como elemento de la sociedad civil. La crítica de Marx a la filosofía política del momento - se centra en la denuncia de su carácter limitado y abstracto, características estas que le impiden a la filosofía política - pensar la enajenación (abstracción-separación) que generaría - la misma existencia material de la propiedad privada, existencia que el Estado político reconoce también y deja que actúe a su modo, haciendo valer su naturaleza material.

En base a estas afirmaciones que hemos hecho, podemos decir que la crítica ("humanista-realista") de la economía política que realizará el joven Marx en los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, puede ser ubicada como una autocrítica de la concepción en torno a la propiedad privada expuesta por - Marx en los *Anales Franco-Alemanes*. Esto puede ser así porque en esta revista se piensa la propiedad privada de forma análoga a como la piensa la economía política, esto es, "como un hecho que no es necesario explicar".<sup>5/</sup>

Si en los artículos de Marx publicados en los *Anales*... - no se explica (o comprende) "el fundamento de la propiedad privada", si la economía política tampoco se da a esta tarea, pero basa toda su teoría en la misma propiedad privada-no-explicada (no-comprendida) (y por no explicar a la propiedad privada ¡"toda esta ciencia descansa en un hecho carente de necesidad"!),<sup>6/</sup> si la teoría está en esta situación, es obligatorio "explicar o comprender el fundamento de la propiedad privada".

En este objetivo se centrarán los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Y aquí se encuentra una diferencia fundamental con los artículos de los Anales...

Ahora bien, ¿Cuál es el fundamento de la propiedad privada?

Para empezar a responder esta pregunta hay que hacer explícito un fundamento de la filosofía humanista-realista del joven Marx, que se pone en acción en la elaboración de los Manuscritos Económico-Filosóficos: El hombre crea (produce) teórica y prácticamente, y de esta manera crea "su mundo". Debido a que el hombre no reconoce sus capacidades creativas como algo humano y debido a que se comporta frente a sus creaciones como si fueran algo ajeno, externo e independiente al hombre, los objetos -ideales o materiales- creados por el hombre aparecen como los creadores y el hombre mismo aparece como criatura. El atributo se transforma en sujeto y éste en atributo. Dadas estas situaciones en que el hombre realiza sus creaciones, el proceso en el cual el hombre debería crearse en su mundo, se manifiesta como pérdida de la esencia humana, como enajenación del hombre; por esto mismo el mundo creado por el hombre lo domina. Una prueba de cómo el hombre es dominado por sus propias creaciones la ha dado Feuerbach en su crítica de la religión; pero se tiene que demostrar esto no sólo con la crítica de las creaciones teóricas, especulativas, sino también con la crítica de las creaciones prácticas, con la crítica de la producción material del hombre en su mundo. Esta última tarea la

ha iniciado brillantemente un colaborador de los desaparecidos *Anales Franco-Alemanes*, un joven feuerbachiano llamado Federico Engels... Hay que desarrollar y profundizar aun la crítica de la deshumanización que se efectúa en la práctica productiva material y, conjuntamente con esta crítica, criticar la teoría que asume complacientemente esta deshumanización o enajenación de la esencia humana.

Este fundamento antropológico de la filosofía crítica del joven Marx le permitirá hacer las preguntas siguientes: ¿qué es la esencia humana? y ¿cómo se enajena o se pierde esta esencia?

En la "crítica de la economía política" y en la crítica de la práctica productiva material, el joven Marx intenta demostrar:

- a) Que la actividad creativa, en general, es lo que define al hombre, es la esencia humana.
- b) Que el creador, vale decir, el hombre-trabajador, es la condición fundamental de la existencia del mundo objetivo y subjetivo, mundo que parece como su producto.
- c) Que el producto de la actividad del hombre, el mundo objetivo y subjetivo, es la actividad creativa plasmada en el mundo por el hombre-activo, vale decir, trabajador.
- d) Que debido a que el hombre-activo, trabajador, obrero, se comporta frente al producto de su trabajo como algo ajeno, externo, independiente a él, la realización de

su trabajo, de su actividad, se manifiesta como enajenación del hombre y como no-apropiación del objeto.

Pero cabe plantear la siguiente cuestión: ¿cómo intenta demostrar el joven Marx la enajenación de la esencia humana en la práctica productiva material?

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* el joven Marx intenta demostrar la enajenación del hombre dentro de la perspectiva filosófica; esto es, una perspectiva que sólo es posible alcanzar en la estructuración de categorías lo más general y antifilosóficas posible. Analicémoslo detenidamente.

El joven Marx que elaboró los *Manuscritos de 1844*, tomó los conceptos económicos de "trabajo", "trabajador", "producto del trabajo", "producción", "mercancía", etcétera, en la acepción más general que pudo encontrar en los propios discursos de la economía política con los que se relacionó directamente. No cabe duda que Marx recibe un gran apoyo de la misma economía política cuando realiza esta labor interpretativa. Al tomar los conceptos económico-políticos en sus definiciones generales, el joven Marx estuvo en posibilidades de desarrollar por su propia cuenta un discurso en el que se reflexiona filosóficamente en torno a los problemas delimitados por la economía política.

Expresando (Marx diría "traduciendo") los conceptos generales y particulares de la economía política como categorías filosóficas, el joven Marx puede iniciar el "análisis del concepto de trabajo enajenado".<sup>7/</sup>

Conceptos generales y particulares de la Economía Política.

Categorías Filosóficas del Joven Marx

Mercancía = Objeto en cambio = Objeto producido para el cambio	Objeto externo = objeto ajeno
Trabajador = Obrero	Hombre = Hombre activo = Sujeto
Trabajo = actividad humana = actividad social	Esencia humana = vida = actividad genérica
Producción de mercancías en base a trabajo forzado en la sociedad actual	Creación de objetos = creación práctica del mundo ajeno = Enajenación
Trabajo como mercancía	Trabajo como objeto ajeno = objeto ajeno = trabajo enajenado (en su acepción restringida)
Realización o plasmación del trabajo en la producción de mercancías = valor	Objetivación de la esencia humana = pérdida de la esencia humana = desvalorización
La producción es apropiación de la Naturaleza por el Hombre	La apropiación se manifiesta como enajenación del hombre, del trabajador. La apropiación se manifiesta como enajenación del trabajador, del trabajo, de los medios de vida del trabajador y del trabajo y como enajenación del hombre genérico = Trabajo enajenado (en su acepción más general o amplia).

Al ubicar el joven Marx los conceptos más generales de la economía política, en este mismo movimiento, hace ostensible la "antropología económica" que subyace en la teoría económico-política. Cabe señalar que esta "antropología económica" tiene como uno de sus efectos principales eternizar o ahistorizar las relaciones de producción y cambio correspondientes a la moderna sociedad capitalista. Sin embargo, al joven Marx no le

inquieta este efecto discursivo de la teoría económico-política; le inquieta mostrar, partiendo del cinismo-apologeta de la teoría económica, cómo el hombre enajena su esencia en la actividad creadora de objetos entregados al cambio.

La "crítica" del joven Marx a la economía política es, - por tanto, crítica de la antropología económica que asume complacientemente la enajenación del hombre en el mundo creado - por el hombre activo.

Sin embargo, "el análisis del concepto de trabajo enajenado" no se limita a esta crítica general. Este análisis es pro seguido con la finalidad de mostrar y demostrar cómo el hombre activo (trabajador) es el sujeto del proceso en el cual se - crea un mundo a imagen y semejanza del hombre; también el desa rrollo del análisis del concepto de trabajo enajenado muestra y demuestra que el objeto, el mundo creado, es producto de la - actividad humana, esto es, que el producto es producto de su - trabajo; además se muestra y demuestra que el producto de la - actividad humana es la misma esencia humana transferida a su - objeto, al mundo de los hombres, por último se muestra y de muestra que la naturaleza exterior, el mundo sensible, es la - condición para que el hombre activo manifieste su esencia gené rica.

Ahora bien, si el hombre activo (trabajador) es el sujeto del proceso, si el objeto creado (el mundo objetivo y subjetivo) es producto de la actividad (vida) del hombre activo, si - en la creación del mundo el hombre transfiere su esencia a ese

mundo y de esta manera lo humaniza... ¿Qué sucede cuando en este proceso de autocreación del Hombre, el mismo hombre activo se comporta frente a su objeto como frente algo externo, ajeno e independiente?

Sucede que la producción se manifiesta como enajenación, como extrañamiento, como alienación, como pérdida. La valorización del mundo de las cosas se torna en desvalorización del mundo de los hombres.

De esta manera, después de que analizó el joven Marx la actitud del hombre activo (trabajador = obrero) frente al producto de su trabajo, frente a su trabajo, frente a la naturaleza y frente a sí mismo, hace entrar en escena al no-trabajador, al hombre que se apropia el producto del trabajo del hombre activo y, de esta manera, aparece la propiedad privada sobre el producto del trabajo.

Trabajo enajenado y propiedad privada forman así los términos de una relación de condicionamiento y determinación: el trabajo enajenado, esto es, el comportamiento del hombre activo (trabajador) frente a la naturaleza y frente a sí mismo como algo exterior, tiene como consecuencia necesaria la propiedad privada. Marx dice textualmente, a manera de conclusión:

"Por consiguiente, mediante el trabajo enajenado, alienado, crea el trabajador la relación de un hombre ajeno al trabajo y situado fuera de él con este trabajo. La relación entre el trabajador y el trabajo engendra la relación entre este trabajo y el capitalista o como quiera -

que se llame al patrono, al dueño del trabajo. Por tanto, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la actitud exterior del trabajador ante la naturaleza y ante sí mismo, es la *propiedad privada*.

"La *propiedad privada* se desprende, pues, mediante el análisis del concepto del *trabajo alienado*, es decir, del *hombre alienado*, del trabajo enajenado, de la vida enajenada, del hombre *enajenado*.

"Es cierto -continúa diciendo el joven Marx- que el concepto del *trabajo alienado* (de la *vida alienada*) lo hemos obtenido en la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero cuando analizamos -este concepto vemos que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien la consecuencia de éste, lo mismo que -los dioses, *originariamente*, no fueron la causa, sino el resultado del extravío de la inteligencia humana. Más tarde, esta relación se trocará en interdependencia.

"Sólo al llegar al último punto culminante en el desarrollo de la propiedad privada, se pone nuevamente de manifiesto este secreto suyo: el de que es, de una parte, *producto* del trabajo enajenado y, de otra, el *medio* por el cual el trabajo se enajena, el medio de que se vale para *realizar esta enajenación*.

"Y este razonamiento contribuye inmediatamente a esclarecer una serie de conflictos no resueltos hasta ahora".<sup>6/</sup>

El hecho de que el joven Marx establezca una "relación - causal" entre trabajo enajenado (causa) y propiedad privada - (efecto), indica un cambio fundamental en la perspectiva teórica y, por tanto, en la concepción teórica marxiana.

En efecto, la propiedad privada ya no se toma como un elemento cualquiera de "la sociedad civil" (junto con las diferencias de ocupación, de nacimiento, religioso, etcétera); tampoco se toma a "las diferencias de ocupación" como otro elemento cualquiera de "la sociedad civil". La constitución de condiciones teóricas, a través de la relación directa y crítica con la economía política (iniciada por Engels y continuada por - Marx), le permiten al joven Marx adoptar una perspectiva teórica que le llevan a pensar "la ocupación" de un modo definitivo: actividad creativa en la cual el hombre activo (obrero = trabajador) produce su mundo. También el joven Marx puede pensar a la actividad productiva de objetos del trabajo como un espacio fundamental en el que se realiza la pérdida de la esencia humana. (Recuérdese que en los *Anales...*, el joven Marx piensa la enajenación *priorizando* lo que podemos llamar "la esfera de la circulación"; en cambio, en los *Manuscritos...*, la enajenación se piensa permanentemente *priorizando* la "esfera de la producción". Quizás esta diferencia a llevado a pensar a más de un intérprete de los *Manuscritos...* que el joven Marx está pensando ¡la explotación capitalista!).

Más arriba señalabamos que la concepción marxiana del proletariado expuesta en los *Anales Franco-Alemanes* tiene un carácter filosófico-humanista. Aparentemente el análisis del concepto de Trabajo enajenado, efectuado por el joven Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, podría modificar este carácter de la concepción marxiana. Sin embargo, según nuestra interpretación, el análisis del "hombre activo", - del "trabajador", efectuado por Marx en los *Manuscritos...*, desarrolla la concepción filosófica-humanista del proletariado - al proponer al trabajador como "hombre que ha perdido su esencia".

Según nuestro entender, en la medida en que el joven Marx piense al Hombre a partir de una "esencia humana", en la medida en que se siga pensando a esta "esencia humana" al modo de un modelo al cual se tiene que ajustar el hombre real para ser considerado como "Hombre en el pleno sentido"; en la medida en que se piense la "emancipación humana" como la "recuperación" de una "esencia humana" perdida en quién sabe cuál noche de los tiempos; bajo estas medidas, el joven Marx no dejará de pensar humanista y filosóficamente al Hombre y, por lo tanto, al proletariado.

El concepto de trabajo enajenado, de hombre enajenado, en la densidad expuesta en los *Manuscritos...*, será la piedra angular en la que se sostengan las críticas de la economía política y de las doctrinas socialistas y comunistas de aquel tiempo, críticas del joven Marx que se profundizarán, aun más, en

el primer ensayo editado por Marx (y Engels) bajo su propia supervisión: *La Sagrada Familia, o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Como se recordará, la primera edición de esta obra juvenil data de febrero de 1845.

#### PROPIEDAD PRIVADA EN "LA SAGRADA FAMILIA"

Con el propósito de enfrentar el criticismo espiritualista de la corriente neohegeliana encabezada por Bruno y Edgar - Bauer, Marx y Engels, después de descubrir bastantes convergencias teóricas entre ambos, proyectaron escribir, aprovechando una corta estancia de Engels en París a finales de Agosto de - 1844, un "pequeño opúsculo" en el que se criticara "al enemigo más peligroso del humanismo real".<sup>9/</sup>

El pequeño opúsculo proyectado durante la visita de Engels a Marx, en realidad resultó un libro, cuyo contenido se - debe más a Marx que a su coautor.

*La Sagrada Familia* se caracteriza por ser un "texto de polémica", en el que se abordan los diversos temas que tocaron - los colaboradores de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*. El hecho de que *La Sagrada Familia* sea un texto de polémica sobre - temas diversos determina que sus autores (Marx-Engels) expongan de manera fragmentaria y dispersa su propia concepción, - esa que el texto denomina "Humanismo Real". La exposición - fragmentaria y dispersa de las tesis positivas que Marx y Engels enfrentan a "Bruno Bauer y consortes", se explica, tam- - bién, por la falta de una elaboración (o por lo menos de una -

maduración) sistemática de las tesis que los autores de *La Sagrada Familia* exponen.

La carencia de una exposición sistemática, esto es, integral y unívoca, de la concepción humanista realista de Marx y Engels, y nuestra intención de respetar lo más posible el discurso propio de estos pensadores, son las principales razones para que no hagamos un "resumen o exposición sistemática" de las tesis de *La Sagrada Familia* referentes a la propiedad privada o a la producción. En sí, un resumen sistemático o una exposición sistematizada de las ideas de Marx y Engels en torno a los temas que nos interesan en este ensayo, si bien entendemos, serían construcciones discursivas que corren el grave riesgo de tergiversar el (los) sentido(s) de las tesis marxiano-engelsianas. Ahora bien, ¿cómo podremos enfrentar estas dificultades que nos plantea el mismo carácter asistemático y polémico de las tesis expuestas en *La Sagrada Familia*?

Para enfrentar estas dificultades inherentes a este texto consideramos conveniente hacer una cuidadosa ubicación de los contextos mediato e inmediato en los que se insertan determinadas proposiciones.

En los incisos correspondientes a este apartado haremos el análisis de las proposiciones en torno a la propiedad privada, dejando para el siguiente apartado las que se refieren al problema de la producción.

*Critica de Proudhon y Critica de la  
Economla Polttica*

"Así como la primera crítica de toda ciencia va necesaria-  
mente implícita en las premisas de las ciencias por ella  
combatida, así también la obra de Proudhon "*Qu'est-ce que  
la propriété?*" es la crítica de la *economla polttica* des-  
de el punto de vista de la economía política... la obra -  
de Proudhon se ve, por tanto, científicamente superada -  
por la crítica de la *economla polttica*, incluyendo la eco-  
nomía política tal como Proudhon la formula. Este traba-  
jo sólo ha sido posible gracias al propio Proudhon, del -  
mismo modo que la crítica proudhoniana tiene como premi-  
sas la crítica del sistema mercantil por los fisiócratas,  
la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith -  
por Ricardo y los trabajos de Fourier y de Saint-Simon.

"Todos los desarrollos de la economía política tienen por  
premisa la *propiedad privada*. Esta premisa fundamental -  
constituye para ella un hecho incommobile, que no se -  
preocupa de someter a ningún análisis ulterior y de la -  
que, como candorosamente confiesa Say, sólo se detiene a  
hablar 'accidentellment'. Ahora bien, Proudhon somete la  
base de la economía política, la *propiedad privada*, a un  
análisis crítico, que es, además, el primer análisis re-  
suelto, implacable y, al mismo tiempo, científico que de  
ella se ha hecho. Tal es el gran progreso científico que  
Proudhon lleva a cabo, un progreso que ha venido a revolu-

cionar la economía política, haciendo posible por vez primera una verdadera ciencia económica. La obra de Proudhon '*Qu'est-ce que la propriété?*' significa para la moderna economía política lo que el escrito de Sièyes "*Qu'est-ce que le tiers Etat?*" significó para la política moderna. "Y si Proudhon no concibe las otras modalidades de la propiedad privada, por ejemplo el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero, etcétera, como se ha hecho, por ejemplo, en los "*Anales Franco-Alemanes*" (véase el escrito de F. Engels "*Esbozo de una Crítica de la economía política*"), viéndolas como modalidades de la misma propiedad privada, sino que combate a los economistas partiendo de estas premisas económicas, ello responde por entero a su punto de vista más arriba señalado, justificado históricamente".<sup>10/</sup>

En esta cita, Marx y Engels nos presentan su apreciación o caracterización general de la obra de J. Proudhon "*Qué es la propiedad*". De manera general se indica que esta obra clásica del pensamiento socialista "es la crítica de la economía política desde el punto de vista de la economía política". Al tiempo de reconocer los méritos de la crítica proudhoniana de la economía política, los autores de *La Sagrada Familia* nos presentan sus ideas sobre el estatuto que tendría la crítica que por su cuenta y riesgo adelantan: crítica de la economía -

política como *superación científica* de la economía política, - incluida la formulación proudniana de esta ciencia.

Es decir, Marx y Engels piensan que la crítica de Proudhon, Saint-Simon, Fourier, Ricardo, Smith, los fisiócratas y - los mercantilistas que ellos efectúan, es la superación científica de las contradicciones en que se mueve la economía política con su premisa fundamental, la propiedad privada. Cabe hacer notar que Marx y Engels piensa su crítica, por tanto, como ubicada dentro del campo de "una ciencia". Esta ubicación general del discurso de *La Sagrada Familia* debe llamar nuestra atención debido a que es la primera vez en que Marx (no así Engels, véase "*Esbozo de una Crítica de la Economía Política*"), califica su pensamiento como ciencia o como científico.

La calificación del discurso de *La Sagrada Familia* como ciencia se puede deber a las siguientes razones: a) Al insertarse Marx y Engels en la problemática de la economía política - problemática que, de acuerdo a cierta tradición positivista - imperante en Inglaterra y Francia, se califica así misma de - "ciencia"-, la "crítica a esta ciencia" tenga que dar como resultado una "superación de la ciencia". b) Marx y Engels pueden tener un concepto de ciencia que, aún cuando no es explícito, puede ser diferente del que manejan Proudhon y la economía clásica y está alentando la crítica superadora de esta - ciencia (la economía política, incluida la concepción proudhonia de esta ciencia). c) El desprecio a la filosofía especulativa (idealista), argumentado por Feuerbach, por su propia -

inerencia puede conducirlos a ubicar su discurso en un campo distinto al de la filosofía especulativa, y no contando con otros recursos terminológicos, podrían designar a este otro campo - "ciencia"), más este término designaría, en el fondo, a un tipo de filosofía no-especulativa: al "humanismo real". Estas posibles razones de la calificación del discurso de *La Sagrada Familia* como ciencia no serían mutuamente excluyentes sino que se podrían estar articulando en la estructura del discurso presentado en el texto marxiano-engelsiano recientemente mencionado.

Ahora bien, según nuestro entender, la autodesignación de ciencia de la crítica marxiano-engelsiana de la economía política, puede ser tomada como una hipérbole, como una expresión exagerada para calificar al discurso marxiano-engelsiano; hipérbole que debe ser analizada antes de poder aceptarla. Para este análisis podemos partir de las siguientes preguntas: ¿Desde qué perspectiva teórico-discursiva critican Marx y Engels a las concepciones de Proudhon y de la economía política?, ¿qué resultados arrojan las críticas que se efectúan desde esa perspectiva?

Para poder contestar estas interrogantes empecemos por reproducir una cita de *La Sagrada Familia* en la que, a nuestro parecer, se ofrecen algunos elementos que contribuirían a su contestación expedita.

"La economía política, que acepta las relaciones de la -

propiedad privada como relaciones humanas y racionales, - se mueve en una constante contradicción con su premisa - fundamental, la propiedad privada, en una contradicción - análoga a la del teólogo que interpreta constantemente - las ideas religiosas desde un punto de vista humano, con lo que atenta constantemente contra su premisa fundamen- tal, que es el carácter sobrehumano de la religión. Así, vemos que en la economía política el salario se presenta al comienzo como la parte proporcional del producto que - corresponde al trabajo. El salario y la ganancia del ca- pital mantienen entre sí las relaciones más amistosas, y - aparentemente más humanas, condicionándose mutuamente. - Pero, más tarde se revela que las relaciones que entre - ellos existen son las más hostiles, que se hallan el uno con respecto a la otra en relación *inversa*. El valor se presenta, al comienzo, como algo al parecer determinado - racionalmente por el costo de producción de una cosa y - por la utilidad social de ésta. Pero más tarde se revela que el valor es una determinación puramente fortuita, que no tiene por qué guardar la menor proporción ni con el - costo de producción ni con la utilidad social. La magni- tud del salario se determina al comienzo mediante el li- bre acuerdo entre el obrero libre y el capitalista libre. Pero más tarde se revela que el obrero se halla obligado a dejar que se lo determinen, del mismo modo que el capi- talista, por su parte, lo está a establecerlo lo más bajo

que sea posible. La *libertad* de las partes contratantes es suplantada por la coacción. Y lo mismo ocurre con el comercio y con todas las demás relaciones de la economía política. Los mismos economistas advierten de vez en cuando estas contradicciones, y el desarrollo de ellas constituye el contenido fundamental de sus mutuas luchas. Pero, cuando cobran conciencia de estas contradicciones, ellos mismos atacan a la *propiedad privada* bajo una forma *parcial* cualquiera, como falseadora del salario racional en sí, es decir, en su concepción, del valor racional en sí y del comercio racional en sí. Así, vemos que Adam - Smith polemiza de vez en cuando contra los capitalistas, Destutt de Tracy contra los banqueros, Simonde Sismondi - contra el sistema fabril, Ricardo contra la propiedad del suelo y casi todos los economistas modernos contra los capitalistas no industriales, en los que la propiedad se manifiesta como un simple consumidor.

"Por tanto, los economistas o bien hacen valer excepcionalmente - a saber, cuando atacan cualquier abuso específico - la apariencia de lo humano en las relaciones económicas, o bien, y por regla general, conciben estas relaciones precisamente en lo que abierta y manifiestamente *Las diferencias* de lo humano, en su sentido estrictamente económico. Y en medio de esta contradicción, van dando tumbos de acá para allá, inconscientemente.

"Pues bien, *Proudhon* pone fin de una vez por todas a esta inconsciencia. Toma en serio la *apariencia humana* de las relaciones económicas y se enfrenta tajantemente a su *inhumana realidad*. Las obliga a ser en la realidad lo que son en su concepción de sí mismas o, mejor dicho, a despojarse de la concepción que de sí mismas se forman y a confesar su real carácter inhumano. Por eso, consecuentemente consigo mismo, no se limita a atacar parcialmente, como los demás economistas, esta o aquella clase de propiedad privada, sino que presenta universalmente la propiedad privada en general como la falseadora de las relaciones económicas. *Proudhon* dio de sí todo lo que la crítica de la economía política podía dar, desde el punto de vista económico".<sup>11/</sup>

A pesar de que esta cita contextualizada nos presenta explícitamente los elementos necesarios para responder las interrogantes planteadas, presentemos sus proposiciones en una forma que, aunque esquemática y ligeramente modificada (esperemos que bajo esta forma no tergiversemos el sentido de dichas proposiciones), nos permita ubicar y definir la perspectiva teórica desde la cual se critica a la economía política y a *Proudhon*.

Las relaciones de propiedad, las relaciones económica, en la realidad, son *inhumanas*. La economía política en un momento de la elaboración de sus discursos teóricos (Marx y Engels

dirfan "al comienzo"), acepta y presenta a las relaciones económicas como relaciones humanas y racionales. Estas dos situaciones obligan a que la misma economía política inconscientemente revele la contradicción existente entre el carácter humano de las relaciones económicas y la apariencia humana que se les pretende atribuir a estas relaciones.

Antes de continuar con la paráfrasis esquemática que venimos haciendo cabe formular otra cuestión: ¿Por qué Marx y Engels le atribuyen un carácter inhumano a las relaciones económicas? Esta cuestión puede responderse, en base al texto citado, diciendo que las relaciones de la propiedad privada son inhumanas porque ponen al hombre en relaciones hostiles (vale decir contradictorias) e inversas en las que el mismo hombre es pensado como determinado y no como determinante, más concretamente, las relaciones económicas son inhumanas porque, en el modo en que las piensa la economía política, se hace abstracción del hombre-social y esas mismas relaciones son aceptadas y pensadas como si fueran una situación creada por la naturaleza y no por el hombre desprendido de su esencia, de su sociabilidad.

Continuando con la paráfrasis que veníamos haciendo diremos que desde la perspectiva de Marx y Engels la economía política revela la contradicción existente entre el carácter inhumano de las relaciones económicas y la apariencia humana que a ellas se les atribuye. Cuando los economistas cobran conciencia de esta contradicción ellos mismos atacan a la propiedad -

privada pero bajo una forma parcial cualquiera. Los economistas atacan ciertas formas parciales de la propiedad porque las consideran falseadoras de las concepciones supuestamente humanas y racionales, previamente determinadas como tales.

Ahora bien, Marx y Engels critican a los economistas debido a que, a pesar de que estos teóricos de la sociedad revelan la contradicción arriba mencionada, no atacan a la propiedad privada en general como falseadora del hombre, sino que atacan a la propiedad privada bajo una forma *parcial*, aceptando de esta manera la falsificación económica de lo humano. Debido a que los economistas no atacan (vale decir, no critican) a la propiedad privada en general, esto es, como lo hace Proudhon, pueden pretender hacer valer la apariencia de lo humano en las relaciones económicas, siendo que en realidad son inhumanas.

Es decir, la crítica de la propiedad privada en general, *posibilita* revelar el real carácter inhumano de las relaciones económicas, de las relaciones de la propiedad privada. También se puede expresar esto último de la siguiente manera: La crítica *filosófica* (que por su propia naturaleza es y tiene que ser, universal y general), es la única que puede revelar el carácter inhumano de las relaciones de la propiedad privada. Esta es la razón que está en el fondo de la "crítica" de la economía política y de Proudhon. En el caso de este gran pensador socialista, y a pesar de que critica a la propiedad privada en general, su crítica general de la propiedad privada no abandona el campo particular de la economía política y es,

por tanto, una crítica (general) de la economía política desde el punto de vista económico.

Consideramos que ya tenemos los elementos suficientes para poder responder las cuestiones planteadas antes de la más reciente cita, principalmente la primera de ellas (a saber: - ¿Desde qué perspectiva teórico-discursiva critican Marx y Engels a las concepciones de la economía política y de Proudhon?

Se puede decir que Marx y Engels critican a la economía política y a Proudhon desde la perspectiva filosófica regida por la universalidad y por la generalidad pero también regida en su elaboración por el Hombre Real, esto es, por el Hombre objetiva y subjetivamente considerado, y considerado también teórica y prácticamente. Este segundo parámetro que rige la perspectiva filosófica de Marx y Engels permitiría despojar a la filosofía de su carácter especulativo, y, de esta manera, convertir a la filosofía en una condición de la "emancipación del hombre".

En opinión de Marx y Engels, sólo el humanismo real puede dar cuenta del Hombre y de la relación de éste con su mundo en los siguientes términos: El hombre es un hombre enajenado; su relación activa con el mundo es una actividad enajenada; el mismo mundo, su producto, es un mundo enajenado. También la perspectiva filosófica, que toma al hombre en su realidad, puede dar cuenta de las formas diversas en que el hombre lucha para alcanzar su emancipación.

Ahora bien, por el momento sólo hemos indicado que los jó

venes autores de *La Sagrada Familia* presentan los méritos de Proudhon como limitados o enmarcados por el punto de vista de la economía política ("...Proudhon dio de sí todo lo que la economía política podría dar desde el punto de vista económico..."). Cabe preguntarnos ¿por qué consideran Marx y Engels como limitada e insuficiente la crítica proudhoniana de la propiedad privada?

El gran mérito que Marx y Engels le reconocen a Proudhon es haber atacado (criticado) universalmente la propiedad privada en general. No obstante que Proudhon realiza esta loable labor y obtiene formidables resultados (presentar a la propiedad privada en general como falseadora de las relaciones económicas), propone, desafortunadamente, que la humanidad adopte una organización económica que se base en "la posesión igualitaria". Esto se ve con mayor claridad en los párrafos que a continuación reproducimos.

"Según el señor Edgar (Bauer), el tener y el no tener son, para Proudhon, categorías absolutas. La crítica crítica sólo ve en todas partes categorías. Y así, según el señor Edgar, el tener y el no tener, el salario, el sueldo, la penuria y la necesidad y el trabajar por necesidad no son otra cosa que categorías.

"Si la sociedad sólo tuviera que liberarse de las categorías del tener y el no tener, ¡qué fácil sería a cualquier dialéctico, aunque fuese todavía más endeble que el -

señor Edgar, el 'vencer' y 'superar' estas categorías! - El señor Edgar considera también esto como una nimiedad - tal, que ni siquiera se toma la molestia de ofrecer, frente a Proudhon, ni la más leve *explicación* de las categorías del tener y del no tener. Pero, como el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, y como, en los tiempos que corren, el hombre que nada tiene nada vale, ya que se halla al margen de la existencia en general y, más aun, de una existencia humana, - pues el estado del no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad, está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación, tanto más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los escritores socialistas en general. El no tener es el más - desesperado *espiritualismo*, la irrealidad total del hombre y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural. Y todo tema que por vez primera y con plena conciencia de su importancia constituye objeto de meditación es, como *objeto de meditación*, el más alto de todos.

"El que Proudhon pretenda superar el no tener y el viejo modo de tener es algo totalmente idéntico con la preten-

sión de superar la actitud prácticamente enajenada del -  
 hombre ante su *esencia objetiva*, con la pretensión de su-  
 perar la expresión *económica* de la autoenajenación humana.  
 Pero, como su crítica de la economía política no logra to-  
 davía desembarazarse de las premisas de la economía polí-  
 tica, vemos que la reapropiación del mundo mismo se concí-  
 be aún bajo la forma de la misma *posesión*.

"En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener,  
 como le hace decir la Crítica crítica, sino que contrapo-  
 ne al viejo modo del tener, a la *propiedad privada*, la *po-  
 sesión*. Explica la posesión como una 'función social'. -  
 Pero lo 'interesante' de una función no es el excluir al  
 otro, sino el ejercer y realizar nuestras propias fuerzas  
 esenciales.

"Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo -  
 que le corresponde. La idea de la '*posesión igual*' es la  
 expresión económica, y por tanto todavía enajenada, del -  
 hecho de que el *objeto*, como *ser para el hombre*, como *ser  
 objetivo del hombre*, es al mismo tiempo la *existencia del -  
 hombre para el otro hombre*, su *actitud humana ante el -  
 otro hombre*, la *actitud social del hombre ante el hombre*.  
 Proudhon supera la enajenación económica dentro de la ena-  
 jenación económica".<sup>12/</sup>

Examinémos y expliquémos los distintos aspectos implica-  
 dos en esta cita contextualizada, sin perder de vista cómo cri

ticar Marx y Engels las "limitaciones" de la crítica proudhoniana de la economía política.

Marx y Engels analizan la interpretación parcial y tendenciosa que hace Edgar Bauer de la contraposición planteada por Proudhon entre propiedad privada y posesión. Después de señalar que las ideas de Proudhon se refieren a "una desdichada - realidad", los autores de *La Sagrada Familia* preparan la crítica de "la superación proudhoniana de la enajenación económica dentro de la enajenación económica" presentando alguna de las ideas fundamentales sobre el "estado del no tener". Ahora bien, explicando por nuestra cuenta la concepción marxiano-engelsiana del tener y el no tener diremos que son pensados como dos aspectos o elementos de la propiedad privada. El tener es presentado como un abstracto materialismo; el no tener es pensado como el más desesperado espiritualismo. El tener, esto es, la propiedad privada en uno de sus aspectos, es la apariencia de lo humano; el no tener es la irrealidad total del hombre, la - realidad total del no-hombre, un tener muy positivo: tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, la existencia efectiva de todo lo inhumano y antinatural. De esta manera la propiedad privada, siguiendo de cerca a Marx y Engels, es la "actitud prácticamente enajenada del hombre ante su esencia objetiva" o la "expresión económica de la autoenajenación humana".

¿Qué es la esencia objetiva del hombre? Al final de la - cita recientemente reproducida se aclara esta cuestión. La -

esencia objetiva del hombre es el objeto... creado por el hombre, es el mundo objetivo mismo, que Marx y Engels lo piensan como "ser para el hombre", como "ser objetivo del hombre" y, - al mismo tiempo, ese mundo objetivo es pensado como la existencia del hombre para el otro hombre, como actitud humana ante - el otro hombre, como la actitud social del hombre ante el hombre.

Ahora bien, a partir de esta compleja concepción del "objeto" (que implica en sí una compleja concepción del "sujeto"), Marx y Engels ubican la proposición proudhoniana de la "posesión igual" como la expresión económica, todavía enajenada, de la esencia humana. Es decir, de acuerdo a Marx y Engels, la - posesión, en el mejor de los casos le permitiría al Hombre - apropiarse los objetos creados por él, pero no le permitiría - tener una actitud humana, social, ante el otro hombre. Se asegura manifestando de esta manera la separación y oposición - del hombre ante el hombre.

Por lo tanto tenemos que la crítica de Marx y Engels a - Proudhon sólo se puede realizar (e incluso interpretar y comprender) después de que se explicitan las premisas o proposiciones fundamentales de la "antropología filosófica" de los jóvenes coautores de *La Sagrada Familia*. Incluso se puede decir que la misma crítica a Proudhon les permite a Marx y Engels - mostrar y ratificar la "validez" de esas premisas fundamentales del "Humanismo Real", de esa concepción filosófica del hombre, de esa antropología filosófica.

En otros términos. A la luz de la concepción filosófica del Hombre real, Marx y Engels critican la idea proudhoniana - de la posesión igual por ser todavía expresión enajenada de la esencia humana. Desde esta perspectiva filosófico-humanista-realista Marx y Engels pueden percibir que Proudhon sigue pensando el producto del trabajo humano -la esencia objetiva del hombre, su mundo objetivo-, al margen del hombre mismo. Complementando esta tesis se puede decir que, según Marx y Engels, Proudhon sigue pensando al hombre de manera simple y abstracta, como simple creador de objetos, como trabajador, pero no como Hombre. Proudhon no piensa la producción del hombre, con siderado individual y genéricamente, en sus relaciones con su mundo objetivo, con su esencia objetiva; Proudhon piensa y cri tica la producción y apropiación de objetos..., y presupone la "posesión igual"... de objetos. Por esto Proudhon supera la - enajenación económica dentro de la enajenación económica.

*La Autoenajenación Humana en la Sagrada Familia*

En el inciso anterior hemos analizado las proposiciones - más generales de *La Sagrada Familia* que se refieren a la propiedad privada. Estas proposiciones las podemos tomar -y así lo hicimos-, como ideas preliminares, pero no por esto menos - importantes, de la concepción marxiano-engelsiana de la propiedad privada. Desde nuestro punto de vista, para poder analizar las proposiciones más originales (y enigmáticas, como se - verá) de esta concepción, era necesario poner en claro de en-

trada la dirección e intensión de la crítica, la posición desde la cual se hace ésta, así como algunos resultados (parciales) que produce la crítica a Proudhon y a la economía política.

Cabe hacer la aclaración que las proposiciones de *La Sagrada Familia* referentes a la propiedad privada que consideramos el aporte original de Marx y Engels son enigmáticas o de difícil interpretación, debido a la triple crítica en la que se exponen: Crítica a Edgar Bauer, crítica a Proudhon y crítica a la economía política. Teniendo a la vista esta triple confrontación, examinemos y expliquemos el análisis que hacen Marx y Engels de "la posición determinada que ocupan proletariado y riqueza en la antítesis que forman".

"La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener su propia existencia, y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es este el lado *positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma.

"Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve.

"La clase poseedora y la clase del proletariado represen-

tan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y - posee en él la *apariciencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruída en la enajenación, ve en ella su importancia y la realidad de una existencia inhumana. Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la *sublevación* contra la reprobación, una *sublevación* a que se ve empujada necesariamente por la contradicción ente su *naturaleza* humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resulta y amplia, de esta misma naturaleza.

"Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, - por tanto, la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destruictiva*. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de éste la acción de su destrucción.

"Es cierto que la propiedad privada empuja por sí misma, en su movimiento económico, a su propia disolución, pero sólo por medio de un desarrollo independiente de ella, *inconsciente*, contrario a su voluntad, condicionado por la naturaleza misma de la cosa; sólo en cuanto engendra al proletariado como proletariado, a la miseria consciente - de su miseria espiritual y física, consciente de su *deshumanización* y, por tanto como *deshumanización* que se supera a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que

la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia. Al vencer el proletariado, no se convierte con ello, en modo alguno, - en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y, entonces, habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada.

"Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, no es, mucho menos, como la Crítica crítica pretexta creer, porque consideren a los proletarios como *dioses*. Antes al contrario, por - llegar a su máxima perfección práctica, es el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta la *aparición* de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletariado, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una penuria absolutamente imperiosa- la expresión práctica de la necesidad-, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de - la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas esas - razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mis-

mo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus -  
 propias condiciones de vida. Y no puede abolir sus pro-  
 pias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas -  
 condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen  
 y compendian en su situación. No en vano el proletariado  
 pasa por la escuela, dura, pero forjadora de temple, del  
*trabajo*. No se trata de lo que este o aquel proletario,  
 o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse*  
 de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el  
 proletariado es y de lo que está obligado históricamente  
 a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción  
 histórica se hallan clara e irrevocablemente predetermina-  
 das por su propia situación de vida y por toda la organi-  
 zación de la sociedad burguesa actual. Y no hace falta -  
 detenerse aquí a exponer cómo gran parte del proletariado  
 inglés y francés es ya consciente de su misión histórica  
 y labora constantemente por elevar esta consciencia a com-  
 pleta claridad". 13/

Se puede ver claramente que Marx y Engels analizan el mo-  
 vimiento que genera la "antítesis formada por la propiedad prí-  
 vada y el proletariado" ubicándose en la perspectiva filosófi-  
 co-humanista realista.

La antítesis formada por la propiedad privada y el prole-  
 tariado es pensada como manteniéndose y destruyéndose por la -  
 existencia en sí de cada uno de los términos que la componen:

el mantenimiento de la propiedad privada obliga a mantener la existencia del proletariado; pero como el proletariado es, en los hechos, la propiedad privada disuelta y que se disuelve, - su propia existencia inhumana, condicionada por la existencia del otro término de la antítesis, obliga a la clase del proletariado a destruir a la propiedad privada y, por lo tanto, a destruirse a sí mismo.

Ahora bien, la propiedad privada condiciona la existencia de la clase poseedora y de la clase del proletariado, es decir, condiciona la separación y enfrentamiento del hombre frente al hombre y frente a la naturaleza. De esta manera, la clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana.

En la autoenajenación humana la clase poseedora se siente bien, sabe que su poder o dominio es la enajenación; es decir, el desprendimiento de algo propio a cambio de dinero o la obtención de algo ajeno mediante la entrega de dinero es el fundamento del dominio de la clase poseedora. En este poder de la enajenación, de la compra-venta, la clase que posee objetos, pretende tener una existencia humana, pero ésta es sólo apariencia; de ahí que la clase poseedora sea "la apariencia de una existencia humana". En cambio, la clase del proletariado, en la enajenación, ve su propia impotencia, la pérdida de su propio poder humano y, por tanto, ve la realidad de una existencia inhumana. La contradicción vivida-sentida (vale decir, "sufrida") por la clase del proletariado entre su naturaleza -

humana y su situación de vida, necesariamente empuja a esta clase a sublevarse contra esa negación o reprobación, franca y abierta, resuelta y amplia de la naturaleza que la enajenación hace sentir-vivir a esta clase.

Ahora bien, el movimiento económico de la propiedad privada es condicionado por la naturaleza misma de la cosa, del objeto enajenado, venal. La propiedad privada, en su movimiento económico, desarrollado de manera independiente e inconsciente, al margen de su voluntad, empuja a su propia disolución al engendrar al proletariado como proletariado, es decir, en cuanto crea a su interior al proletariado como sujeto consciente de su miseria espiritual y física, en cuando engendra al proletariado como sujeto consciente de la pérdida de su esencia humana y, en este sentido, consciente su deshumanización. Esta conciencia de su existencia inhumana, hace del proletariado "deshumanización que se supera en sí misma".

Al crear al proletariado, la propiedad privada establece la posibilidad o la condición que hace posible su propia destrucción. Al tener la conciencia de su miseria espiritual y física, el proletariado convierte esta posibilidad en algo real. En ese sentido el proletariado, como sujeto consciente de su deshumanización, ejecuta la sentencia que pronuncia sobre sí misma la clase poseedora, la propiedad privada. Cabe preguntar, ¿cómo puede el proletariado alcanzar la conciencia de su deshumanización? Se puede intentar responder esta cuestión parafrasando el análisis que hacen Marx y Engels de la -

situación que vive el proletariado, análisis que los lleva a formular el concepto de "proletariado desarrollado".

Según Marx y Engels, en el proletariado desarrollado llega a su máxima perfección práctica la abstracción de toda humanidad y hasta la apariencia de ella, por condensarse en sus condiciones de vida todas las condiciones de vida de la sociedad actual: "hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento; en una palabra, todo lo inhumano y antinatural" (véase, p. 107 de *La Sagrada Familia*).

Según Marx y Engels en el proletariado desarrollado el hombre se ha perdido a sí mismo; pero a cambio de ello adquiere la conciencia teórica de esta pérdida y el estímulo de la sublevación contra tanta inhumanidad. Por estas razones puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo.

El proletariado desarrollado, la deshumanización consciente de sí misma, que sufre la privación del mundo creado por él por medio del trabajo, esta realidad del no-hombre consciente de su deshumanización, que engendra la propiedad privada, es la condición para que el proletariado ejecute el papel que le asignan los escritores socialistas (y que también le asignan Marx y Engels): destructor de la propiedad privada y de sí mismo.

Con estas proposiciones, Marx y Engels considerarían que ya tienen los elementos suficientes para criticar a los socialistas que, al igual que Proudhon, pretenden superar la propie

dad privada dentro de la economía política, crítica que se puede resumir en los siguientes términos:

El proletariado puede y debe liberarse a sí mismo. Sólo puede liberarse a sí mismo aboliendo *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, condiciones que se resumen y condensan en el ser-actual del proletariado.

Al ampliar estas ideas, Marx y Engels nos aclaran el sentido que le dan a la expresión "miseria consciente de su miseria espiritual y física": No se trata de lo que este o aquel proletario (Proudhon, por ejemplo) o el proletariado en su conjunto (el proletariado inglés, por ejemplo) pueden representar de vez en cuando como meta (o como proyecto político-social). En la crítica a los socialistas Marx y Engels plantean que se trata de partir de lo que el proletariado *es* (es decir, condensación de las condiciones de vida de la sociedad actual), y de lo que está obligado históricamente a hacer de acuerdo a esta su existencia.

Al final de la cita que hemos asentado recientemente, Marx y Engels consideran que no es necesario exponer ahí cómo el proletariado inglés y francés es ya consciente de su misión histórica y labora para elevar esta conciencia a plena claridad; sin embargo, más adelante se señala que:

"Según la Crítica crítica, todo el mal radica exclusivamente en cómo 'piensan' los obreros. Es cierto que los obreros ingleses y franceses han formado asociaciones en las que no son solamente sus necesidades inmediatas en -

cuanto *obxeros*, sino también sus necesidades como *hombres* las que forman el objeto de sus mutuas enseñanzas y en - las que exteriorizan, además, una conciencia muy amplia y concienzuda acerca de la fuerza 'inmensa' y 'formidable' que nace de su cooperación. Pero estos obreros de *masas*, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el 'pensamiento puro' a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el dinero, el capital, el trabajo asalariado, etcétera, no son - precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino crea- ciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajena- ción, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en - hombre no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida..."<sup>14/</sup>

Como se puede observar, "clase del proletariado" y "prole- tariado" son conceptos distintos. En efecto, "Clase del prole- tariado" piensa a "la miseria en sí" y a la "relación que guar- da con la Clase poseedora", con su antítesis. Proletariado, - en cambio, hace referencia a la miseria *consciente de sí misma*, hace referencia a la miseria consciente de su deshumanización. Estos dos conceptos están fuertemente impregnados de humanismo

filosófico, esto es, de definiciones generales del hombre que en sus enunciados tautológicos pretenden mostrar "la esencia humana". Veamos esto más de cerca.

La clase del proletariado se refiere al hombre separado del hombre y de su mundo objetivo. Es el hombre privado de su esencia objetiva, de su mundo, de su objeto. La clase del proletariado es el hombre separado de toda humanidad, de todo carácter humano. De esta manera "clase del proletariado" se convierte en un concepto filosófico que piensa la deshumanización del hombre, la realidad de una existencia inhumana.

Por otro lado, "proletariado" se refiere a la clase del proletariado, a la miseria *consciente* de su miseria espiritual y física. Aquí se piensa al hombre desprendido del su objeto (objeto en el que plasma el hombre su vida), pero *consciente* de este desprendimiento, de esta deshumanización, de esta enajenación, consciente, en fin, de la pérdida de su esencia humana, consciente de la pérdida de su humanidad. Esto es, consciente de la contradicción entre su naturaleza humana y su situación de vida. De esta manera también "proletariado" se convierte en un concepto filosófico que ubica y define el estado de conciencia sobre esta contradicción.

Pero la concepción de Marx y Engels destaca otras definiciones que complementan y cierran los dos conceptos filosóficos anteriores. En efecto, "clase poseedora" es destacado como otro concepto que también está saturado de la misma antropo

logía filosófica. "Clase poseedora" piensa la propiedad, la -  
apariciencia de una existencia humana.

Ahora bien, si se respeta mínimamente esta concepción fi-  
losófico-humanista no se puede interpretar el concepto marxia-  
no-engelsiano de "autoenajenación humana" diciendo, por ejem-  
plo, que este concepto analiza las luchas de clases, o que la  
concepción marxiano-engelsiana de la autoenajenación humana es  
el análisis de la lucha de clases que se da entre la clase po-  
seedora y la clase del proletariado al engendrar la riqueza de  
la primera de estas clases y la miseria de la segunda. Si se  
interpretara de estas maneras el concepto de "autoenajenación  
humana" se estaría en la perspectiva de la economía política y  
no en la perspectiva del "humanismo real".

En efecto, el humanismo real, es decir, la concepción fi-  
losófico-humanista de Marx y Engels, es la superación científ*ica*  
de la economía política (o eso pretende ser, de acuerdo a -  
sus expositores). El humanismo real es la crítica, desde la -  
filosofía, de la premisa fundamental de la economía política,  
es la crítica de la propiedad privada. El humanismo real es -  
la concepción superadora de la economía política que expone -  
críticamente la deshumanización, la separación y enfrentamien-  
to del hombre con el hombre y con la naturaleza. Además de ex  
poner críticamente la autoenajenación humana, el humanismo -  
real expone también las formas en que el hombre deshumanizado  
lucha práctica y teóricamente por recuperarse a sí mismo.

El humanismo real revela que la propiedad privada, el ca-

pital, el dinero, el trabajo asalariado, etcétera; en una palabra, todas-las-relaciones-económicas, son creaciones prácticas y materiales de la autoenajenación del hombre. La concepción filosófico humanista de Marx y Engels analiza lo que el proletariado es y lo que está obligado a hacer históricamente de acuerdo su existencia inhumana y antinatural.

Después de haber presentado y analizado las proposiciones fundamentales de Marx y Engels referentes a la propiedad privada, consideramos que ya tenemos los elementos suficientes para plantear y resolver algunos problemas que nos permitan comprender las concepciones de estos mismos autores en torno a la producción.

#### LOS CONCEPTOS DE PRODUCCION PRESENTADOS EN LA SAGRADA FAMILIA

Si la concepción humanista filosófica de Marx y Engels - elaborada antes de redactar *La Sagrada Familia* es la plataforma o perspectiva desde la cual se critica a la economía política y al socialismo proudhoniano; si la perspectiva filosófico humanista realista de Marx y Engels les permite ver a las relaciones económicas como "autoenajenación del hombre"; si desde esta perspectiva filosófica Marx y Engels ven los conceptos económicos como "consideraciones apologéticas sobre el régimen de la propiedad privada" (véase p. 99 de *La Sagrada Familia*) y critican la proposición proudhoniana de la "posesión igual" por considerarla "superación de la economía política dentro de

la economía política"; si la concepción humanista filosófica - de Marx y Engels, el Humanismo Real, se expone (y se da por de mostrada) como superación científica de la economía política y, por tanto, de la propiedad privada, debido a que la situación del hombre en la sociedad actual se piensa en ella como autoenajenación, como existencia inhumana y como apariencia humana, y también debido a que se plantea la recuperación del mundo objetivo, del ser para el hombre, del ser objetivo del hombre - (que es, al mismo tiempo, existencia del hombre para el otro hombre, la actitud social del hombre ante el hombre) como única forma en la que el hombre se recupera a sí mismo; en fin, - si tenemos en cuenta estas fundamentales proposiciones de la - concepción marxiano-engelsiana, cabe preguntar ¿cómo piensan - Marx y Engels la producción en el texto de *La Sagrada Familia*? Se puede formular de otra manera esta misma pregunta: ¿Qué concepto(s) de producción nos presentan Marx y Engels en su concepción humanista filosófica y en las críticas de la economía política y de Proudhon que elaboran desde y en la perspectiva filosófica del humanismo real?

Esta segunda formulación de la pregunta es más pertinente debido a que se toman en cuenta los dos niveles en que se mueve el discurso de *La Sagrada Familia*: a) exposición de la crítica de la economía política y de Proudhon; b) formulación dispersa de las tesis integrantes de la antropología filosófica - de Marx y Engels. Estos dos niveles se yuxtaponen en la estructura del discurso de *La Sagrada Familia* creando la aparien

cia interpretativa de que, en última instancia, la economía política, Proudhon, Bauer y consortes piensan el mismo objeto - que Marx "pero a su manera". Esto es, el "objeto" de estos discursos sería "El Hombre" pero utilizando lenguajes distintos, mismos que, sin embargo, son posibles de traducir a uno solo: aquel en que se expresa la concepción filosófico-humanista realista de Marx y Engels.

Analicémos a través de algunos ejemplos lo que hemos mencionado. Estos ejemplos, no obstante su carácter y sentido particulares, nos permitirán empezar a ubicar las operaciones descritas, y, al mismo tiempo nos encaminan en la respuesta a la segunda modalidad de la pregunta formulada recientemente.

"Los socialistas franceses afirman: el obrero lo hace todo, lo produce todo y, sin embargo, no tiene derecho alguno ni posee nada, absolutamente nada..."<sup>15/</sup>

Esta tesis escueta "de los socialistas franceses" es traducida por Marx y Engels, en su confrontación con Edgar Bauer, a los términos de la concepción filosófica del humanismo real diciendo:

"... La Crítica crítica (en este caso Edgar Bauer) no crea nada; el obrero lo crea todo, y a tal punto lo crea todo, que avergüenza a toda la Crítica, incluso a sus creaciones espirituales; de ello pueden dar testimonio los obreros ingleses y franceses. El obrero crea incluso al hombre; el crítico es y será siempre un no-hombre, a -

cambio de lo cual puede, ciertamente, sentir la satisfacción de ser un crítico crítico".<sup>16/</sup>

Como se puede observar, Marx y Engels traducen "producir" y "hacer" por un término que les permitirá una mayor libertad en la expresión (filosófica); traducen "producir" y "hacer" - por la expresión ambigua "crear". Este término les permitirá referirse a las "creaciones materiales" y a las "creaciones es pirituales" de las que dan testimonio los obreros ingleses y franceses. Posteriormente a esta traducción filosófica (por tanto, antifilológica) y en base a ella, Marx y Engels pueden - enunciar que "...El obrero *crea* incluso *al hombre*..."

Al hacer este enunciado, Marx y Engels le asignan al término "obrero" una connotación distinta a la que le dan los socialistas franceses (particularmente Flora Tristan). En efecto, para estos últimos (y particularmente para Tristan) "obrero" significa "trabajador... asalariado". Marx y Engels le - dan una significación distinta que puede ser "Hombre activo", o simplemente "trabajador". De esta forma tendríamos que "El hombre activo (el obrero) crea (produce) incluso al hombre"; - es decir, el hombre en su actividad crea al hombre. A partir de esta significación modificada Marx y Engels pueden decir - que "...el crítico es y será siempre un *no-hombre*". ¿Por qué - el crítico es y será siempre un *no-hombre*? Porque no crea nada, porque no plasma su esencia en su mundo, porque no manifiesta su esencia bajo una forma objetiva.

Como se puede observar, sólo a través de complicadas interpretaciones o descodificaciones de los enunciados de Marx y Engels, se puede tener acceso a la concepción filosófico humanista de estos mismos autores, concepción que es expuesta, por lo demás, de manera dispersa y subrepticia en el momento de presentar una concepción ajena y/o en el momento de criticarla.

Otro ejemplo particular.

"... Según los economistas, entran en el costo de producción, además del tiempo de trabajo y del material de éste, la renta del terrateniente y el interés y la ganancia del capitalista. En Proudhon, estos últimos elementos desaparecen puesto que en él desaparece la propiedad privada. Quedan solamente, por tanto, el tiempo de trabajo y los desembolsos. Al hacer del tiempo de trabajo, de la existencia inmediata de la actividad humana como tal actividad, la medida del salario y de la determinación de valor del producto, hace del lado humano el factor decisivo, mientras que lo decisivo, para la vieja economía política, era el poder objetivo del capital y de la propiedad del suelo; es decir, Proudhon restaura al hombre en sus derechos de un modo todavía más económico y, por tanto, más contradictorio. Cuál exactamente procede desde el punto de vista de la economía política lo indica el hecho de que el fundador de la nueva economía política, Adam Smith,

exponga ya en las primeras páginas de su obra '*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*' que antes de la intervención de la propiedad privada, es decir, bajo el supuesto previo de que *la propiedad privada no existe, el tiempo de trabajo es la medida del salario y del valor del producto del trabajo*, que entonces aun no se distinguía de él.

(...)

"La crítica de la economía política desde el punto de vista económico reconoce todas las determinaciones esenciales de la actividad humana, pero sólo bajo una forma extrañada, enajenada, a la manera como aquí, por ejemplo, - convierte la significación del tiempo para el *trabajo humano* en una significación para el salario, para el trabajo asalariado".<sup>17/</sup>

Como se puede observar, Marx y Engels traducen "tiempo de trabajo" por "existencia inmediata de la actividad humana como tal actividad". También expresan filosóficamente las categorías económicas de "material del trabajo" y "desembolsos" diciendo "determinaciones esenciales de la actividad humana".

Ahora bien, una vez hechas estas traducciones filosóficas Marx y Engels señalan que Proudhon ("la crítica de la economía política desde el punto de vista económico") reconoce todas - las determinaciones esenciales de la actividad humana (tiempo para el trabajo humano, instrumentos del trabajo, etcétera) pe

ro sólo de una forma extrañada, enajenada. Es decir, Proudhon convierte la significación del tiempo para el trabajo humano - en una significación enajenada: trabajo asalariado. Proudhon no reconoce las determinaciones esenciales de la actividad humana encaminada a crear al hombre mismo; no reconoce esas determinaciones en su significación humana, sino bajo una forma enajenada, ajena al hombre.

Ahora bien, desde la perspectiva "humanista realista" de Marx y Engels, el concepto de producción de la economía política aparece como "autoenajenación del hombre". En efecto, si se analiza la categoría filosófica de "autoenajenación humana" se puede ver que es la traducción filosófica de eso que los economistas políticos piensan como "apropiación de la naturaleza física por el hombre en base a su trabajo" o de eso que piensan los economistas como "producción de mercancías en base de mercancías, incluido el trabajo".

Debido a que la clase del proletariado está al margen del mundo objetivo creado por ella, la realización del trabajo se manifiesta necesariamente como pérdida del hombre, como realidad de una existencia inhumana, como miseria. Esto equivale a decir que bajo el imperio de la propiedad privada, la clase del proletariado engendra su propia miseria espiritual y física, su deshumanización, al mismo tiempo que engendra la riqueza ajena, la apariencia humana.

De esta manera tenemos que la concepción filosófica humanista crítica el concepto de producción de la economía política

ca al presentarlo como "autoenajenación humana". La "crítica" de la economía política es mostrar que esta teoría piensa al hombre bajo una forma extrañada, enajenada; en el mejor de los casos la teoría económico-política piensa "la autoenajenación humana" pero no la creación del hombre por el hombre.

De la misma manera, la crítica al proudhonismo, que no rompe con las premisas económicas, es mostrar que se siguen pensando las determinaciones esenciales del trabajo bajo una forma extraña, enajenada, vale decir, no-humana.

Así, una acepción marxiano-engelsiana del concepto "producción" puede resumirse de la siguiente manera: Si la propiedad privada es la autoenajenación del hombre, que es representada por la clase poseedora y por la clase del proletariado, no se puede producir el hombre a sí mismo bajo su imperio (bajo el imperio de la propiedad privada), o de alguna de sus modalidades (salario, posesión igual, etcétera).

De esta manera, según entendemos, Marx y Engels, en la *Sagrada Familia*, nos ofrecen dos conceptos de producción diferentes:

1) Bajo la premisa de la propiedad privada, el hombre engendra la separación y oposición del hombre frente al hombre y frente a la naturaleza; se engendra sólo la autoenajenación humana, se engendra la enajenación económica del hombre. La clase poseedora y la clase del proletariado, tal como las analizan la economía política y los socialistas, representan sólo la autoenajenación humana. Los economistas políticos y los so

cialistas han analizado el movimiento del capital, del trabajo asalariado, de la propiedad del suelo, en general, *han analizado el movimiento económico de la propiedad privada*, pero no han analizado la *verdadera producción del hombre*. El obrero lo crea todo, incluso al hombre mismo. Pero bajo el imperio de la propiedad privada el obrero engendra su propia miseria, la realidad de una existencia inhumana y, también, la riqueza ajena, la apariencia humana.

2) El segundo concepto de producción presente en *La Sagrada Familia* es la superación filosófico humanista de la economía política y del socialismo proudhoniano e implica, por lo tanto, la superación o supresión de la propiedad privada. Este segundo concepto piensa "la producción del Hombre", piensa la sociedad que se produce humanamente. La producción en esta acepción reconoce las determinaciones esenciales de la actividad humana como producto del hombre mismo.

Ahora bien, debido a que la primera acepción del término producción (creación) implica la propiedad privada y la segunda acepción implica precisamente su supresión, la única relación existente entre esas acepciones es su mutua exclusión. Pensar que "el trabajo asalariado" es trabajo humano bajo una forma histórica es pensar el trabajo dentro de una perspectiva económica, pero no dentro de la perspectiva adoptada por Marx y Engels en *La Sagrada Familia*. Trabajo asalariado y trabajo humano son conceptos derivados de aquellas dos acepciones de producción, que se oponen y se excluyen en la estructura dis-

cursiva del ensayo de Marx y Engels editado en febrero de 1845. La perspectiva filosófica (humanismo real) de este escrito de Marx y Engels se puede presentar a sí misma como "crítica" y - como "superación científica de la economía política y de la - economía política proudhoniana" (de)mostrando constantemente - la oposición y exclusión que existe entre trabajo asalariado y trabajo humano. En efecto, para Marx y Engels, el trabajo asa lariado, como modalidad de la propiedad privada, es "expresión de las determinaciones esenciales del trabajo humano bajo una forma enajenada, ajena al hombre" y, por tanto, los atributos humanos están perdidos o enajenados. De aquí que la "situa- ción de vida del proletariado" sea "una situación inhumana y - antinatural".

Pensar que el trabajo asalariado es una modalidad históri- ca del trabajo humano es, según Marx y Engels, moverse en una contradicción similar a la que se mueve la economía cuando pre- tende mostrar el carácter humano y racional de las relaciones económicas basadas en la propiedad privada.

La oposición general (filosófica) entre lo humano y lo in- humano es el pilar fundamental de la concepción filosófica hu- manista-realista que le permite ser "crítica de la economía po- lítica" y "crítica de la superación proudhoniana de la econo- mía política". Esta oposición filosófica del Humanismo Real - es lo que les permite a Marx y Engels referirse a la "clase po- seedora" como "apariciencia humana" y a la "clase del proletaria- do" como "realidad de una existencia inhumana". Es la oposi-

ción entre lo humano y lo inhumano lo que les permite a Marx y Engels referirse al proletariado como miseria consciente de la pérdida de su naturaleza humana, e incluso como hombre que no alcanza la apariencia humana, como hombre consciente de su total deshumanización.

CÓNSECUENCIAS TEÓRICAS QUE PRODUCE LA  
PERSPECTIVA FILOSÓFICO HUMANISTA  
REALISTA DE LA SAGRADA FAMILIA

Consideramos que a esta altura de nuestro análisis se puede empezar a mostrar y analizar lo que la perspectiva teórica expuesta en *La Sagrada Familia* les permitió ver a Marx y Engels, así como lo que esa misma perspectiva les impidió ver.

En el discurso teórico que Marx y Engels presentaron en 1845 se ve al proletariado de una manera distinta a como se veía en los *Anales Franco-Alemanes*, especialmente en el artículo titulado *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción*.

En efecto, como ya hicimos notar, en *La Sagrada Familia* Marx y Engels se refieren a la clase del proletariado y a la clase poseedora como clases que representan la autoenajenación humana. Es decir, se refieren a estas clases como el resultado más acabado de la pérdida de los atributos verdaderamente humanos, y como la prueba más palpable de que el hombre está separado del hombre en la sociedad actual. De esta manera, en *La Sagrada Familia*, el proletariado constantemente se ve como constituido en la relación o "antítesis" que engendra la pro-

piedad privada. O si se prefiere la clase del proletariado y la clase poseedora son "modalidades del mundo de la propiedad privada, siendo ésta (la propiedad privada) la única "condición que determina a estas clases de la sociedad actual".

En cambio en la *Introducción...*, se piensa al proletariado, en última instancia, como la disolución de la sociedad burguesa (civil), como clase especial; como una esfera (o Clase) de la sociedad burguesa (civil) que no es una clase de la sociedad burguesa (civil, actual). Se piensa al proletariado - (recuérdese que en la *Introducción...* no se establece la distinción conceptual entre clase del proletariado y proletariado, entre clase en sí y clase para sí), como una esfera que se halla en una contraposición omnilateral con las premisas del Estado. Recordemos de pasada que en el artículo titulado *Sobre la Cuestión Judía*, publicado también en los *Anales...* -en el - que en ningún momento se habla del proletariado- las "premisas del Estado" son la propiedad privada, las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura, de ocupación y de religión.

De lo anterior se desprende que la perspectiva teórica de *La Sagrada Familia* piensa (o ve) a la propiedad privada como - antítesis, vale decir, como relación antitética, que constituye la situación del tener, por un lado, y la situación del no tener por el otro; situaciones que constituyen, por lo demás, la apariencia humana y la realidad de la existencia inhumana y antinatural, respectivamente. En cambio en los *Anales...* la -

perspectiva teórica que aquí se adopta permite pensar (o ver) permanentemente a la propiedad privada como una simple situación, como un simple estado, que contribuye a pensar, junto con los otros elementos o "premisas del Estado político", a los individuos-egoístas. Pero en la *Introducción...*, se indica superficialmente que la propiedad privada constituye a las esferas (clases) de la sociedad burguesa (civil) y de manera no tan superficial se indica que constituye al proletariado.

En otros términos, la perspectiva de *La Sagrada Familia*, por la generalidad en que piensa la propiedad privada, se aproxima bastante a pensarla como relación y como situación; mientras que la perspectiva teórica de los *Anales* sólo piensa la propiedad privada como una situación y, en el mejor de los casos, como una situación que se relaciona *formalmente*, es decir a nivel del discurso, con otra situación, sin que se tenga la certeza sensible de que a esta "relación formal" corresponde una situación real, una *relación real*.

Ahora bien, la perspectiva teórica de *La Sagrada Familia*, al pensar (o ver) exclusivamente a la clase poseedora y a la clase del proletariado como clases que "representan la misma autoenajenación humana", no permite pensar y definir concretamente a las otras "esferas" de la sociedad civil que permitía pensar e indicar la perspectiva teórica de los *Anales...* (clero, burocracia, príncipes, etcétera); mas al mismo tiempo que la perspectiva de *La Sagrada Familia* no permite pensar concretamente a estas esferas, la generalidad y universalidad pro-

pias de este discurso las contiene de un modo abstracto. Cabe recordar que los conceptos marxiano-engelsianos de clase poseedora y clase de proletariado, en el proceso de la crítica de la economía política y de Proudhon, son (re)elaborados y explicados de un modo filosófico: clase poseedora = apariencia humana; clase del proletariado = deshumanización o privación de la realidad creada por el hombre activo, realidad en la que éste plasmó su esencia.

La generalidad y universalidad filosóficas propias de la perspectiva teórica de *La Sagrada Familia*, permiten ver a los productos del trabajo, a los materiales del trabajo y a la misma naturaleza como creaciones del hombre activo, como ser objetivo de y para el hombre, que al mismo tiempo es "existencia - del hombre para con el otro hombre, la actitud humana del hombre ante el otro hombre, la actitud social del hombre ante el hombre". Esta concepción del objeto (que ya había elaborado - Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844),<sup>18/</sup> es - la principal piedra angular de la perspectiva filosófico humanista realista de *La Sagrada Familia*. Paradójicamente esta - concepción marxiana del objeto es presentada como un axioma o como tesis que no es necesario explicar más ampliamente. En - efecto, en *La Sagrada Familia* se dice:

"... La idea de la 'posesión igual' es la expresión económica, y por tanto todavía enajenada, del hecho de que el objeto, como ser para el hombre, como ser objetivo del -

hombre, es al mismo tiempo la existencia del hombre para el otro hombre, su actitud humana ante el otro hombre, la actitud social del hombre ante el hombre".19/

Esta concepción "humanista realista" del "objeto" expuesta en *La Sagrada Familia* permite ver (pensar) al tener y al no-tener como apariencia humana y como realidad de una existencia inhumana. Y al mismo tiempo, la perspectiva filosófica que se presenta condensadamente en ese concepto de "objeto", impide ver (pensar) concretamente, por ejemplo, el diferente papel que cumplen los diversos objetos útiles en el proceso de reproducción de las relaciones sociales (esclavistas, capitalistas, etcétera) de producción-explotación. (Perdón por anticipar algunos conceptos de textos marxianos muy posteriores, pero no tenemos otra manera de llamar la atención sobre esta limitación de la perspectiva filosófico humanista realista).

Cabe recordar que los autores de *La Sagrada Familia* consideran la perspectiva teórica por ellos adoptada como la única capaz de superar las contradicciones en que se mueven las concepciones de la economía política y de Proudhon.

Ahora bien, la perspectiva filosófico humanista realista adoptada por Marx y Engels les permite pensar la situación que vive y siente la clase del proletariado como una condición para que esta clase realice la misión histórica de recuperar la naturaleza humana para el hombre. Mas cabe precisar que esta recuperación de la "esencia humana" sólo es posible realizarla

en la medida en que el proletariado (como clase consciente de su miseria espiritual y física) siga luchando no sólo como obrero sino, fundamentalmente, como *hombre deshumanizado* que actúa de acuerdo a su ser, de acuerdo a su existencia inhumana. Consideramos que no es exagerado afirmar que Marx y Engels piensan las "condiciones de posibilidad (o de realización) de la revolución humana".

## CAPITULO IV

LA IDEOLOGIA ALEMANA (Septiembre de 1845 a Mayo de 1846).

ANALISIS COMPARATIVO ENTRE LA IDEOLOGIA ALEMANA Y LAS ANTERIORES FORMACIONES TEORICAS DEL JOVEN MARX

Después de la redacción y publicación de *La Sagrada Familia*, Marx y Engels persistirán en analizar críticamente a la filosofía alemana -hegeliana y posthegeliana-, así como a la economía política y a las distintas corrientes socialistas y comunistas. A primera vista esta persistencia en "la crítica de la filosofía alemana, de la economía política inglesa y francesa y del socialismo y comunismo francés, inglés y alemán", puede evaluarse simplemente como una "continuación y profundización" de las tesis marxianas expuestas en el período inmediato anterior. Sin embargo, si se considera la naturaleza específica de las relaciones teóricas que establecen Marx y Engels en sus análisis críticos antes mencionados, y si también se consideran los resultados -globales y específicos- de estos análisis, la idea simple a través de la cual se piensa la siguiente etapa del desarrollo del pensamiento marxiano como una "continuación profundizadora de la crítica", resulta bastante insuficiente para poder dar cuenta de las *modalidades* de aquellas relaciones teóricas y de las *novedades* de sus resultados.

En efecto, si bien es cierto que los autores de *La Sagrada Familia* seguirán mostrando una actitud crítica frente a Hegel, Strauss, Feuerbach, Bauer, Stirner, Turgot, Sismondi, -

Smith, Ricardo, Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon, Hess, -  
 Weitling, etcétera, no es menos cierto que los modos en que se  
 efectúa esa actitud crítica difieren en comparación al período  
 anterior. Así, por ejemplo, si en *La Sagrada Familia* Marx y -  
 Engels establecen una relación teórica con Feuerbach que se -  
 presenta bajo la forma de "alianza condicionada o con lími-  
 tes", esa relación se transforma, en *La Ideología Alemana*, en  
 una "crítica sin cuartel a la 'concepción idealista de la his-  
 toria' de Feuerbach"; si en *La Sagrada Familia* sus autores se  
 relacionan teóricamente con la economía política inglesa -  
 (Smith y Ricardo, principalmente) bajo la forma de "crítica -  
 sin cuartel a la actitud económica que se complace en la abs-  
 tracción-separación-enajenación del hombre (trabajador) y su -  
 objeto (su mundo)" en *La Ideología Alemana*, esa relación ad-  
 quiere la forma de "alianza limitada en la historización de al-  
 gunos de sus conceptos fundamentales" (División del Trabajo, -  
 Fuerzas productivas, Medios de producción, Propiedad, etcéte-  
 ra).

Por el momento valgan estas ideas metafóricas para indi-  
 car y/o mostrar provisionalmente el cambio de naturaleza en la  
 relación crítica de Marx-Engels y otros pensadores precedentes  
 o contemporáneos. Mostraremos ahora algunos cambios en los re-  
 sultados producidos por esas relaciones teóricas diferenciales.  
 Algunos de estos cambios en la concepción de Marx y Engels -  
 (cambios determinados por la naturaleza de las relaciones teó-  
 ricas arriba mencionadas), pueden ser evaluados como ideas o -

conceptos que critican los fundamentos de la formación teórico-discursiva inmediata anterior; tal es el caso de las ideas en torno a "los hombres" que se exponen en *La ideología Alemana*. Otros cambios en la concepción marxiano-engelsiana pueden evaluarse como asimilaciones críticas de conceptos que originariamente se encuentran en los discursos teóricos de los economistas clásicos y/o de los historiadores franceses e ingleses de aquel tiempo; tal es el caso del concepto de historia que se formula también en *La Ideología Alemana*, concepto que retoma críticamente las "historias de la producción y del comercio". Otros resultados de las relaciones diferentes que establecen Marx y Engels con los otros pensadores de "la sociedad" pueden pensarse como desarrollos válidos y valiosos de ciertas concepciones que de manera incipiente se encuentran en las teorías de la economía política y en las teorías de la historia de los ingleses o franceses; tal es el caso de la concepción marxiano-engelsiana de la relación entre desarrollo de la producción-desarrollo de la división del trabajo-desarrollo de la propiedad. De manera general se puede decir que en la medida en que la naturaleza específica de las relaciones teórico-críticas les permitan a Marx y Engels producir resultados sustanciales nuevos, en esta medida se producirán cambios sustanciales en la perspectiva teórica por ellos adoptada y se producirán, en consecuencia, cambios fundamentales en la concepción global que habrían elaborado nuestros jóvenes pensadores (Marx y Engels).

Ahora bien, si realizamos el esfuerzo de concebir lo más

integralmente posible cada una de las formaciones teórico-discursivas elaboradas por Engels y Marx después de *La Sagrada Familia* y hasta antes de editar *Miseria de la Filosofía*, se puede observar que en estas formaciones discursivas *se plantea y analiza directa y explícitamente el problema de la Historia de las sociedades*. Digamos esto mismo de otra manera: el problema de las condiciones materiales que determinan la existencia de las sociedades que se despliegan en la historia real, se plantea de un modo analítico-sistemático, muy diferente en comparación al modo sintético-generalizador de *La Sagrada Familia* o de otras formaciones discursivas que le anteceden. Expliquemos con más detalle estas proposiciones interpretativas que hemos apuntado.

Según nuestra interpretación, los textos elaborados por Marx (o Marx y Engels) a partir de septiembre de 1843 presentan discursos teóricos elaborados desde la perspectiva filosófico humanista y filosófico humanista realista. Estos puntos de vista llevan al joven Marx a pensar "el fundamento y sentido esenciales" de una serie de "fenómenos" que la concepción filosófica del joven Marx ubicaría como tales. Estos "fenómenos" analizados en las concepciones *filosófico humanistas* serían los aspectos de la realidad que han podido ubicar y pensar a su modo otros teóricos, otros intelectuales: los filósofos de la naturaleza, del conocimiento, de la religión, de la moral-derecho-política-Estado, de la historia, de la economía, y de la sociedad. El "análisis crítico" de los discursos de -

pensadores precedentes y/o contemporáneos, efectuado por el joven Marx desde perspectivas filosófico-humistas, le muestra - que los otros pensadores teóricos ubican y definen un fundamento y un sentido distintos (e incluso negadores) de aquellos - que ubican y definen las concepciones marxianas, fundamento y sentido del mundo que, según postula el joven Marx, son "el - Hombre mismo".

Ahora bien, tratando de seguir cercanamente las formaciones teóricas marxianas producidas hasta febrero de 1845, se puede decir que el Hombre se manifestaría en el mundo actual, pero bajo distintas y complementarias formas de "autoenajenación". De esta manera, el Hombre se abstrae, se separa, se - enajena y se enfrenta así mismo en el mundo actual, esto es, - en la religión, en el derecho-moral-política-Estado, en la economía, en la historia; en la naturaleza, sociedad y pensamiento. Esta abstracción-separación-enajenación-enfrentamiento - del hombre a sí mismo, se da tanto en la teoría como en la - práctica, esto es, se da en la "realidad del hombre". De aquí que la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, no obstante - ser formas en que se manifiesta el Hombre, no obstante ser productos o creaciones humanos (as), lo dominen al extremo de negarlo.

En última instancia, el "análisis crítico" del mundo real, de las teorías y prácticas que se realizan en el mundo actual, tiene que revelar que el Hombre mismo es el fundamento esencial de este "mundo deshumanizado", y también la crítica filo-

sófica o "filosoffa crítica" de este mundo tiene que revelar - el carácter necesario de esta "autoenajenación humana" para - "comprender el sentido " (el objetivo o finalidad) de todo este proceso en el cual el Hombre se pierde a sí mismo. El sentido de este proceso no puede ser otro más que la recuperación del Hombre por el hombre, el establecimiento de "la sociedad humana", la constitución de una sociedad en la que el hombre recupere al Hombre...

Al referirse el joven Marx al mundo actual como "sociedad deshumanizada", esta concepción, al mismo tiempo que muestra - el parámetro valorativo desde el cual se está pensando "el mundo", bloquea el *análisis objetivo* de las condiciones materiales que estarían determinando el *enfrentamiento real* que existe en las sociedades realmente existentes. La generalización propia de la concepción filosófico-humanista y de la concepción filosófico humanista realista, en las síntesis en que se expresan, conlleva que sólo se indique abstractamente la realidad que se piensa y que, en consecuencia, no se le pueda pensar analíticamente en las estructuras discursivas que produjo el joven Marx. Las categorías filosóficas en las que se expresan las concepciones filosófico humanistas del joven Marx sólo en apariencia pensarían analíticamente la realidad a la que se refieren al "comprender al Hombre como el fundamento y el sentido de la sociedad actual" y, principalmente, de la sociedad humanizada, del hombre humanizado, de la sociedad comunista. Sin embargo, estos "análisis críticos" (filosóficos) muestran

que son *aparentes* "análisis" en el momento en que se presenta al *Hombre* como única razón de ser y finalidad de todo lo que existe. Los análisis *filosóficos* dejan de ser *análisis* en el preciso momento en que permiten ver que sus problemas y sus respuestas son tautológicos y teleológicos.

Al pensar sintéticamente la realidad, la generalidad inherente a las concepciones filosóficas del joven Marx sólo pueden indicarla o ubicarla, pero no pueden pensarla *analíticamente*, no pueden explicarla *materialistamente*. Para explicar materialistamente la realidad no basta con reconocer su existencia objetiva, sino que es condición *sine qua non* producir conceptos al plantear los problemas y al resolverlos. Sin embargo, las formaciones teóricas elaboradas por el joven Marx desde perspectivas filosófico-humanistas, tienen la finalidad de "comprender" la deshumanización del hombre en el mundo real, - mostrar que el comportamiento del hombre activo ante sus propias creaciones es el fundamento de este mundo deshumanizado, "invertido", y que el sentido de toda esta deshumanización del hombre en el mundo real es la recuperación del Hombre por el hombre.

Ahora bien, según nuestra interpretación, el joven Marx - partiría de una premisa o principio nodal en la elaboración de sus concepciones filosófico humanistas: La realidad humana no puede ser pensada o comprendida humanamente por el hombre - debido a que prevalecen una serie de principios y elementos - reales que condicionan que el hombre piense su realidad como -

particular, individual, asimétrica, compleja, externa y ajena al hombre mismo. Estos principios y elementos en su existencia material, esto es, al margen del Hombre, son adorados por el hombre desprendido de su esencia, y en la misma adoración - el hombre queda sometido a ellos, no obstante que él es su pro ductor. Estos principios son la abstracción religiosa, la abs tracción política, la abstracción económica, etcétera; estos - elementos son la propiedad privada, las diferencias de nacimiento, de ocupación, de cultura, de religión, el Estado político, el dinero, etcétera.

Según Marx, todos estos principios y elementos reales pue den ser sintetizados o comprendidos en la propiedad privada y ésta, a su vez, tiene como fundamento, como causa, al "trabajo enajenado", a la actitud del hombre ante su producto, ante su mundo, como si éste fuera un mundo externo, independiente y - ajeno al hombre que lo creó.

Lo más que podían dar de sí las concepciones filosófico - humanistas que elaboró el joven Marx después de su crítica a - la filosofía hegeliana del derecho, es que, al ubicar y comprender filosóficamente una serie de realidades particulares, complejas, asimétricas y objetivas, se mostrara la contradicción entre generalidad teórica de un lado y realidad particular-compleja-asimétrica-objetiva del otro; y que esta contradicción -inherente a cualquier discurso teórico, objetivamente pensada, hiciera posible empezar a analizar (auto)críticamente la pertinencia y validez que se les atribuye a cada una de las

categorías abstractas integrantes de los discursos filosóficos de Marx. Sin embargo, debido a que las concepciones filosófico-humanistas del joven Marx parten de la premisa fundamental recientemente expuesta, la contradicción real entre generalidad teórica y realidad particular-compleja-asimétrica-objetiva tampoco se puede analizar materialistamente, tampoco puede ser pensada objetivamente.

Vale la pena hacer notar que esta contradicción, por lo antes visto, es reconocida por el joven Marx en la explicitación de sus discursos filosófico-humanistas; más concretamente, esta contradicción es *reconocida* en el mismo momento en que se piensa la realidad en las categorías *filosóficas*. Sin embargo, en el mismo discurso filosófico que piensa la realidad particular-compleja-asimétrica-objetiva como simple "fenómeno" y que piensa filosóficamente "su esencia", "su verdad", en este discurso que es la explicitación de las categorías generales se desconoce el carácter real de la contradicción que produce la materialidad del discurso teórico filosófico expuesto por el joven Marx.

En efecto, el joven Marx reconoce-desconoce la contradicción real que se establece entre sus categorías generales y la realidad objetiva; pero esta contradicción la piensa (y la vive) el joven Marx como parte de la crítica-práctica, como parte de la "guerra contra los estados de cosas existentes". En *Sobre la Cuestión Judía*, en la *Introducción a En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en los Manuscritos

tos Económico-Filosóficos y en *La Sagrada Familia*, el joven Marx tiene como finalidad básica "comprender" algún aspecto del mundo real mediante la subsunción de los "fenómenos" que piensa en sus categorías filosóficas. En la medida en que los discursos del joven Marx "comprendan" en sus categorías generales los aspectos de la realidad que son ubicados como "fenómenos" en la parcelación que constituyen otros discursos teóricos, en esta misma medida se muestra la contradicción real que hemos indicado, y esto obliga al joven Marx a "analizar" *filosóficamente* otros aspectos que no habían sido "analizados". De esta manera, la "comprensión filosófica de la realidad" obliga al joven Marx a entablar una lucha sin cuartel frente a todos los discursos teóricos que se complacen en la apología de la autoenajenación del hombre en su mundo, y que obviamente no la comprenden humanamente, filosóficamente.

Estos enfrentamientos, en su continuidad, llevarán a la postre al joven Marx a pensar que los procesos y prácticas en los que se crea el hombre real, esto es, la producción material, son la forma más ostensible y fundamental de la "autoenajenación humana". Esto es, el joven Marx pensará que si bien el hombre se abstrae del hombre en el derecho-política-Estado, esta forma de la enajenación humana tiene como fundamento (como premisa) la abstracción-separación-enajenación-enfrentamiento del hombre consigo mismo tal como se da en la sociedad civil (burguesa). Posteriormente, el joven Marx pensará que si la sociedad civil el hombre se pierde y en esta pérdida se

constituye la propiedad privada como secreto de la sociedad civil, la abolición de la propiedad privada -que viene proclamando el proletariado- deberá ser la condición a abolir para que el hombre se recupere a sí mismo plenamente. Más adelante el joven Marx pensará que la propiedad privada representa la fundamental forma de la autoenajenación del hombre debido a que -constituye la apariencia humana (= clase burguesa) y la realidad de una existencia inhumana (= clase del proletariado). La propiedad privada, según el joven Marx, tiene su fundamento, -su razón de ser en el "trabajo enajenado", esto es, en el comportamiento del hombre activo (trabajador) ante su propia esencia objetivada en el mundo.

El hecho real de que el joven Marx vaya priorizando el -problema (práctico y teórico) de la propiedad privada, y el hecho, igualmente real, de que este problema haya sido analizado en las filosofías sociales y políticas de varios autores, en -la economía política clásica, en las distintas corrientes socialistas y comunistas y en las obras de los "historiadores de la civilización" (Thiers, Guizot, Thierry, etcétera), estos -dos hechos llevarán al joven Marx a cuestionar la pertinencia y la validez de las categorías filosóficas que integran su concepción abstracta-esencialista de la propiedad privada.

La existencia de una gran número de discursos teóricos -que enfocan desde perspectivas sumamente diferentes e incluso contradictorias a "la propiedad privada", discursos estos que se plantean los problemas del origen de la propiedad priva

da, de su desarrollo histórico, de sus formas históricas (pasadas y presentes), de la transición de una forma a otra, de la coexistencia de formas distintas de propiedad, etcétera, la existencia de estos discursos llevarán al joven Marx a cambiar de estrategia teórica en el análisis crítico de la propiedad. De esta manera, ya no se trata de pensar la propiedad privada de una manera filosófico-esencialista, sino que se trata de pensar analíticamente las formas de la propiedad que existen en el presente y en el pasado.

Si en el análisis explicativo de las formas de propiedad históricamente existentes el joven Marx adopta y reelabora el concepto de División del Trabajo de la economía política clásica (principalmente de Adam Smith), si en el manejo de este concepto, ya redefinido por el joven Marx, se observa una tendencia a pensar *abstractamente* las formas históricas de la división del trabajo, no cabe ninguna duda de que esta tendencia está subordinada a otra: a aquella que busca pensar *concretamente* las especificidades históricas de las formas de la división del trabajo. De esta manera, los conceptos marxianos (o marxiano-engelsianos) van dejando de ser categorías abstractas-esencialistas y van teniendo, cada vez más, el carácter de conceptos cuya generalidad permite o posibilita plantear rigurosamente el problema teórico de la especificidad de las formas históricas realmente existentes.

Consideramos que lo dicho hasta ahora nos pone enfrente a un tipo de problemas interpretativos que sólo se pueden plan-

tear y resolver mediante el análisis pormenorizado de la forma ción teórico-discursiva producida por Marx y Engels después de *La Sagrada Familia*. Es por esta razón que preferimos pasar a examinar las proposiciones en torno a la propiedad y a la producción expuestas por Marx y Engels en *La Ideología Alemana*.

Cabe hacer la aclaración que dado que venimos haciendo el análisis del desarrollo de la concepción de Marx en torno a la propiedad privada y a la producción, dejaremos de lado una obra importantísima de Engels, evidentemente nos referimos a *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*.

#### PRODUCCIÓN Y PROPIEDAD EN LA IDEOLOGÍA ALEMANA

"Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.

"La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. [El primer acto histórico de estos individuos, mediante el cual se distinguen de los animales, no es que piensan, si no que comienzan a producir sus medios de vida]. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organi-

zación corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con las que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. [Estas condiciones no sólo influyen de cisamente sobre la organización originaria, natural, de los hombres -o sea sus diferencias raciales-, sino también sobre todo su desarrollo o no-desarrollo ulterior, - hasta el día de hoy]. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

"Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

"El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentra y que se trata de reproducir. - Este modo de producción no debe considerarse solamente en

cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

"Esta producción sólo aparece al multiplicarse la *población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción.

"Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica el modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple exten

sión cuantitativa de las fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

"La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la *ciudad* y el *campo* y en la contradicción de los intereses entre una y otro. Su desarrollo ulterior conduce a la separación del trabajo comercial del industrial. Al mismo tiempo, la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial y comercial (patriarcalismo, esclavitud, estamentos, clases). Y las mismas relaciones se muestran, al desarrollarse el comercio, en las relaciones entre diferentes naciones.

"Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo".<sup>1/</sup>

Con estas formulaciones se inicia la extensa exposición - de la concepción materialista de Marx y Engels en torno a la - relación entre "la realidad social" y las filosofías alemanas, concepción que, según sus autores, es diametralmente opuesta a las que tienen los filósofos o ideólogos y que puede reunirse en la siguiente apoteogma: No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia de los individuos. De inmediato tenemos que contrarrestar la posible - interpretación filosófica-humanista que podría desprenderse - del apoteogma o de la síntesis que por nuestra cuenta, y si- guiendo muy de cerca a Marx y Engels, hemos explicitado. Para contrarrestar esa posible interpretación pasemos pues al análisis de la larga citación.

Según afirman Marx y Engels, las premisas de que parten - "... son los individuos reales, su acción y sus condiciones ma- teriales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado co- mo las engendradas por su propia acción..." El hecho de que - se reitere el carácter *real* de estas "premisas" al afirmar que "consiguientemente pueden comprobarse por la vía puramente em- pírica" nos indica que el "punto de partida" de los coautores de *La Ideología Alemana* es la realidad de los individuos, de - la acción de éstos y de las condiciones materiales de vida - (tanto las histórico-pasadas como las histórico-presentes). Interpretando consecuentemente esta premisa, no se puede (ni se debe) afirmar que el punto de partida o la premisa inicial de la concepción de Marx y Engels es El Hombre, esto es, el hom-

bre filosóficamente pensado. Por el contrario, el hecho de que se haga referencia a *los individuos* (y en otras partes del texto se haga referencia a *Los hombres*) y el hecho de ironizar - permanentemente la antropología filosófica de Feuerbach (véase, por ejemplo, páginas 11, 17, 30, 31, 32, 36, 41, 44, etcétera, de *La Ideología Alemana*, Ed. cit.), nos deben llevar a interpretar que la concepción marxiano-engelsiana de los "individuos reales" se refiere a algo distinto de El Hombre filosóficamente "analizado".

En efecto, con estas formulaciones iniciales Marx y Engels tratan de deslindarse de cualquier antropología o concepción del hombre elaborada filosóficamente. Principalmente tratan de deslindarse, desde las "premisas de que parten", de la concepción filosófica de Feuerbach en torno al Hombre, concepción que, como se recordará, ubica la actitud teórica del hombre como lo específicamente humano. Cabe preguntarse, pues, - ¿qué concepción nos ofrecen Marx y Engels a cambio de la concepción feuerbachiana que, entre paréntesis, no obstante ciertos "retoques filosóficos" muy interesantes y sugerentes, - ellos mismos enarbolaban hasta hace muy poco tiempo?

Esta concepción nueva en torno a los individuos reales, - en torno a los individuos humanos vivientes, en torno a *los* - hombres, se formula desde una perspectiva teórica que, según - nuestra interpretación, conjuntaría de manera original o específica dos series de conceptos que se exponen en los discursos de la economía política clásica y en los discursos de los his-

toridores franceses e ingleses. Estas series de conceptos y el tratamiento crítico a que se las somete, permitirán a los autores de *La Ideología Alemana* formular un concepto general de producción que toma en cuenta a la historia humana, no la pierde ningún momento de vista e incluso permite pensar analíticamente, a partir de su generalidad historicista, la diversidad de formas reales de existencia en el pasado y en el presente. Este concepto general-historicista de producción nos lo presentan Marx y Engels del modo siguiente:

La condición necesaria de toda *historia* humana es, desde luego, la existencia de *individuos humanos vivientes*. El primer *acto histórico* de estos individuos, acto que los distingue de los animales, es la *producción* de sus *medios de vida*. Esta paráfrasis de la formulación presentada en *La Ideología Alemana* y los subrayados que hemos colocado o remarcado, nos permiten visualizar con mayor claridad el sentido historicista que subyace en la concepción de los individuos reales y de la producción.

A continuación Marx y Engels nos presentarán a la organización corpórea de los individuos como una situación comprobable empíricamente y como hecho del cual se va a desprender el comportamiento de los individuos hacia el resto de la naturaleza. Quizás el enfrentamiento con Feuerbach, obligue a Marx y Engels a desplazar el hecho de que los individuos reales, antes de "comportarse hacia la naturaleza restante", piensan o proyectan el modo de relacionarse con la naturaleza externa a

ellos para adaptarla a sus necesidades. Quizás el "comportamiento de los individuos hacia el resto de la naturaleza" ya implique el hecho de que los individuos piensan su relación con la naturaleza en el momento de transformarla para adecuarla a sus necesidades. Una tercera posibilidad de interpretación sería que Marx y Engels consideren a lo que podríamos llamar "conciencia práctica ligada a la producción de medios de vida de los individuos" como condicionada o determinada por "la organización corpórea" de esos individuos reales. Independientemente de la interpretación que se formule, el hecho real es que Marx y Engels, de entrada, no ubican explícitamente a esa "conciencia práctica ligada a la producción" o, en el mejor de los casos, sólo la presentarían de manera subrepticia en la idea de "comportamiento". Este hecho habrá que tenerlo en cuenta posteriormente; por el momento sólo queríamos subrayarlo y mostrar ciertas dificultades de interpretación de la concepción que venimos analizando.

No obstante que los autores de *La Ideología Alemana* no examinan las condiciones naturales con las que se encuentran los hombres, ni su contextura física, sí establecen una relación ("influencia decisiva") entre aquellas y ésta. Incluso las condiciones naturales son pensadas como "influencias decisivas" en el desarrollo o no-desarrollo que se manifiestan en la historia. Ahora bien, la acción de los hombres, de acuerdo a Marx y Engels, tendrían como "fundamentos naturales" la organización corpórea de los individuos y las condiciones naturales,

y a su vez, estos "fundamentos" o condiciones naturales experimentan una modificación en el curso de la historia por la acción de los hombres. Como se puede observar, las ideas de Marx y Engels que se refieren a la relación entre condiciones naturales y organización física de los individuos, permanentemente se están refiriendo, también, a la historia: en un caso como influencias decisivas en el desarrollo o no desarrollo históricos, en el otro caso como fundamentos naturales modificados históricamente por la acción (condicionada naturalmente) de los hombres, modificación histórica de la cual debe partir (y no perder de vista) toda historiografía, toda teoría de la historia que pretenda pensar explicativamente la acción de los hombres.

De esta manera "la acción de los hombres" deja de tener un sentido esencialista, o deja de ser colocada como la solución (filosófica) de los problemas (filosóficos) del joven Marx. Ahora la categoría filosófica de "acción del hombre" es desplazada por el concepto de "acción de los hombres", concepto cuya generalidad historicista (determinada en la estructura del discurso), permite indicar, delimitar y pensar explicativamente las formas de acción históricamente existentes de los hombres. Se puede decir que Marx y Engels estarían pensando "las acciones de los hombres históricamente determinados" de manera objetiva, tomándolas como objeto de sus ideas, y de manera materialista, tomándolas como acciones determinadas por condiciones materiales, que escapan a la subjetividad de los indivi-

duos y la condicionan. Incluso la "subjetividad" de los hombres se piensa como material o natural. Esta manera de concebir "las acciones de los hombres", en su subsunción a la historia y en subsunción a los "fundamentos naturales", impide que se interprete esta concepción como una "filosofía de la praxis" o como una "filosofía de la acción del Hombre". En efecto, al concebirse las acciones de los hombres objetiva y materialistamente, tendencialmente la perspectiva marxiano-engelsiana se estaría ubicando en la Historia o, como dicen los autores de *La Ideología Alemana*, en la "historiografía". Esta perspectiva historicista, que *tendencialmente* se adoptaría (en su misma construcción a través de la crítica de la economía política y de las teorías de la historia de los franceses o ingleses), por su generalidad no debe confundirse con las formaciones teórico-discursivas anteriores. La distinción fundamental sería la siguiente:

Mientras la generalidad filosófico-humanista, propia del anterior período, trata de pensar la "esencia" de lo real, la generalidad historicista, propia de *La Ideología Alemana* (cuando menos, aunque también propia de discursos marxianos posteriores...) trata de pensar de manera indicativa -pero muy distinta a la anterior indicatividad; las formas históricas de la producción desarrolladas por los hombres.

En el siguiente párrafo de la cita que hemos reproducido más arriba se vuelve a remarcar, por si no se hubiera visto antes, la crítica a la antropología filosófica de Feuerbach, crí

tica que se aleja de la concepción esencialista-filosófica del Hombre (que el mismo Marx tenía anteriormente) al pensar la - "la diferencia sustancial del (los) hombre(s)" a partir del hecho real de la *producción materialmente* condicionada... por la organización corporal de los (el) hombres (hombre), y al señalar que "al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material".

Este carácter *material* de la vida del hombre significa - que no está determinada por el hombre mismo (abstractamente - pensado), sino por las condiciones naturales que ha destacado el discurso anteriormente, esto es, por la organización física (corporal) de los individuos y por las condiciones naturales - propiamente dichas, es decir, las externas al hombre. La indicación abstracta de estas condiciones sólo pone las bases para poderlas pensar concretamente a su debido tiempo.

Cabe hacer notar que la estructura del discurso marxiano-engelsiano que venimos analizando, explícitamente presenta una concepción de la producción antes de una concepción de la propiedad. Esta anotación nos lleva a formular la siguiente cuestión interpretativa: ¿Qué consecuencia puede traer que se piense primeramente la producción y posteriormente -en este caso, al final de la cita- se piense la propiedad? Esta cuestión no la analizaremos concretamente por el momento, sino que la dejaremos formulada esperando que el análisis nos dé los elementos - necesarios para responderla.

Si la utilización del término "hombre" pudiera llevar a

interpretar que Marx y Engels persisten en pensar al hombre fi losóficamente, por desgracia tendríamos que hacer notar, frente a esa posible interpretación, que esa referencia al hecho - de que "el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida..." sólo es una manera de empezar a desarrollar una concepción más compleja de las condiciones en que los hombres (los individuos) producen su propia vida material. Es por esto que posteriormente al párrafo en que Marx y Engels se deslindan de la concepción filosófica de Feuerbach se formula: "El modo como los hombres producen sus medios de vida *depende*, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentra y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe - considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la exis tencia física de los individuos. Es ya, más bien, *un determinado modo de actividad* de estos individuos, *un determinado modo de manifestar su vida*, un determinado modo de vida de los - mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así - son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son *depende*, por tanto, de las *condiciones materiales* de su producción".

En efecto, como se puede observar, al pensar la diferencia del hombre con respecto a los animales, Marx y Engels ubican a "la producción de los medios de vida de los individuos" como el rasgo característico del hombre. Pero de inmediato se

asienta la formulación de que esta producción de medios de vida históricamente se despliega en una serie de "modos" o formas de producción determinadas, que "dependen" de la naturaleza misma de los medios de vida que necesariamente hay que reproducir. Ahora bien, si esta definición de la actividad en la que los individuos "producen sus medios de vida" puede interpretarse en un sentido sumamente restringido, esto es, como producción de medios de vida encaminada a asegurar la "reproducción física de los individuos", los autores de *La Ideología Alemana* explicitan una formulación que tiende a quitarle ese sentido restringido al concepto de producción. De esta manera se hace aparecer la formulación de que "el modo de producción de los medios de vida" debe entenderse como una "determinado modo de actividad de los individuos", como una "determinado modo de manifestar su vida", como un "determinado modo de vida de los individuos". Al intentar ampliar la primera definición de producción, Marx y Engels persiguen marcar el carácter histórico de la actividad, de la producción de los individuos. De esta manera, el concepto "modo de producción" y el concepto que se desarrolla a partir de éste ("modo de actividad de los individuos"), impedirían pensar filosóficamente la producción o actividad de los hombres (o del Hombre). Es decir, Marx y Engels no se complacen en la generalidad "actividad de los individuos" o "actividad del Hombre"; por el contrario, reconocen explícitamente la diversidad de "modos" o "formas" históricas de actividad, de vida o de producción de los hombres, y en

este reconocimiento de inicio tienen que afrontar el problema de explicarse y explicar el proceso de desarrollo de estas formas o modos de producción.

Con base en lo antes dicho se puede afirmar que la perspectiva historicista de *La Ideología Alemana* ve como un problema lo que la perspectiva filosófico-humanista ve con una solución; pero en el planteamiento historicista del problema de la producción, de la actividad, de la vida de los individuos, se abandona la concepción antropocéntrica que ubica al "Hombre" - como principio, fundamento, causa, razón y finalidad "del mundo", y se substituye por una concepción en que se coloca a "la existencia de individuos humanos vivientes" como un hecho que hay que pensar objetivamente para descubrir sus "condiciones de existencia", es decir, sus relaciones de dependencia, determinación, influencia, etcétera.

Cabe hacer la anotación marginal de que en *La ideología Alemana*, al momento de explicitar y desarrollar el concepto de producción no se explicita la categoría "creación" como sinónimo de aquel concepto. Lo que aparece ahora en *La Ideología Alemana* es una definición ampliada del concepto "producción de medios de vida" en cuanto se dice que esta producción es ya - "un determinado modo de manifestar los individuos su vida", ampliación que, como ya dijimos, nos remite a pensar el desarrollo histórico.

Ahora bien, esta ampliación del concepto de producción - inicialmente explicitado por Marx y Engels en *La Ideología Ale*

mana (concepto ampliado que piensa tanto lo que se produce como el modo cómo se produce), los lleva a ubicar otras condiciones o elementos reales que cumplirían cierto papel en el proceso histórico de la producción. De esta manera se ubica a "la población multiplicada" como un elemento real que hace aparecer (que determina la existencia de) los modos en que los hombres producen (reproducen) sus medios de vida. Se ubica también a cierto "intercambio" (Verkehr, esto es, intercambio o *trato*) entre los individuos" como otro elemento real que está "presupuesto" en esos "modos de producción"; este "trato entre los individuos" se piensa inicialmente de manera general, pero inmediatamente a que se formula así se indica que tiene "formas", mismas que estarían condicionadas por las formas de la producción, por los modos de producción.

Antes de continuar con la exposición de nuestra interpretación de las proposiciones de Marx y Engels en torno a la producción (en un sentido ampliado), creemos conveniente hacer una reflexión somera acerca de cómo se ubica a la "multiplicación de la población" y al "trato" como elementos o condiciones reales de la producción, de los modos de producción. Primeramente es necesario destacar que desde la perspectiva global o general que adoptan los autores de *la Ideología Alemana* para pensar la historia de los individuos humanos vivientes, se plantea a la población, y más concretamente, a su *incremento* -que en sí mismo ya tiene en cuenta el tiempo-, bajo una representación muy cercana y al mismo tiempo, paradójicamente, muy

alejada de la forma en que las teorías económico-políticas -  
piensan o ubican a "la población". En efecto, Marx y Engels -  
se acercan al concepto de "población" de los economistas polí-  
ticos al pensarla (a la población) como el sujeto actuante de  
la actividad productiva. Mas este acercamiento se realiza crí-  
ticamente, al mostrar que la población no es un "conjunto de -  
individuos aislados que luchan por la satisfacción de sus nece-  
sidades individuales-privadas", sino un "conglomerado social"  
productivo que presupone un "trato", es decir, ciertas relacio-  
nes entre los individuos, relaciones que se hallan condiciona-  
das por la producción. De esta manera las relaciones entre -  
los individuos son colocadas como una condición previa, como -  
un presupuesto, de las relaciones entre los individuos y la na-  
turaleza exterior a ellos. Al pensarse el "trato entre los in-  
dividuos" como un presupuesto de los "modos de producción" que  
aparecen al multiplicarse la población, se está proyectando la  
imagen de "formas de producción" *social* y naturalmente condi-  
cionadas. De esta manera, los "modos de producción" no serían  
fundamentalmente "naturales", como se afirmó inicialmente. Se-  
rían "modos *sociales* de producción" o modos de producción his-  
tórico-sociales sustentados en la existencia de los individuos  
humanos vivientes cuya acción (materialmente condicionada) ha-  
ce que su organización corpórea-natural y las condiciones natu-  
rales (materiales) experimenten cambios en la determinación -  
del trato (relaciones) entre los individuos.

A partir de la pequeña reflexión anterior que pretendía -

indicar la especificidad e importancia de los conceptos marxiano-engelsianos de "intercambio (o trato) entre los individuos" y "multiplicación de la población", y la importancia y especificidad de la "relación causal" que se establece entre ambos, a partir de esta reflexión es necesario repensar los elementos del concepto restringido de producción que fueron presentados inicialmente en la cita que venimos examinando. Para no hacer más extenso y pesado este análisis, permítasenos exponer esquemáticamente nuestra interpretación.

Concepto restringido de producción o modo de producción - "natural". Fundamentalmente se tiene en mente la relación entre los individuos humanos vivientes y la naturaleza (o condiciones naturales). Esta relación se piensa como "producir medios de vida de los individuos humanos". Se considera a la organización corpórea de los individuos y al "resto de la naturaleza" como condiciones o fundamentos naturales que experimentan cambios por la acción productiva de los hombres en el curso de la historia. A través de la introducción de la idea "modo como los hombres producen sus medios de vida", se indica - consecuentemente, con base en la indicación arriba subrayada, que esa "relación natural" se manifiesta realmente bajo "formas históricas de existencia" que deben de ser pensadas por la "historiografía" (por la teoría de la historia).

Al señalarse que no debe considerarse este modo de producción solamente en cuanto reproducción física de los individuos, esto es, no en cuanto al resultado último (ya que el resultado

inmediato sería la *producción de objetos útiles* a la preservación de la vida de los individuos), sino que el modo de producción (... se puede pluralizar...) es más bien un "modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de vida de los mismos", se está señalando que la producción no es un "acto" sino un *proceso* ininterrumpido y al mismo tiempo, con estos señalamientos se da entrada al concepto ampliado de producción o modo de producción en sentido amplio.

Concepto ampliado de producción o modo de producción social e históricamente determinado.

Se diferencia del anterior (a pesar de que se sostiene permanentemente en las formulaciones expuestas más arriba) en que se presenta al hecho de que se "multiplique la población" como una condición que determinaría la existencia de la producción pensada históricamente. Igualmente se presenta al "trato entre los individuos" como otra condición de la relación natural históricamente pensada, como otra condición del proceso natural-histórico de producción. Al presentarse estas dos condiciones se está pensando el "*carácter social*" de la producción natural o se está pensando la producción en sus determinaciones *sociales*. De esta manera el proceso de producción pensado en sus condiciones naturales de existencia queda determinado, a su vez, por las condiciones sociales. Cabe remarcar que tanto en una como en la otra formulación se tiene en cuenta el *proceso histórico real*.

Ahora bien, si se relacionan las proposiciones antes analizadas con las que se formulan posteriormente, esto es, si se analizan estas proposiciones en su estructura discursiva, se observa que las proposiciones que les permitirían indicar el carácter sociohistórico de la producción (del modo de producción) se refieren, de manera general, a las condiciones que de terminan o condicionan el cómo se produce. Estas mismas proposiciones serán ampliadas al decir:

"Las *relaciones* entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Es éste un hecho generalmente reconocido. Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de las fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (...), trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo".

En efecto, con estos planteamientos sumamente densos en cuanto a su contenido, se siguen refiriendo Marx y Engels a las condiciones sociales del modo natural-histórico de producción. En el análisis de estas condiciones los autores de la

*Ideología Alemana* retoman críticamente la concepción de la economía política en la que se piensan las relaciones entre naciones como "dependientes" del grado de desarrollo de sus respectivas fuerzas productivas, del desarrollo de la división del trabajo característico de cada nación y, como resultado de estos dos estados, el grado de intercambio interior de los productos del trabajo. Esta concepción, este hecho, generalmente reconocido... por la economía política clásica (principalmente por Adam Smith), es criticada (o) por Marx y Engels al proponer que toda la estrategia de relaciones sociales está dependiendo del grado de desarrollo de la producción y de las relaciones íntima e inmediatamente ligadas a la producción. Al formularse esta idea se está intentando mostrar la importancia de pensar primeramente el proceso histórico de la producción socialmente condicionada. Por lo demás, la importancia de los modos sociohistóricos de producción se muestra a los filósofos alemanes y a los economistas clásicos. A estos últimos en función de que no ven el desarrollo de las fuerzas productivas, de la división del trabajo y del intercambio de manera histórica, sino que lo conciben generalmente como una diferencia meramente cuantitativa o de "grado", sin que esta diferencia implique un cambio sustancial en el modo social de producción.

Esta crítica de la concepción de la economía política no debe entenderse como un desechamiento total de los conceptos que se explicitan en ella. Por el contrario, como se puede observar, Marx y Engels retoman el contenido smithiano del con-

cepto general de División del Trabajo para concretizarlo de una manera novedosa. En efecto, al pensar a la división del trabajo como el *índice más palpable* y como la *consecuencia* del desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas, los autores de *La Ideología Alemana* les están dando a estos dos conceptos (Fuerzas productivas y División del Trabajo) un sentido sumamente interesante, sentido o definición que los conduce directamente a pensar las "formas de la División del trabajo" históricamente existentes como "otras tantas formas de la propiedad".

En efecto, después de presentar de manera indicativa a la división del trabajo en sus diferentes ramas o sectores (trabajo industrial, trabajo agrícola y trabajo comercial -separado del trabajo industrial en el desarrollo de la contradicción de los intereses de la ciudad y el campo-), después de indicar que la división del trabajo existente en estas ramas trae consigo la formación de diversos sectores de trabajadores que cooperan entre sí y después de indicar rápidamente que la posición que ocupan estos sectores de trabajadores especializados se halla condicionada por el modo de explotar las ramas de la división del trabajo, después de todos estos señalamientos Marx y Engels establecen que las distintas fases del desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas de la propiedad, y cuando explican qué es la propiedad según su concepción, explicitan que por propiedad se entiende las "relacio



zas productivas" pueden estar incluyendo al material de trabajo, al instrumento de trabajo, a la población, a la propiedad, a la división del trabajo o, si se prefiere, es una modalidad formal del concepto ampliado de Modo de Producción, modalidad que especificaría o precisaría la definición de este concepto.

Habíamos dejado anotado el problema interpretativo de las implicaciones que puede traer consigo el hecho de que el discurso de *La Ideología Alemana* analice primeramente el problema de la producción y posteriormente el problema de la propiedad. Consideramos que después del análisis realizado tenemos algunos elementos importantes que nos permitirían avanzar una respuesta inicial o provisional.

*La Ideología Alemana* se elabora desde la perspectiva teórica que hemos denominado "historicista" en función de la preocupación que manifiestan permanentemente Marx y Engels por analizar la Historia, el proceso histórico, el desarrollo. Ya se trate de los individuos reales, o de su acción, o de sus condiciones materiales de vida, o de la organización corpórea de los individuos, o de la producción de los medios de vida de éstos, o del modo de vida de los mismos, o de la población, o del intercambio, o de las fuerzas productivas, o de la división del trabajo, o de toda la estructura de relaciones presentes en una nación; es decir, cualquier aspecto de la realidad que se trate o analice es pensado permanentemente en su historicidad. Esta profunda preocupación por la historicidad de la realidad natural y social y de su relación, lleva a Marx y a -

Engels a construir un discurso teórico que contiene un sistema de relaciones causales (condicionamiento, dependencia, indicatividad, determinación, etcétera) mismo que tiende a analizar y explicar objetivamente las "relaciones reales" que existirían entre los aspectos del proceso histórico real. Estas relaciones causales, por lo demás, se exponen de acuerdo a un orden jerárquico que en sí mismo muestra la materialidad del "objeto real", del proceso que se analiza objetivamente; de esta manera, por ejemplo, al mostrarse que el modo como los hombres producen sus medios de vida *depende* de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir, se está estableciendo una relación causal entre estos elementos y, al mismo tiempo, se están mostrando las condiciones materiales que estarían determinando el proceso de la producción.

Ahora bien, como pudo observar el lector, en la especificación del carácter social de la producción, o si se prefiere en la especificación de las relaciones sociales que supone el concepto ampliado de modo de producción, se destaca a la División del trabajo como una forma de "trato entre los individuos", forma de trato (o intercambio) que estaría *condicionada* por la producción. A su vez, la División del Trabajo *determinaría* otra forma de "trato (o relación) entre los individuos", pero ahora en referencia al material, el instrumento y el producto del trabajo.

A partir de estos planteamientos se pueden desprender dos

conclusiones interpretativas: a) las relaciones de los individuos entre sí, mediadas por el material, el instrumento y el producto del trabajo, esto es, la propiedad, está condicionada, al igual que todo "trato" o relación entre los individuos, por la producción (en su sentido restringido, esto es, como actividad en que se vinculan los individuos con la naturaleza); b) - la propiedad considerada como relación o "trato entre los individuos" en lo tocante al material, al instrumento y al producto del trabajo, es decir, la propiedad considerada como relación social, permite definir las condiciones sociales del modo de producción y de esta manera ampliar el concepto de producción que se ofreció al inicio. Esta segunda conclusión interpretativa no debe hacer abstracción de la relación causal que se establece en la primera conclusión, esto es, la relación entre producción (condicionante) y trato (condicionado). En caso de que se haga abstracción de esta relación causal se estaría pensando a la propiedad en su acepción jurídico-política, pensamiento que está muy alejado de la concepción marxiano-engelsiana. En efecto, el concepto de propiedad presentado en *La Ideología Alemana* hasta ahora, no toma en cuenta el estatuto asignado por las normas jurídicas a las relaciones de los individuos entre sí, ya sea que estén mediadas o no por "las cosas", más concretamente por el material, el instrumento y el producto del trabajo. Más que nada, este concepto tiene en cuenta la relación inmediata entre los individuos de una población (sujeto/conglomerado del proceso material de la produc-

ción), relación determinada por la División del Trabajo, y, en última instancia, por el desarrollo de las Fuerzas productivas.

Ahora bien, posteriormente a la presentación de las proposiciones discursivas que hemos analizado, Marx y Engels pasan a examinar tres formas de propiedad (Tribal, Comunal-Estatal y Feudal o por estamentos) en base a los conceptos fundamentales que han explicitado: Desarrollo de las Fuerzas de producción, Desarrollo de la División del Trabajo, Población, Organización social, etcétera.

A pesar de la poca o mucha validez que le podamos dar a - estos exámenes, es necesario destacar que en ellos se muestra una vocación analítica que fuerza a ajustar o a precisar los - conceptos fundamentales antes expuestos. También se aprecia - que los resultados producidos bajo ciertas condiciones históricas son pensados como otras tantas condiciones que actuarán en las etapas sucesivas, y, de manera más general, los resultados producidos bajo ciertas condiciones sociales afectan el conjunto de la estructura social, al grado de que se hace necesario pensar en otra "fase" o etapa del desarrollo de la Historia.

Refiriéndose al trato o intercambio entre los individuos, Marx y Engels logran precisar o concretizar este concepto fundamental al pensar a la "familia", a "la esclavitud latente en la familia", "al comercio", a "la guerra como una forma de comercio", a la esclavitud, a la comunidad (familia, tribus, comunidad estatal, etcétera), al ejército y su relación con la - comunidad, etcétera.

Es en este contexto analítico que Marx y Engels afirman:

"Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve *en cada caso concreto*, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, *la trabazón existente entre la organización social y política y la producción*. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad".<sup>2/</sup>

Y también en este contexto, ampliado con ideas como las que hemos presentado recientemente, se hacen algunas consideraciones sobre los alcances y limitaciones de los conceptos básicos con los que Marx y Engels piensan explicativamente la Historia en *La Ideología Alemana*. Oigamos a sus autores.

"Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la concien

cia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, - el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede - aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más - generales, abstraído de la consideración del desarrollo - histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Só lo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al - cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la - consideración y ordenación del material, sea el de una - época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época..."<sup>3/</sup>

Como se puede observar, Marx y Engels explícita y concretamente señalan que los conceptos básicos presentados en *La Ideología Alemana* tienen un valor heurístico en los análisis - de las épocas del proceso histórico real, y de ninguna manera conciben o tratan de presentar estos conceptos básicos como -

ideas esencialistas-filosóficas que formarían parte de una concepción acabada de la historia de las sociedades. El sentido heurístico de los conceptos expuestos en *La Ideología Alemana*, esto es, que sean ideas generales y/o específicas cuya función es guiar el análisis que todavía está por hacerse, este sentido contrasta fuertemente con las pretensiones que se les da a las categorías y formaciones teóricas que preceden a *La Ideología Alemana*.

Posteriormente a estas importantísimas consideraciones, - los autores de *La Ideología Alemana* expondrán otra serie de - conceptos básicos, e igualmente heurísticos, serie que junto - con la anteriormente presentada configurarían lo que, por nuestra cuenta denominaremos Concepción Global Marxiano-Engelsiana de la Historia. En la presentación de esta otra serie de - conceptos heurísticos Marx y Engels se refieren nuevamente a - la producción y a la propiedad, motivo por el cual tendremos - que analizarlos y destacar sus sentidos discursivos.

#### PRODUCCION DE LA VIDA MATERIAL E HISTORIA DE LOS HOMBRES

"Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda - premisa, debemos comenzar señalando que la primera premi- sa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer - historia", en condiciones de poder vivir. Ahora bien, pa - ra vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico

es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es - decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, este mínimo - presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la - producción. Por consiguiente, en toda concepción histórica, lo primero es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el - lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base *terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban - prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras - historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria". 4/

Como se puede apreciar, al formular estas proposiciones - Marx y Engels precisan o concretizan su concepción historicista de la producción, no obstante que estas proposiciones tienen un claro carácter general. En efecto, en la anterior cita, Marx y Engels vuelven a referirse al problema de "la existencia de los individuos humanos vivientes", uno de los aspectos de la "primera premisa de que parte" la concepción de la historia de estos teóricos. Mas aquí se presentan nuevas aportaciones.

En efecto, con esta serie de ideas se va a pensar, entre otras cosas, "las condiciones en que se hallan los hombres para poder vivir", y de esta manera se va a estar pensando "la existencia de los individuos humanos... en sus condiciones materiales" o "las condiciones de existencia de los individuos humanos". Es decir, se prosigue pensando las condiciones objetivas del proceso real de la historia de las sociedades. Ahora bien, si anteriormente se había establecido que "la producción de los medios de vida de los hombres se halla condicionada por su organización corpórea", en este momento de la exposición discursiva se precisa el sentido de esa proposición: - "... para poder vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse, y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para satisfacer estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma..." Es necesario hacer notar que anteriormente se pensaba "la organización corpórea de

los individuos humanos vivientes" como un "estado de hecho com probable", como un "dato real" que se desprende de la "primera premisa de toda historia" que es, como se recordará, "la existencia de individuos humanos vivientes"; ahora eso que se pensaba como "un dato", como "un hecho", es pensado como un *proceso*, más precisamente, como el proceso de producción de la vida material misma. De este modo, la "primera premisa de que parte la concepción 'materialista' de la historia", adquiere una densidad discursiva que, a pesar de lo indicado por Marx y Engels, hace que esta "premisa real" no pueda comprobarse por la vía puramente empírica, sino sólo a través de comprender en el pensamiento interpretativo su significación discursiva.

Si el primer hecho histórico es la producción de la vida material misma, esto es, la producción de los medios indispensables para satisfacer las necesidades (condiciones de vida) - como comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más, esto nos envía necesariamente al concepto restringido de producción, pero ahora pensado como *proceso material*. Al pensar la producción como un proceso material, se empieza a repensar la serie de condiciones reales, indispensables para que exista: individuos humanos vivientes, sus necesidades (o condiciones de vida: comer, beber, alojarse, vestirse, etcétera), su comportamiento hacia el resto de la naturaleza (trabajo), las condiciones naturales y los medios indispensables para la satisfacción de esas necesidades vitales. Estas condi-

ciones del proceso de producción de la vida material, son pensadas con igual rango de importancia.

No está por demás decir que lo que le permite al joven - Marx pensar la producción como proceso material, es el modo materialista de pensar la Historia, modo que, entre otras cosas, ubica, delimita y explica las condiciones objetivas que determinan realmente la existencia de las sociedades que se suceden en el tiempo.

Ahora bien, el concepto de producción como proceso, según Marx, tiene tres aspectos o "momentos" adicionales.

"Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico...

"El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser - (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por

tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al "concepto - de familia" misma, como suele hacerse en Alemania.

"Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

"La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación -de una parte, como - una relación natural, y de otra como una relación social-; social, en el sentido de que por ella se entiende la - cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase de la industria lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia - de la industria y del intercambio.

"(...) Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una -  
 conexión materialista de los hombres entre sí, condicio  
 da por las necesidades y el modo de producción y que es -  
 tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta -  
 constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguent  
 e, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo  
 político o religioso que también mantenga unidos a los -  
 hombres.

"Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro  
 momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas -  
 originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene -  
 también "conciencia"..."<sup>5/</sup>

Si el primer aspecto tratado por Marx y Engels en esta -  
 parte de su exposición nos remitía al concepto de producción y  
 en esta remisión ese concepto era redefinido como proceso, con  
 los tres aspectos que adicionan al concepto de proceso de pro-  
 ducción nos envían al concepto ampliado de producción, concep-  
 to ampliado que, como se recordará, hace referencia explícita  
 a "las relaciones o conexiones sociales". Pero vayamos por -  
 partes.

Marx y Engels plantean que la acción de satisfacer las ne  
 cesidades primarias y la adquisición del instrumento necesario  
 para ello, conduce a nuevas necesidades, y que la creación de  
 estas nuevas necesidades constituye también parte del primer -  
 hecho histórico. Si bien entendemos esta formulación complica

da, con los términos "adquisición del instrumento necesario para la satisfacción de esta primera necesidad", Marx y Engels - se estarían refiriendo al "medio de instrumento de trabajo" y al "producto del trabajo", o, si se prefiere, se estarían refiriendo, de manera imprecisa, al "producto del trabajo" que en el proceso de la producción es colocado y utilizado como "instrumento de trabajo", mismo que permitirá o será condición de la producción de "medios indispensables para la satisfacción - de las necesidades vitales".

La complejidad (o relativa imprecisión) de esta formulación está determinada por el contexto discursivo en el cual se inscribe. En efecto, los autores de *La Ideología Alemana* se - han venido refiriendo constantemente a "los individuos humanos vivientes", a "las condiciones en las que se hallan para poder vivir", etcétera. El hecho de que permanentemente se priorice esta serie de problemas, con el afán de criticar frontalmente la concepción feuerbachiana de "el Hombre", determina que el - propio discurso marxiano-engelsiano tenga dificultades para - pensar y exponer concretamente la doble función que pueden tener los productos del trabajo: satisfacer necesidades como medio de consumo y satisfacer necesidades como medio de producción; esto es, satisfacer necesidades *sociales* directa o indirectamente.

No obstante esta imprecisión (y la dificultad interpretativa que ella implica), es posible captar que "la adquisición del instrumento necesario para la acción de satisfacer la pri-

mera necesidad" ("adquisición" que en sí misma implica una - producción") "crea nuevas necesidades". En última instancia, Marx y Engels están pensando así la necesidad de la producción de los medios indispensables para satisfacer las primeras necesidades (comer, beber, alojarse, vestirse, etcétera).

El tercer factor presentado por Marx y Engels es la familia, la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos. - Esta relación, por lo demás se establece en el proceso que - crea a otros hombres y al principio constituye la única relación social. Más tarde, al crecer las necesidades y el número de seres humanos, y como consecuencia de estos crecimientos se crean nuevas relaciones sociales, la "familia" pasa a ser una relación secundaria.

Este tercer factor, como se vé, se refiere a las condiciones sociales de la producción, del proceso de producción. En efecto, este proceso permite satisfacer las primeras necesidades y, al mismo tiempo, crea nuevas necesidades. De esta manera el proceso de producción establece-restablece sus condiciones materiales naturales: individuos humanos vivientes, sus necesidades (comer, beber, alojarse, vestirse, etcétera), su comportamiento hacia el resto de la naturaleza (trabajo), los medios indispensables para la satisfacción de esas necesidades - vitales, los medios para producir esos satisfactores y, por el t<sup>o</sup>mo, las condiciones naturales. Mas, al mismo tiempo, el proceso de producción establece-restablece sus condiciones materiales sociales; es decir, las relaciones sociales.

Ahora bien, al presentar este tercer aspecto de la primera premisa que es necesario considerar en toda concepción de la historia, Marx y Engels siguen pensando a "la familia" como una relación social básica y que, en las condiciones del proceso de producción, va a generar otras relaciones sociales.

Es pertinente hacer notar que los autores de *La Ideología Alemana* no definen concretamente en esta parte de su exposición las "nuevas relaciones sociales que crea el desarrollo del proceso de producción"; sólo hacen una presentación general de este problema, misma que utilizan para introducir el cuarto aspecto de su premisa básica de la "historiografía" que conciben.

En efecto, retomando en un sentido general los tres factores anteriormente presentados, Marx y Engels avanzan la proposición de que "La producción de la vida, tanto la propia *en el trabajo*, como la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación; de una parte, como una relación natural y, de otra, como una relación social". Al momento de precisar el carácter de la segunda relación en que se manifiesta la producción de la vida, Marx y Engels señalan que por "social" entienden "la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin..." De esta manera, el cuarto aspecto de la primera premisa de la concepción marxiano-engelsiana de la historia es "la cooperación", más precisamente, "el modo de cooperación" en función a que siempre va aparejado a un determinado

modo de producción (determinada fase de la industria, determinada fase de la producción). El modo de cooperación es pensado, al mismo tiempo, como una "fuerza productiva".

A la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre se le piensa como condicionantes del "estado social" y por esto mismo la historia real debe concebirse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Para resumir sus ideas en torno a "la relación social", - Marx y Engels harán esta formulación: "Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres - entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres".

Cabe hacer la observación de que en la presentación de - los cuatro aspectos o momentos de la "primera premisa de toda historia", Marx y Engels han tenido en cuenta, permanentemente, a "las necesidades" o condiciones de las necesidades. Esta - misma referencia a estas condiciones produce el efecto discursivo de pensar más densamente la producción, es decir, se piensa la producción como una relación natural y social y como un proceso que tiene características naturales y sociales. Las - características sociales del proceso de producción, las conexiones materialistas de los hombres entre sí, al adoptar -

constantemente nuevas formas, constituyen objetivamente el material para poder pensar la historia.

Posteriormente a esta presentación más detallada de su concepción de la producción, que en cierta forma se distancia de la primera formulación hecha en este mismo texto sobre ese mismo problema, Marx y Engels analizarán el problema de la conciencia. En este análisis mostrarán que la "conciencia" no es "pura"; que se manifiesta bajo la forma del lenguaje, y que éste es la conciencia práctica, la conciencia real que existe para mí y para los otros hombre; que la conciencia y el lenguaje nacen de la necesidad del intercambio con otros hombres y, de esta manera, son una relación social y un producto social.

El específico comportamiento consciente hacia la naturaleza se halla determinado por la forma social y a su vez, la forma social se halla condicionada por el comportamiento práctico-consciente hacia la naturaleza. El limitado comportamiento de los hombres hacia la naturaleza condiciona los límites del comportamiento entre los hombres. La conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre viven dentro de una sociedad. Esta conciencia es algo tan animal como la propia vida social en la fase tribal. Mas esta conciencia tribal o gregaria se desarrolla y perfecciona al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse

la población (factor éste sobre el que descansan los dos anteriores).

Es en este contexto inmediato que Marx y Engels retoman el problema de la "División del trabajo", problema que lo analizan, como se verá, de una forma bastante diferente en comparación al primera presentación que de él habían hecho. Demóstrales, pues la palabra a los autores de *La Ideología Alemana*.

*DIVISION DEL TRABAJO NATURAL, SUS  
CONTRADICCIONES Y SU ABANDONO*

"... De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente (en la "familia") no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde (en la "tribu"), de una división del trabajo introducida de un modo "natural" en atención a las dotes físicas, a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etcétera, etcétera. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separa el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etcétera. Pero aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etcétera,

se hallen en contradicción con las relaciones existentes; esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación. Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "entes superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de -

trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

"Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y - en la división de la sociedad en diversas familias contra puestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno - de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta".<sup>6/</sup>

Como se puede observar, la concepción peculiar de Marx y Engels en torno a la "conciencia" -de la cual sólo hemos ofrecido un rápido resumen para contextualizar otros problemas- permite confrontarse directamente con los "ideólogos alemanes",

los cuales concideran el "desarrollo del espíritu" como marginado de las contingencias de la vida material.

Al tiempo de mostrar la necesidad de "la conciencia", Marx y Engels muestran las condiciones que determinarían el "desarrollo y perfeccionamiento de la conciencia": el aumento de la producción, el acrecentamiento de las necesidades y la multiplicación de la población.

Ahora bien, de forma un tanto precipitada, los autores de *La Ideología Alemana* presentarían a estas mismas condiciones como determinantes en el desarrollo de la "división del trabajo". Al analizar el desarrollo de la división del trabajo se establecen dos categorías: 1) división del trabajo "natural" (con dos "variantes": a) división del trabajo en el acto sexual y b) división del trabajo en atención a las dotes físicas, a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etcétera); y 2) división del trabajo "verdadera", que en sí se refiere a la separación del trabajo físico y el intelectual.

El conveniente hacer notar que este aspecto de la división del trabajo no había sido presentado en la primera ocasión en que Marx y Engels se refirieron a este problema; sólo habían destacado (y analizado) la separación del trabajo por ramas (agrícola, industrial y comercial) y por sectores. (Tampoco se había indicado o analizado este aspecto de la división del trabajo en la rápida revisión de las etapas de la división del trabajo, etapas que, como se recordará, no son más que otras tantas formas de la propiedad).

Según Marx y Engels, desde el momento en que se establece la separación del trabajo físico y el intelectual, la división del trabajo se convierte en "verdadera división" y puede la conciencia imaginarse como algo diferente de la conciencia práctica existente y como algo más que esta conciencia. Sobre esta base, en estas condiciones, la conciencia puede emanciparse del mundo y generar así "ideologías puras". Si estas ideologías "puras" se hallan en contradicción con las relaciones existentes es porque, a su vez, estas relaciones se hallan en contradicción con las fuerzas productivas.

Las fuerzas productivas, las relaciones sociales y la conciencia necesariamente entrarán en contradicción entre sí debido a que la división del trabajo (que lleva aparejada la distribución desigual del trabajo y de sus productos, esto es, que lleva aparejada la "propiedad") condiciona que las actividades materiales y espirituales, el trabajo y el disfrute, la producción y el consumo se asignen a diferentes individuos. Es decir, con la división del trabajo se da, al mismo tiempo, la distribución desigual del trabajo y de sus productos (tanto cuantitativa como cualitativamente) y esta "distribución" no es más que la "propiedad", entendida ésta como "derecho de disponer de la fuerza de trabajo de otros". De esta manera se está pensando a la división del trabajo y a la propiedad como condiciones sociales que determinan las contradicciones reales en que se desarrollan las sociedades históricamente existentes o más concretamente, se piensa a la división del trabajo "ver-

dadera" y a la propiedad (privada ?) como dos condiciones sociales en cuyo desarrollo constituyen los grupos diferentes de individuos: aquellos que realizan actividades materiales y - aquellos que realizan actividades espirituales, aquellos que - trabajan y aquellos que disfrutan, aquellos que producen y - aquellos que consumen. Estos grupos son diferentes y opuestos.

Como se puede observar, al referirse Marx y Engels a la - "división del trabajo verdadera" pueden pensar (de manera general) la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones - sociales (estado social); y la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales, de una parte, y la conciencia (pura ?) de otra.

Ahora bien, al momento de pensar estas contradicciones generales, Marx y Engels formulan la siguiente proposición que - reproduciremos en su contexto inmediato: "Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división - del trabajo, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el trabajo y el disfrute, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción - reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del - trabajo..."

Esta última proposición (la que hemos subrayado por nuestra cuenta) debe ser analizada en la relación establecida por sus autores, misma que comprende también las siguientes proposiciones.

"La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", si no que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino de un modo natural, los actos propios del hombre se erigen - ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere - verse privado de los medios de vida; al paso que en la so

ciudad comunista, donde cada individuo no tiene acotado - un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, - sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, - una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del -

trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

"De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etcétera, no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tiene ni la más remota idea, a pesar de haberseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

"Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo "ajeno" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o

ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la - lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como - algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de distintos individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado - al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a - dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, - sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder insoportable, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que -

presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que en traña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada - en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa - práctica necesaria absolutamente, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio - universal de los hombres, en virtud de lo cual, por una - parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histó*-*rico-universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales..."<sup>7/</sup>

Desafortunadamente por razones de espacio y de temática - tenemos que interrumpir aquí esta interesante y extensa re-flexión de Marx y Engels que se enfila a pensar las "condicio- nes reales" del comunismo (como movimiento y como forma de so- ciedad históricamente "posible"). De acuerdo a la temática - que nos ha tocado analizar, hagamos el esfuerzo de restringir

nuestra lectura de esta parte de *La Ideología Alemana* a las - proposiciones que se refieren directamente a otra de las contradicciones que lleva "aparejada" la división del trabajo, - por una parte. Por otra parte, hagamos el esfuerzo de relacionar estas mismas proposiciones con la proposición que se refería a la "posibilidad de que, al abandonarse la división del - trabajo, la fuerza productora, el estado social y la conciencia no caigan en contradicción".

Como se puede observar, al proseguir el análisis de la división del trabajo Marx y Engels destacan otra contradicción - que dependería de su misma existencia material: la contradicción entre el interés del individuo concreto (o de una determinada familia) y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí.

Esta contradicción, esta oposición aparece de un modo natural como efecto de la existencia *material* de la división del trabajo; es decir, en tanto las actividades (los trabajos) no aparecen divididas (divididos) *voluntariamente*. De esta manera la oposición interés individual-interés común, se puede pensar porque al mismo tiempo se está pensando en otra oposición: la oposición entre sociedad "naturalmente" constituida y sociedad "voluntariamente" establecida.

En efecto, la división del trabajo que se desarrolla de - un modo natural, al margen de la voluntad de los individuos, - constituye materialmente una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. En

esta división del trabajo "natural", en esta "sociedad natural" cada individuo se mueve en un determinado círculo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse, y no tiene más remedio que moverse así a menos de que quiera verse sin sus medios de vida necesarios. Esta "petrificación" de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material constituido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico. De esta manera, mientras los hombres vivan en una sociedad "natural", mientras sus actividades se dividan de un modo natural, sus propios actos se erigen ante ellos como un poder hostil y ajeno que los sojuzga, en vez de ser ellos quienes los dominan.

Por lo demás, esta división del trabajo natural, esta sociedad natural, esta relación social natural se presenta en la realidad como oposición entre "interés común", que existe materialmente al margen de la voluntad de los individuos, e "interés individual o particular", que existe dominado o sojuzgado por la materialidad de esa división del trabajo natural.

Ahora bien, si las actividades aparecen divididas voluntariamente, si cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, esta misma sociedad, esta relación social, se encarga de regular la producción general, -

con lo que hace posible plenamente que yo pueda cazar por la mañana, pescar por la tarde y apacentar el ganado por la noche, después de comer, si me place, dedicarme a criticar. Esta división del trabajo "voluntaria", esta sociedad voluntariamente establecida, se da en "la sociedad comunista".

Cabe hacer la observación de que, por las "actividades" - posibles de realizarse en esta "sociedad", Marx y Engels se es tán refiriendo aquí a la "propiedad tribal". En efecto, esta "forma de propiedad" corresponde a la fase incipiente de la - producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o a lo sumo de la agricultura. La organización - social se reduce en esta etapa a una ampliación de la organiza- ción familiar: a la cabeza de la tribu se encuentran sus pa- triarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo los esclavos.

Si es pertinente esta observación, Marx y Engels estarían haciendo sus proposiciones en torno a la oposición entre inter- es individual e interés común, comparando dos grandes perio- dos de la historia: el periodo del "comunismo primitivo" (con- cepto explícitamente formulado en *La Ideología Alemana*) y el - periodo de las sociedades clasistas (que se destacan en el de- sarrollo histórico).

Ahora bien, la contradicción entre interés individual e - interés común, tal como es condicionada por la existencia mate- rial de la "división del trabajo natural" ya desarrollada por el proceso histórico, hace que el interés común tome una forma

propia e independiente como "comunidad ilusoria" en el Estado, pero siempre sobre la base de las "relaciones naturales" existentes dentro de los conglomerados sociales y, fundamentalmente, sobre la base de las "clases sociales" que se forman y diferencian por la actuación natural de la división del trabajo al interior de esos conglomerados. De esta manera, las luchas que se libran al interior del Estado son las formas ilusorias bajo las que se desarrollan las luchas de las clases, las luchas de intereses particulares.

De acuerdo a Marx y Engels, "los historiadores alemanes" (sic) no tienen idea sobre las formas ilusorias bajo las que se tratan de resolver las luchas entre las clases, esto es, no tienen idea sobre la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, a pesar de que en *Los Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia* Marx y Engels les hayan facilitado "las orientaciones necesarias para ello". Esta forma de pensar a las dos formaciones teóricas que preceden a *La Ideología Alemana*, puede llevar a la interpretación de que Marx y Engels reafirman todas y cada una de las proposiciones discursivas que ahí se hicieron y, de esta manera, *Los Anales Franco-Alemanes*, *La Sagrada Familia* y *La ideología Alemana* se harían en la misma perspectiva, o pensarían "el mismo objeto", o analizarían los "mismos problemas". Debido a esta posible interpretación, es necesario hacer un breve paréntesis.

Sin duda alguna, en las formaciones discursivas elaboradas y editadas por el joven Marx y por el joven Engels de mane

ra separada, o de manera conjunta, se analiza la "lucha entre la democracia y entre la monarquía" fundamentalmente. Sin duda alguna, se piensa esta lucha como basada en una oposición - que se constituye y desarrolla más allá del espacio de la política y del Estado, más allá del espacio de esta lucha. Pero - también sin duda alguna, en las dos formaciones discursivas - elaboradas por Marx antes de *La Ideología Alemana*, no se había pensado a la base de las luchas políticas en la forma tan densamente condicionada en que se concibe en *La Ideología Alemana*. Si al pensar la "historia de la producción y del intercambio", es decir, la historia de la "sociedad civil" (en la acepción - dada a estos términos en *La Ideología Alemana*), Marx y Engels mantienen o siguen sosteniendo algunas "orientaciones necesarias" para pensar las luchas que se libran dentro del Estado, esto no debe necesariamente llevar a la conclusión de que siguen sosteniendo todas y cada una de las proposiciones que se referían a "la base condicionante de las luchas políticas", como tampoco debe llevar a la conclusión de que esas "orientaciones necesarias" no sufren transformaciones sustanciales. Querer desprender esta última conclusión significaría cerrar los ojos ante un hecho: Marx y Engels, en *La Ideología Alemana*, - elaboran un discurso teórico que piensa, entre otras cosas, - las condiciones materiales e históricas de existencia del Estado y de las luchas que se libran a su interior. Esto produce el efecto discursivo de que "el Estado" deje de pensarse como una "comunidad política" o como "la vida genérica del Hombre"

o como "elevación política del Hombre en el Estado". De esta manera, el Estado se piensa ahora como un hecho real que condi  
ciona históricamente la existencia de los individuos humanos -  
vivientes y de sus representaciones.

Por lo demás, las conclusiones supuestas que hemos indica  
do sólo se pueden desprender al hacer una lectura alegórica de  
cada una de las formaciones teóricas que va produciendo el pen  
samiento marxiano en su desarrollo. Hecho este breve parénte  
sis prosigamos el análisis de las proposiciones marxiano-engel  
sianas en torno a la contradicción entre interés individual e  
interés común que trae consigo el desarrollo de la división -  
del trabajo "natural".

Como efecto material de la parcelación de las actividades  
sociales, los individuos sólo persiguen su interés particular;  
su interés común no coincide para ellos con el interés indivi-  
dual debido, también, a la existencia material de la división  
del trabajo "natural". Sobre estas bases, el interés común, -  
ya bajo una forma propia e independiente, en cuanto Estado, se  
presenta como algo "ajeno" e independiente" a los individuos,  
se hace valer ante su representación como un "interés general"  
a su vez especial y peculiar. En caso de que el Estado no se  
haga valer ante la representación de los individuos como "inte  
rés general" o como "forma ilusoria de la comunidad", los indi  
viduos tienen necesariamente que enfrentarse en esta oposición,  
tal como sucede en la democracia.

El enfrentamiento real y constante de los intereses parti

culares con los intereses comunes (o los que ilusoriamente se creen tales) hace que el Estado (que se hace valer ante la representación de los individuos como interés "general" o como "forma ilusoria de la comunidad") se interponga y refrene prácticamente esos intereses. De esta manera, Marx y Engels piensan al Estado como un "espacio" dentro del cual se ventilan - las luchas, bajo formas ilusorias, entre las diversas clases - sociales; como *objetivo* mismo de estas luchas entre intereses - clasistas, y como *actor activo* dentro de esas mismas luchas - desde el momento en que se presenta como "interés general ilusorio".

Esta manera de pensar al Estado será uno de los ejes para analizar el "movimiento comunista".

Quisieramos terminar el análisis interpretativo de esta - contradicción que lleva aparejada la división del trabajo, retomando la proposición que se refería a la posibilidad de que, con el abandono de la división del trabajo, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia no caigan en contradicción. Este deseo implica, por consiguiente, integrar las proposiciones que se refieren a las condiciones, a "las premisas" en las que "puede acabarse" el poder ajeno que dirige la voluntad y los actos de los individuos: la división del trabajo naturalmente constituida.

Ya hemos destacado que Marx y Engels conciben a la División del trabajo como una "fuerza productiva", más precisamente la conciben como una "fuerza productiva *multiplicada*". En

si esta fuerza productiva es el resultado de la cooperación de los distintos individuos entre los que aparece dividido el trabajo de manera natural. Por tratarse de una cooperación natural, el poder propio de esta asociación (en la que participan los individuos de un modo pasivo) se les aparece como "un poder ajeno" que no comprenden en su origen ni en su sentido real, sino que este poder extraño para ellos tiene un desenvolvimiento material, independiente de su voluntad y de sus actos. Este desenvolvimiento o desarrollo material de la División del Trabajo, al no ser dominado o controlado por los individuos que participan en ella, controla y dirige la voluntad y los actos de esos mismos individuos y, de esta manera, viven de un modo subordinado o viven dominados de un modo material.

Ahora bien, esta dominación, esta subordinación de los individuos en la división del trabajo, sólo puede ser "abandonada" en base a dos condiciones o "premisas prácticas" que genera el desarrollo material de la misma división del trabajo: - 1) un desarrollo universal de las fuerzas productivas que lleve consigo un intercambio universal de los hombres y que a su vez condiciona a) la existencia universal de una masa "desposeída" que haga que las conmociones de cada pueblo repercutan sobre las otras, b) la existencia de "individuos histórico-universales" en vez de individuos locales. 2) Es necesario que el poder social de la División del Trabajo genere una masa absolutamente "desposeída" en contradicción con un mundo de ri-

quezas y cultura; esta condición presupone a la anterior en un alto grado de desarrollo.

Sólo existiendo estas condiciones materiales, el poder social de la División del trabajo se convierte en un poder insoportable, en un poder contra el cual hay que sublevarse.

Por lo demás, esta sublevación condicionada materialmente debe tener como objetivo acabar con la división del trabajo - "natural" y establecer una división del trabajo, una organización social, unas relaciones sociales "voluntarias".

Como se puede observar, la división del trabajo, que en sí misma condensa y expresa, en la densidad que le otorgan Marx y Engels, el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales, de sus contradicciones constituidas en el mismo proceso de desarrollo de la historia, y de la contradicción entre esas fuerzas productivas y el estado social a ellas correspondientes, por un lado, y de la conciencia social por el otro; la división del trabajo determinante de las relaciones de los individuos en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo (determinante de las distintas formas de propiedad); en fin, la División del Trabajo densamente pensada, por esto mismo, es colocada como la condición fundamental que tiene que transformar la "revolución comunista", el "movimiento comunista".

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA NATURALEZA  
Y LAS MODALIDADES DE LAS RELACIONES ESTABLECIDAS  
POR MARX (Y ENGELS) CON EL PENSAMIENTO TEÓRICO  
PRECEDENTE Y CONTEMPORANEO A EL (ELLOS).

Después de haber presentado y analizado las dos series de conceptos heurísticos fundamentales que conformarían lo que, - nuestra cuenta y riesgo, denominamos "Concepción Global Marxista no-Engelsiana de la Historia" -series de conceptos que conformarían también el contexto (inmediato y mediato) de las proposiciones en torno a la producción y a la propiedad expuestas - en *La Ideología Alemana*-, es conveniente plantear y resolver - algunos problemas relativos a la naturaleza y a las modalidades de las relaciones teóricas establecidas por Marx (y Engels) con la(s) filosofía(s) alemana(s); el (los) socialismo(s) y comunismo(s) francés(es), inglés(es) y alemán(es), y la(s) historiografía(s) inglesa(s), francesa(s) ...y alemana(s).

Como se recordará, al inicio de este capítulo indicábamos que si se considera la naturaleza específica de las relaciones teóricas establecidas por Marx y Engels con otros pensadores, y si se consideran los diversos resultados específicos que van produciendo las mencionadas relaciones, la idea simple a través de la cual se piensan las etapas del pensamiento marxiano como "continuación profundizadora de la crítica precedente", - resulta bastante insuficiente para dar cuenta de las modalidades de aquellas relaciones teóricas y de las novedades de sus resultados. A guisa de ejemplo indicamos al inicio de este capítulo algunas de las diferencias en las relaciones teóricas -

con Feuerbach y con la economía política inglesa antes de y durante la elaboración de *La Ideología Alemana*.

También se recordará que tuvimos que aplazar la presentación de las consideraciones que veníamos haciendo para dar entrada a las proposiciones de Marx y Engels expuestas en *La Ideología Alemana* y, de esta manera, tener los suficientes elementos para poder plantear y resolver concretamente algunos problemas interpretativos que se refieran a las relaciones teóricas establecidas por Marx y Engels con otros pensadores. La intención de este apartado es reiniciar la exposición de esas consideraciones, e ir más allá de ciertas fórmulas interpretativas que por su misma generalidad dificultan (e incluso impiden) analizar concretamente el arduo y azaroso proceso de la(s) crítica(s) marxiana(s) y los resultados específicos que va(n) produciendo en su desarrollo. Desde nuestro punto de vista *La Ideología Alemana* es una fase, un momento de dicho proceso que arroja resultados que se resisten a ser pensados mediante fórmulas interpretativas abstractas, aunque estas fórmulas se juzguen de "marxistas".

Como se pudo observar en el análisis discursivo de *La Ideología Alemana*, Marx y Engels le asignan a la División del Trabajo un lugar muy importante dentro de su "concepción materialista de la historia". En efecto, la formación discursiva de *La Ideología Alemana* le va otorgando una complejidad tal a la división del trabajo al grado que se puede decir que la definición más desarrollada de este concepto la presenta como

condensación de un complejo sistema de relaciones sociales que caracterizan (y por esto mismo permiten definir) a una fase de terminada del desarrollo histórico de la sociedad. La definición más acabada de la división del trabajo la presenta, también, como condensación de las fuerzas productivas (siendo la misma división del trabajo una de ellas). El propio desarrollo de la división del trabajo es pensado como el índice más palpable del desarrollo de las fuerzas productivas.

Cabe hacer la aclaración de que en tanto condensación de un sistema de relaciones sociales, la división del trabajo no se reduce o circunscribe al ámbito restringido de la "producción de la vida material" (al ámbito de las "relaciones sociales de producción"), sino que se presenta como condensación de la cooperación de diversos individuos cualesquiera que sean - sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin; esto es, se presenta a la división del trabajo como condensación de las relaciones sociales en el más amplio sentido de estos términos.

Esta densa concepción de la División del Trabajo expuesta en *La Ideología Alemana* tiene grandes e importantísimas diferencias en comparación con la concepción anteriormente desarrollada y expuesta por el joven Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* y en *La Sagrada Familia*. También presenta grandes e importantes diferencias con respecto a las concepciones de los economistas políticos y de los historiadores franceses e ingleses.

Con la finalidad de mostrar las grandes diferencias en los resultados que va produciendo el proceso de la(s) crítica(s) marxiana(s), comparemos la concepción de la división del trabajo expuesta en *La Ideología Alemana* con la concepción expuesta en los *Manuscritos* y en *La Sagrada Familia*. Este análisis comparativo nos permitirá mostrar las modalidades (y novedades) de las relaciones teóricas establecidas por el joven Marx (y Engels) con la filosofía feuerbachiana y con la economía política smithiana, principalmente, pero también con otros pensadores teóricos.

Como se recordará, en los *Manuscritos* y en *La Sagrada Familia* el joven Marx (y Engels) se percató de que la economía política smithiana (así como otros pensadores económicos, anteriores y posteriores a la crítica smithiana) arranca del hecho de la propiedad privada, pero no la explica, no la comprende. Por no explicar (filosóficamente) la propiedad privada, la economía política sería "una ciencia que carece de fundamento". El joven Marx de los *Manuscritos* y de *La Sagrada Familia* se propondría contribuir a la explicación (filosófica) de la propiedad privada mediante el "análisis del (concepto de) trabajo enajenado". No está por demás recordar que la concepción marxiana del "trabajo enajenado" se elabora desde la perspectiva teórica (filosófica) construida por el propio Marx (y Engels) en su íntima relación teórica con la antropología (filosófico-esencialista) de Feuerbach.

Ahora bien, al mismo tiempo que la perspectiva humanista realista de Marx le permite delimitar y pensar (filosóficamente) las relaciones entre el obrero (hombre) y el producto de su trabajo (objeto), entre el obrero (hombre) y los medios de vida del trabajo (objeto), entre el obrero (hombre) y los medios de vida del trabajador (objeto), entre el obrero (hombre) y la naturaleza (objeto), entre el obrero (hombre) y el producto del trabajo de otro obrero (hombre); en general, entre "el hombre y su mundo", al mismo tiempo que se piensa (filosóficamente) esta relación en su complejidad, la misma perspectiva humanista "realista", por su misma generalidad, *impide pensar concretamente el carácter histórico de la propiedad privada capitalista*, debido a que la relación entre el capitalista y el "objeto" se presenta como una consecuencia del "comportamiento del hombre (Obrero) ante su mundo como si fuera un objeto exterior, independientemente, ajeno", se presenta como resultado del trabajo enajenado.

El concepto de trabajo enajenado *aparentemente* se referiría a la división del trabajo debido a que el significado del término "enajenado" puede ser (o es, de acuerdo a esta posible interpretación) "separado", "aislado", "dividido". Sin embargo, esta apariencia interpretativa se disuelve al tener en cuenta que el joven Marx, en los *Manuscritos*, analiza las concepciones de la división del trabajo de Smith, Say, Skarbek y Mill sin que su "crítica" (filosófico-humanista) interrogue y

afecte el procedimiento economicista y las relaciones de determinación propuestos por estos economistas políticos.

Aceptemos provisionalmente -sin conceder- que el concepto marxiano de trabajo enajenado hace referencia (así sea "implícitamente") a la división del trabajo. A pesar de esta concepción interpretativa -que le hacemos a los filósofos, pero que por nuestra parte no aceptamos-, es imposible encontrar explícitamente en los *Manuscritos* o en *La Sagrada Familia* una concepción historicista sobre la división del trabajo, o sobre el trabajo enajenado que se acerque, así sea mínimamente, a la concepción densamente historicista presentada por Marx y Engels en *La Ideología Alemana*.

Es más, la perspectiva humanista y "realista" de los *Manuscritos* explícitamente rechaza "explicar" los hechos económicos "trasladándose a un remoto pasado oscuro y nebuloso" y se considera suficiente "partir de un hecho económico actual": la valorización del mundo de las cosas y la desvalorización del mundo de los hombres. Este procedimiento que prescinde del proceso histórico real (más bien, de su análisis concreto) es una de las condiciones -quizás la más importante- que permite la elaboración del discurso filosófico-económico que nos presenta el joven Marx en los *Manuscritos* y en *La Sagrada Familia*.

Las "críticas" del joven Marx a las concepciones de la división del trabajo expuestas por Adam Smith, Jean Baptiste Say, Frédéric Skarbek y James Mill se limitan a presentar al "trabajo enajenado" como esencia de la propiedad privada, a la pro-

riedad privada como fundamento de la división del trabajo y el cambio; pero estas "críticas" jamás proponen, por ejemplo, que cada etapa de la división del trabajo determine a las relaciones de los individuos entre sí en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo, esto es, en ningún momento se plantea en la "crítica" filosófica y humanista que las formas (o etapas) de la división del trabajo sean otras tantas formas históricas de la relación de propiedad.

Con base en lo anterior podemos destacar que, en los *Manuscritos Filosófico-Económicos* y en *La Sagrada Familia*, el joven Marx (y Engels) no modifica la relación de determinación entre propiedad privada y división del trabajo establecida por los economistas políticos; en cambio, en *La Ideología Alemana*, sí se modifica dicha relación al proponerse explícitamente que las fases (o formas) de la división del trabajo determinan a (y son otras tantas formas de) las relaciones de los individuos entre sí en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo. Ahora bien, a partir de estas diferencias en los resultados de las críticas marxianas a la economía política cabe plantear el siguiente problema interpretativo: ¿Qué condiciones teóricas están actuando para que los *Manuscritos Filosófico-Económicos* y *La Sagrada Familia*, por una parte, y *La Ideología Alemana*, por otra, produzcan efectos diferentes (y difícilmente complementarios) al momento de establecer relaciones de determinación entre la división del trabajo y la propiedad privada?

Las relaciones de determinación establecidas entre división del trabajo y propiedad privada, en las diferencias específicas en que las propone(n) Marx (y Engels), son los indicadores más ostensibles de que las relaciones teóricas de Marx - (y Engels) con otros pensadores teóricos (economistas, socialistas, comunistas, historiadores y filósofos) se establecen - bajo modalidades distintas en los *Manuscritos-Sagrada Familia* y en *La Ideología Alemana*.

En efecto, en los *Manuscritos Filosófico-Económicos* y *La Sagrada Familia* el joven Marx (y Engels) establece(n) una íntima e intensa relación teórica con la antropología filosófica - de Feuerbach, misma que le(s) permitirá elaborar y adoptar una perspectiva teórica que, a pesar de ciertos planteamientos más o menos "originales" (cuya originalidad se deben más a Moses - Hess -otro gran joven feuerbachiano- que al joven Engels o al joven Marx), no oculta su dependencia y subordinación a la concepción filosófica feuerbachiana, principalmente a los conceptos de hombre, enajenación, inversión sujeto/predicado, religión, pero también a los conceptos de género humano (sociedad, comunidad), relación-con-el-otro, esencia humana, práctica-de-la-enajenación-de-la-esencia-humana y práctica-de-la-enajenación-en-la-teoría-(idea abstracta)-y-en-la-acción.

Desde el punto de vista teórico en que lo coloca la relación establecida con Feuerbach, el joven Marx ve (o piensa) a las categorías de la economía política como evidentes muestras de la inversión sujeto/predicado, sujeto/objeto, creador/cria-

tura descubierta (o más bien, denunciada) en la crítica feuerbachiana de la filosofía hegeliana y de la religión cristiana (formas del pensamiento especulativo-abstracto-idealista que, según Feuerbach, se complementan mutuamente). La perspectiva filosófico-humanista que elabora el joven Marx en su interpretación de los discursos filosóficos de Feuerbach -perspectiva que se muestra más claramente en los *Manuscritos* que en *La Sagrada Familia*-, le permite interpretar, en otro momento, las categorías de "trabajo", "trabajador", "producto del trabajo", "producción", "mercancía", "valor", etcétera, en un sentido filosófico. Posteriormente a esta resignificación filosófico-humanista de los conceptos de la economía política, el joven Marx puede ver el "hecho económico actual" que dice ver: a medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres. Y puede empezar el "análisis" de lo que este hecho económico "expresa": el "trabajo enajenado".

Ahora bien, la perspectiva filosófico-humanista que permite la resignificación de los conceptos de la economía política y la elaboración del concepto de "trabajo enajenado", es confirmada y enriquecida en la relación teórica que establece Marx con los economistas políticos y en los efectos discursivos que se producen en esta modalidad de dicha relación teórica. La perspectiva filosófico-humanista confirmada y enriquecida le permitirá al joven Marx establecer una relación teórica con Hegel bajo una modalidad distinta de la establecida en

diciembre de 1843, esto es, en *Introducción a En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (artículo publicado en *Anales Franco Alemanes*, febrero de 1844, junto con *Sobre La Cuestión Judía*). Esta misma confirmación y enriquecimiento del punto de vista filosófico-humanista, también le permitirá al joven Marx establecer una relación teórica con los pensadores socialistas y comunistas, bajo una modalidad también distinta a la que se establece en los artículos publicados en los *Anales Franco-Alemanes*.

En efecto, si se comparan los efectos discursivos que producen los dos artículos de los *Anales* con los producidos por el discurso de los *Manuscritos*, principalmente los que se exponen en el último apartado del tercer manuscrito, es posible observar una relación teórica distinta (aunque obviamente "crítica") con Hegel: en primer lugar, la relación teórica con Hegel, en los *Manuscritos*, ya no se establece a través de las partes del sistema de la filosofía hegeliana (filosofía del derecho y filosofía del Estado), sino que se establece una relación teórica con el Método o núcleo de esta misma filosofía (*La Fenomenología del Espíritu* y *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*).

La perspectiva filosófico-humanista enriquecida en la relación teórica con la economía política, y el resultado fundamental que produce la modalidad filosófica de esta relación teórica -el concepto del trabajo enajenado-, le permite al jo-

ven Marx interpretar los conceptos hegelianos formulados en la *Fenomenología* de acuerdo a la siguiente proposición básica:

"Lo más importante de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad, como principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento real, activo, del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus fuerzas genéricas -lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia- y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación.

"La unilateralidad y la limitación de Hegel las expondremos detalladamente a la luz del capítulo final de la *Fenomenología*, el saber absoluto, capítulo que contiene todo el espíritu condensado de la *Fenomenología*, su relación con la dialéctica especulativa, como la conciencia de Hegel acerca de ambas y sus mutuas relaciones.

"Provisionalmente, anticiparemos tan sólo esto: Hegel - adopta el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el devenir - para sí del hombre dentro de la enajenación o en cuanto - hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y - reconoce es el abstractamente intelectual. Por tanto, lo que en general constituye la esencia de la filosofía, la enajenación del hombre que se sabe, o la ciencia enajenada que se piensa, es lo que Hegel reconoce como esencia - suya, y por ello puede, frente a la filosofía precedente, condensar sus aspectos concretos y presentar su filosofía como la filosofía. Lo que otros filósofos hacían -el captar diversos aspectos concretos de la naturaleza y de la vida humana como aspectos de la autoconciencia, y más - exactamente de la autoconciencia abstracta- es lo que Hegel sabe por la acción de la filosofía; por eso su ciencia es absoluta".<sup>8/</sup>

Es decir, el joven Marx interpreta los conceptos hegelianos expuestos en *La Fenomenología del Espíritu*, a la luz de la concepción del trabajo enajenado que ha elaborado en su crítica (filosófica) de los economistas políticos.

Ahora bien, la privilegiada relación teórica con Feuerbach también condicionará la modalidad de las relaciones teóri

cas con los pensadores socialistas y comunistas. En efecto, - al momento de analizar las concepciones de Proudhon, Fourier, Owen, Dézamy, Cabet y Gay -pensadores "comunistas" que, según Marx y Engels, desarrollan la doctrina del materialismo como - la teoría del humanismo real y como la base lógica del comunis- mo-, los autores de *La Sagrada Familia* no dejan de denunciar - la unilateralidad que caracteriza a las concepciones "comunis- tas" (socialistas y comunistas) en torno a la propiedad, funda- mentalmente, pero también en torno al trabajo humano ("activi- dad") y a la "sociedad". Según Marx y Engels, los "comunis- tas" formulan alternativas de organización del trabajo sin com- prender al "trabajo enajenado" como esencia o fundamento de la propiedad privada.

Analicemos ahora las modalidades de las relaciones teóri- cas establecidas por Marx y Engels con otros pensadores, tal - como se manifiestan en el discurso teórico de *La Ideología Ale- mana*.

De entrada es necesario hacer notar que la relación teóri- ca con Feuerbach pierde el estatuto privilegiado con que se ma- nifestaba en los *Manuscritos* y en *La Sagrada Familia*, e inclu- so en discursos marxianos anteriores a estos dos. En el capítu- lo de *La Ideología Alemana* titulado "Feuerbach. Contraposi- ción entre la Concepción Materialista y la Idealista", Marx y Engels formulan una serie de proposiciones en las que se mani- fiesta un fuerte cambio en la modalidad de la relación teórica establecida con Feuerbach, formulan una serie de proposicio-

nes en las que se manifiesta una nueva modalidad de la relación teórica con Feuerbach.

Esta nueva modalidad de la relación que establecen Marx y Engels con Feuerbach, tal como se manifiesta en *La Ideología Alemana*, afecta también las relaciones teóricas establecidas por Marx y Engels con otros pensadores de la "sociedad" ya sean éstos economistas, historiadores, socialistas, comunistas o filósofos.

La nueva modalidad de la relación de Marx y Engels con Feuerbach se muestra claramente en la crítica y desechamiento de los conceptos de Hombre, esencia humana, creación humana, enajenación, inversión sujeto/predicado, etcétera, y en la substitución de estos conceptos feuerbachianos por otros que manifiestan una relación teórica privilegiada con la economía política inglesa, principalmente con la concepción elaborada por Adam Smith, y con los historiadores franceses e ingleses.

En efecto, con base en lo visto anteriormente, parece ser que Marx y Engels substituyen el concepto feuerbachiano de "autoenajenación del Hombre en sus creaciones espirituales (teóricas) y materiales (objetivas)", por los conceptos de producción materialmente *condicionada* y producción social e históricamente *determinada*, ambos conceptos elaborados en una perspectiva teórica historicista que al mismo tiempo les permite (a Marx y Engels) deslindarse de las concepciones historicistas elaboradas por los economistas políticos de las cuales, por una serie de indicadores que nos dan los autores de *La Ideolo-*

gla Alemana, parece ser que inicialmente se nutrieron. Entre estos "indicadores" están, por ejemplo, las proposiciones referentes al desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio; o las proposiciones referentes a las relaciones de determinación entre estos tres aspectos.

Ahora bien, parece ser que la perspectiva teórica historicista que les permite a Marx y Engels deslindarse de las concepciones historicistas de los economistas políticos, se construye o elabora en una estrecha relación teórica con los "historiadores de la producción y del comercio", esto es, con los historiadores franceses o ingleses (Guizot, Thiers, Thierry, Buchez, Blanc, Aikin, Godwin, Polydorus, Wade, etcétera), también conocidos como "historiadores de la civilización".

Dada la complejidad de las relaciones teóricas establecidas por Marx y Engels con los economistas políticos clásicos y con los historiadores de la civilización, es prácticamente imposible analizar y explicar cuál es la contribución de cada uno de estos pensadores teóricos a la construcción de la perspectiva teórica adoptada por Marx y Engels en *La Ideología Alemana*. Mas esto no es una fuerte limitación para plantear que ésta formación discursiva, a pesar de los limitados alcances que pueda tener, es un momento importantísimo en el desarrollo del pensamiento teórico social de Marx y Engels que gravita fuertemente sobre los ejes de la economía política clásica y de la teoría de la historia económica, política y social, campos estos del pensamiento teórico social a los que Marx y En-

gels no dejarán de criticar a partir de perspectivas teóricas que se irán modificando permanentemente y que sólo de una manera tendencial pueden ser caracterizadas como perspectivas historicistas.

## C O N C L U S I O N

Con el propósito de demostrar que el pensamiento teórico de Marx tiene su propia historia, a lo largo de este ensayo se han analizado los conceptos de propiedad y producción definidos concretamente en las formaciones discursivas que elaboró - este gran trabajador intelectual de octubre de 1842 a mayo de 1846.

El análisis de la formación teórica que lleva el título - de *Debates sobre La Ley que Castiga Los Robos de Leña*, ha permitido mostrar cómo piensa y explica el joven Marx la propiedad privada y colectiva desde la perspectiva teórica que hemos calificado como filosófico-jurídica. En efecto, este importantísimo artículo que se editó en *La Gaceta Renana*, explicaría a la propiedad privada y colectiva desde el punto de vista que constituyen los conceptos fundamentales: generalidad y objetividad como principios básicos inherentes al Estado racional-moderno, visión general y objetiva (filosófica) del Estado racional-moderno, razón y pensamientos propios del Estado racional-moderno, ciudadano/hombre (renano o miembro de la comunidad política-humana) como base y expresión de la generalidad y racionalidad del Estado que responde a su concepto, Estado racional-moderno como comunidad política-humana que debe estar integrada por ciudadanos (por hombres), funciones de los miembros de la comunidad política-humana, interés general -derecho público- de la comunidad política (Estado), naturaleza de las

cosas como principio objetivo que debe guiar la actuación legislativa del Estado racional-moderno, derecho de propiedad racional y objetivamente fundado en la naturaleza finita de las cosas, carácter finito de las cosas y leyes determinadas por la razón y los pensamientos propios del Estado racional-moderno.

El análisis de estos conceptos ha permitido mostrar que la posición política (democrática-representativa-popular) adoptada por el joven Marx en 1842 frente al Estado prusiano, se manifiesta a través de estos mismos conceptos constituyentes de la perspectiva teórica filosófico jurídicista.

Desde y en esta perspectiva, el joven Marx explica la propiedad privada como una característica que permitiría identificar a los individuos y que condicionaría su comportamiento egoísta impidiéndoles reconocerse como miembros de la comunidad política (humana), al mismo tiempo que los sometería a tratarse y ser tratados como individuos aislados y enfrentados. Este sometimiento de los individuos a su interés privado se expresa en los intentos de suplantar a la razón, pensamientos y medios del Estado racional por los pensamientos y medios del interés inhumano, ciego y desmedido de los propietarios privados que tienen en el objeto material, en la cosa, su finalidad.

En los análisis de las proposiciones que vinculan, de una y otra manera, Estado y propiedad privada, se mostró que la perspectiva filosófico jurídicista determina que el joven Marx piense la propiedad privada como una característica particular

de los individuos que permitiría identificarlos como *personas*, característica particular que en sí y de por sí no debe ser considerada al pensar la comunidad política, el Estado racional, sino que simplemente determinaría la existencia del interés particular, privado. La propiedad privada condicionaría a la esfera de la sociedad civil, y el Estado moderno que responde a su concepto sólo debe encargarse de limitar y confinar a la propiedad privada, al interés privado, a esa esfera en la cual se puede manifestar. Si el Estado (racional o que responde a su concepto) no resiste los embates del interés inhumano, ciego y desmedido del propietario privado, puede llegar a perder su carácter racional y humano (su necesidad) y de esta manera se puede convertir en una organización (estamental) sin principios y pensamientos propios del Estado, ante lo cual se justifica plenamente el desacuerdo y la sublevación del hombre, del ciudadano, del renano.

También en el análisis de las proposiciones que vinculan Estado y propiedad privada, se mostró que la perspectiva que adopta Marx en 1842 le obliga a pensar el carácter privado o colectivo de la propiedad como objetivamente delimitado por la naturaleza o por la naturaleza del objeto. De acuerdo a Marx, la legislación más liberal, o el intelecto legislativo liberal, no abolió los privilegios jurídico-estatales de la propiedad sino que se limitó a darles un carácter civil al retomar las categorías existentes de la propiedad cuyo esquema encontró en el derecho romano. Pero esta labor del intelecto legislativo

liberal frente a la propiedad medieval olvidó que hay objetos que, por su naturaleza, no pueden llegar a adquirir el carácter de propiedad privada determinada de antemano. La misma existencia fortuita y el mismo carácter natural de ciertos productos de la naturaleza, determinarían que estos objetos sean apropiados colectivamente, es decir, sean objetos que pueden ser apropiados por cualquier miembro de la comunidad política, y, principalmente, por los miembros de la clase social que ocupa una posición elemental y que se halla al margen de todo derecho de propiedad privada. De esta manera, Marx piensa "la naturaleza de la cosa" como objetivamente limitante del "derecho de propiedad" que ejerce una persona (individuo considerado desde el punto de vista del derecho privado) sobre un bien, y como determinante del carácter privado o público (colectivo) de la propiedad.

La "naturaleza del objeto" también determinaría los límites de este mismo objeto y por lo tanto, los límites de la personalidad (de la libertad y voluntad) del propietario, los límites del derecho de propiedad, los límites de las transgresiones de este derecho y los límites de las penas que el Estado debe aplicar a un infractor. El Estado no sólo puede, sino que también debe proteger el derecho de propiedad con medidas preventivas racionales y generales; el Estado no sólo puede sino que debe castigar, de acuerdo a normas racionales y humanas, a los infractores del derecho de propiedad. Pero el Estado no puede ni debe dejar en las *personas* el derecho estatal -

de legislar en materia de derecho privado, como tampoco puede ni debe dejar en las personas el derecho estatal de castigar a los ciudadanos que violen las normas racionales que protegen el derecho de propiedad.

Al analizar las formaciones teóricas que el joven Marx editó en el único número de los *Anales Franco-Alemanes*, y que fueron elaborados desde septiembre de 1843 a principios de 1844, se mostró que *Sobre La Cuestión Judía* y *En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, *Introducción*, serían formaciones discursivas que se elaboran desde y en una perspectiva teórica sustancialmente diferente a la que se adoptó anteriormente en el artículo de *La Gaceta Renana*.

Se hizo notar que al criticar Marx los conceptos fundamentales que él virtió en los *Comentarios a la Ley que Castigaba los Robos de Leña*, estaría en condiciones de constituir un punto de vista teórico novedoso y así pasar a otra fase en el desarrollo histórico de su pensamiento teórico.

Los conceptos fundamentales expuestos por el joven Marx en el artículo que apareció en *La Gaceta Renana*, se condensan y expresan, de una u otra forma, en el "Estado que responde a su concepto" y en "la generalidad y objetividad de la razón del Estado racional-moderno". Pues bien, estos dos conceptos fundamentales serán criticados en los artículos de los *Anales Franco-Alemanes* al tiempo de criticar la concepción baueriana de la relación entre emancipación política y emancipación humana. Esta crítica-autocrítica efectuada por Marx en 1843-44, -

ostensiblemente se manifiesta en el análisis de la generalidad formal que se atribuye a sí mismo el "Estado político acabado", en el análisis de las condiciones en que puede funcionar el Estado político como generalidad irreal y, por último, en el análisis de los efectos formales y reales de esta generalidad del Estado político.

Al criticar-autocriticar aquellos conceptos fundamentales, el joven Marx adoptaría la perspectiva teórica que, siguiéndolo de cerca, hemos calificado como filosófico-humanista. Esta nueva perspectiva teórica le permite pensar que la generalidad abstracta del Estado político libera al hombre, formal y mediatizadamente, de ciertas ataduras, pero que el hombre en su vida inmediata sigue atado a la religión, a la propiedad, a las diferencias de nacimiento, de cultura, de nivel social y de ocupación; sigue atado a las barreras que representan sus propias creaciones, incluido el Estado político.

Esta misma perspectiva teórica le permite al joven Marx pensar la generalidad proclamada por el Estado político como una anulación formal de las diferencias que de hecho existen (y que en cuanto tales separan a los hombres en la vida inmediata constituyéndolos en hombres-egoístas) y como proclamación de los hombres como ciudadanos iguales y copartícipes de una imaginaria soberanía. Al hacer abstracción de las diferencias que de hecho existen en la vida inmediata del pueblo, el Estado político no las anula realmente; sólo las anula idealmente y, por esto mismo, las presupone (son sus premisas) con-

frontándose permanentemente con ellas. Así, el Estado político existiría como comunidad irreal-ideal y haría valer su generalidad en la contraposición con las diferencias reales existentes en la sociedad civil (burguesa).

Se mostró que la perspectiva filosófico-humanista de los *Anales Franco-Alemanes* se constituye con las definiciones concretas y específicas de los conceptos fundamentales mundo de los hombres, creaciones del hombre, autoenajenación del hombre, autoemancipación del hombre. Estos conceptos fundamentales, en la acepción específica que condicionan las dos formaciones discursivas de los *Anales...*, son el resultado de la autocrítica marxiana y de la crítica a las concepciones baueriana y feuerbachiana del hombre.

Se mostró que para Marx, en 1843-44, el hombre no sería un ser abstracto, ocultado fuera del mundo, sino que sería el mundo de los hombres, es decir, el Estado, la sociedad. Estas "creaciones humanas" las piensa Marx como productoras de la religión (de la conciencia invertida del mundo), porque ellas serían un mundo invertido.

A pesar de que en los artículos publicados en los *Anales...*, se detectó una crítica a la antropología filosófica de Feuerbach, también se mostró que Marx no rechaza totalmente la crítica feuerbachiana de la religión, sino que la retomaría en sus líneas fundamentales por considerarla adecuada para poder desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación humana. Pero el joven Marx ampliaría (y modificaría) los linea-

mientos de la crítica feuerbachiana de la religión para poder pensar "las formas profanas de la autoenajenación humana". Es decir, mostramos que para Marx los lineamientos filosóficos de Feuerbach no se deben quedar en la crítica de la religión y de la teología cristianas; pueden y deben ser aplicados, ampliados y, por tanto, modificados en la crítica filosófico-humanista del derecho y de la política para sí presentar a estas creaciones humanas como otras formas de la autoenajenación humana.

Con base en lo anterior, se mostró que la concepción marxiana de la "autoenajenación del hombre", tal como es definida concretamente en los *Anales...*, es más totalizante y compleja que las concepciones de Bauer y Feuerbach, dado que vincula in disolublemente aspectos prácticos y teóricos. Así, Marx concebirfa a la sociedad civil como el aspecto práctico y al Estado político como su aspecto teórico. Dentro de la sociedad civil se concibe a los individuos aislados como el aspecto práctico y al egoísmo como su aspecto teórico; de igual forma se concibe a la necesidad práctica de los individuos aislados y a su interés egoísta, a la propiedad y a la libertad, a la religión y a la teología, al derecho y a la política.

En el análisis de las formaciones discursivas publicadas en los *Anales...*, también se mostró que la perspectiva filosófico-humanista le permite pensar a Marx a la sociedad civil - (burguesa) como esfera de los individuos aislados, del egoísmo, de la necesidad práctica, de los intereses egoístas; a la propiedad y a la libertad como derechos políticos que consoli-

dan el aislamiento y enfrentamiento de los individuos y, por tanto, como "fundamento" de la sociedad civil y del Estado político, o como "fundamento" del "mundo invertido de los hombres" y, por último, a éste los piensa Marx como "fundamento" de la forma religiosa de la autoenajenación del hombre.

Sólo interpretando globalmente el contexto discursivo en el cual el joven Marx define concreta y específicamente su concepto de autoenajenación humana, se pudo mostrar la dependencia y determinación recíprocas que el mismo Marx establece entre las distintas formas de autoenajenación.

En efecto, se mostró que la concepción marxiana intenta revelar, desenmascarar o comprender el fundamento de la autoenajenación del hombre en la sociedad, en el Estado y en la religión, siguiendo los lineamientos básicos de la crítica feuerbachiana de la religión. El joven Marx revelaría el fundamento de la autoenajenación humana a través de localizar y criticar filosóficamente los aspectos ideológicos (teóricos) de las formas de la autoenajenación y descubrir o comprender filosóficamente sus "fundamentos" en los aspectos prácticos-vitales. La crítica filosófica revela así el fundamento humano del mundo real mediante la reinversión de las abstracciones, de los aspectos abstracto-teóricos, y revela el mecanismo y el resultado de la pérdida de la esencia humana que se efectúa en las creaciones del hombre: la cosificación y objetivación de la esencia humana (sociabilidad o socialidad) que presenta a la criatura como creador y al creador como criatura.

De esta manera se mostró que, según Marx, el cristianismo convierte todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas del hombre (su socialidad) en relaciones puramente externas, cosificadas. Sólo bajo esta concepción abstracta del mundo, se pueden realizar otras formas de autoenajenación del hombre: la separación del hombre con respecto a sí mismo en la sociedad civil (burguesa), la separación de la sociedad civil y el Estado político, la suplantación de la socialidad por la necesidad práctica y el egoísmo que enfrenta al hombre consigo mismo. Desde el momento en que la sociedad civil (burguesa) - es reconocida por el Estado político como simple esfera de - agregación de individuos egoístas sometido por la necesidad - práctica, puede prevalecer el hombre egoísta que es el fundamento de la sociedad civil (burguesa). En tanto que el hombre se comporte prácticamente bajo el dominio de la necesidad - egoísta, tendrá que poner su actividad y los productos de ésta en vinculación con el dinero y considerar a éste como la única forma de relación del hombre con el hombre y con la naturaleza. Por esto la "venta es la práctica de la enajenación".

También se mostró que la perspectiva filosófico-humanista lleva a Marx a pensar a la propiedad privada como un elemento de la sociedad civil (burguesa) que tendría una existencia material junto con otros elementos (diferencias de nacimiento, - de nivel social, de cultura, de religión y de ocupación). La existencia de la propiedad privada (y de los otros elementos - de la sociedad civil) no estaría determinada ni limitada por -

el Estado político, sino que existiría materialmente, al margen del Estado político, y este modo de existencia de la propiedad privada (y de los otros elementos) hace que el Estado - político se muestre como generalidad (irreal-ideal). Sólo por esto el joven Marx ubica a los elementos de la sociedad civil como premisas del Estado político. La abstracción política simplemente vendría a mantener o reforzar la separación del - hombre con respecto al hombre. La recuperación de la esencia humana (socialidad) sólo sería posible cuando el hombre organizara sus fuerzas o capacidades propias como fuerzas sociales, sin cosificarlas en el dinero, en el Estado político o en Dios. La recuperación de la esencia humana significaría abolir realmente todas las ataduras prácticas y teóricas que constituyen al hombre como hombre egoísta, como hombre separado del hombre, como hombre enfrentado al hombre.

Se sugirió que esta concepción de la propiedad privada - (y de los demás elementos de la sociedad civil) muestra los resultados de la crítica filosófica humanista de algunos conceptos que se encuentran en las formaciones teóricas elaboradas - por filósofos sociales, filósofos políticos y pensadores socialistas (por ejemplo, Rousseau, Hegel, Bauer, Feuerbach y Hess). El punto de vista que adopta el joven Marx en 1843-44, le permite pensar que estos conceptos son parciales y limitados debido a que no desenmascaran la totalidad y complejidad de la autoenajenación humana, sino que esos pensadores sólo piensan - sus formas (de la autoenajenación...) atrapados en la abstrac-

ción política, o en la abstracción religiosa, o en la abstracción jurídica, o en la abstracción filosófico-idealista. La crítica filosófico-humanista del mundo real de los hombres, según Marx, debe revelar el fundamento de la autoenajenación, y éste no puede ser más que el hombre mismo.

Cabe recordar que el joven Marx considera al rango de generalidad inherente a su concepción filosófica como una condición para sobrepasar el atrapamiento que implican las concepciones políticas, religiosas, jurídicas o filosófico-idealistas. Sin embargo, como ya mostramos, este rango de generalidad de la concepción marxiana le impide analizar y explicar concreta e históricamente la propiedad privada y los otros elementos de la sociedad civil.

El análisis del segundo artículo publicado en los *Annales...*, mostró que los conceptos autoenajenación del hombre y autoemancipación humana siguen teniendo el carácter fundamental que tendrían en el primero, y que, por esto, el joven Marx analizaría los problemas de la revolución radical, de la revolución parcial (política), de la situación especial de una clase, de la sociedad civil, condensación de los defectos de la sociedad en una clase, etcétera, desde la perspectiva teórica adoptada anteriormente, es decir, filosófico-humanista. Desde esta perspectiva el joven piensa al proletariado como un grupo de individuos atados por cadenas radicales, como una clase de la sociedad civil (buerguesa) que es la disolución de esta misma sociedad, dado que es víctima del desafuero puro y simple;

como una clase que representa la pérdida total del hombre. - Por esta situación extrema del proletariado, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre.

Para que el proletariado recupere totalmente al hombre, - no debe considerarse a la extremosa situación en que vive como una situación especial. Para Marx, el hecho de que el proletariado manifieste esta idea, no es más que una clara manifestación de la enajenación total en que vive el hombre. Es decir, la situación de autoenajenación del hombre, lleva al proletariado a pensarse políticamente como una clase especial, no obstante que "sus sufrimientos" son, en realidad, los sufrimientos del hombre, de la sociedad en su conjunto.

El proletariado sería una clase de la sociedad civil (burguesa) porque es la pérdida total del hombre. El proletariado no es una clase de esta misma sociedad porque es la clase que no tiene ningún privilegio especial (propiedad, ocupación, cultura, religión, etcétera) y, por tanto, es el resultado negativo de la sociedad burguesa (civil).

A pesar de que el rango de generalidad característico de la perspectiva y de la concepción filosófico-humanista bloquee el análisis concreto de la propiedad privada y de los otros elementos de la sociedad civil, cuando menos sí permite a Marx ubicarlos. Esta será una condición teórica importantísima para que la actividad intelectual de Marx pueda plantear y examinar más detenidamente los problemas superficialmente indicados en los Anales Franco-Alemanes.

Ahora bien, la concepción filosófico-humanista que Marx - expuso en la revista recién mencionada, claramente manifiesta que este autor estableció una relación teórica con Feuerbach, pero también con otros trabajadores intelectuales como Hess, - Rousseau, Guizot, Hamilton y Bauer.

Se podría decir que el conjunto sistemático de relaciones teóricas que establece Marx, en un momento dado, con las concepciones elaboradas por ciertos intelectuales precedentes y/o contemporáneos a él, es una de las condiciones reales que determinan la actividad pensante que él (Marx) realiza en ese momento y, por tanto, es una condición determinante de los resultados o productos que obtiene el joven Marx. El hecho de que no hayamos analizado detenidamente esta importante condición - determinante de la actividad intelectual de Marx, y el hecho - de que, a cambio de esto, sólo hayamos indicado someramente - ciertas "influencias" que manifiesta cada formación teórica - que elaboró este mismo autor, estos dos hechos se pueden explicar fácilmente.

En primer lugar, si bien es cierto que las sucesivas concepciones marxianas incluyen conceptos que de una u otra manera son utilizados por otros trabajadores intelectuales, no es menos cierto que las formaciones teóricas en que necesariamente se manifiestan esas mismas concepciones (las producidas en la actividad pensante de Marx), definen concreta y específicamente a los elementos conceptuales que las integran. Por tanto, más que centrar los esfuerzos interpretativos en la búsqueda

da de ciertas "influencias", de ciertos "antecedentes", de ciertas "ascendencias", hemos preferido analizar el propio con texto discursivo que define con las características ya mencionadas a los conceptos de Marx.

En segundo lugar, si bien es cierto que las formaciones teóricas que elaboró la actividad pensante de Marx, contiene reiteradamente algunos "términos" (por ejemplo, hombre, clase, Estado, propiedad, etcétera), no es menos cierto que estos con ceptos, en su conjunción y exposición sistemáticas, son defini dos concreta y específicamente en la formación discursiva que los contiene y determina. De esta manera, un "término", un concepto puede tener más de una definición concreta y especifi ca en el desarrollo del pensamiento teórico marxiano.

Partiendo de estos lineamientos propusimos que la concepción filosófico humanista expuesta por Marx en los Anales Fran co-Alemanes, sería ampliada y modificada desde el momento en que el mismo Marx empieza a constituir un nuevo sistema de relaciones teóricas en el cual estarían presentes los economistas políticos, los socialistas y uno de los colaboradores de la revista antes mencionada, Federico Engels. Este nuevo sistema de relaciones teóricas determina un fuerte cambio en la concepción anterior y determina, por tanto, el surgimiento de una nueva fase, de una nueva concepción que hemos denominado, siguiendo de cerca al joven Marx, concepción filosófico humanista realista.

Antes de febrero de 1844, Marx mantendría relaciones con

algunos conceptos de la economía a través de pensadores como - Hegel, sièyes, Hess, y otros filósofos sociales y políticos - que retomarían ciertos elementos de las teorías económicas re- definiéndolos, claro está, en sus respectivas concepciones fi- losóficas. A partir de abril de 1844, el joven Marx se vincu- laría *directamente* con las concepciones de Smith, Ricardo, - Schulz, Pecquer y Say, fundamentalmente.

Durante su primera residencia en París, e incluso poco - tiempo antes de su llegada a esta ciudad, el joven Marx tam- bién entablaría relaciones, tanto personales y políticas como teóricas, con intelectuales de diversas corrientes socialistas y comunistas. Estas relaciones más intensas le permitirían - comprender y criticar a estas mismas teorizaciones y a los mo- vimientos sociales que se orientan con ellas de una u otra ma- nera.

Asimismo, el joven Marx establecería una relación teórica con Engels que en sus inicios presentaría dos etapas. En la - primera de éstas el joven Marx leería afanosamente *Esbozo de - Crítica de la Economía Política*, artículo engelsiano que, jun- to con otros trabajos, presenta una concepción filosófica más desarrollada y radical en torno a los problemas de la "enajena- ción del hombre en su mundo" y de la "venta como práctica de - la enajenación" que había ubicado Marx en sus artículos de los *Anales Franco-Alemanes*. En la segunda etapa de la relación - inicial entre Marx y Engels, éstos establecerían una intensa - cooperación intelectual (a partir de las convergencias teóri-

cas basadas, en última instancia, en la influencia de Feuerbach sobre ellos) que los lleva a elaborar *La Sagrada Familia*.

El análisis de esta formación teórica nos permitió mostrar que, aún cuando se explicita el propósito de seguir examinando el problema de la "autoenajenación humana", las definiciones de los conceptos fundamentales (hombre, esencia humana, autoenajenación del hombre y autoemancipación humana), son sustancialmente distintas en comparación a las definiciones específicas expuestas en los artículos de los *Anales Franco-Alemanes*. Estas modificaciones sustanciales condicionarían que Marx (no así Engels) piense y explique la propiedad privada y la producción de manera igualmente distinta. Al comparar las relaciones causales expuestas en los *Anales Franco-Alemanes* y en los escritos de Marx (y Engels) elaborados desde marzo de 1844, se mostró las diferencias en la explicación.

En efecto, el análisis comparativo mostró que según la concepción de Marx expuesta en los *Anales Franco-Alemanes*, la propiedad privada y las diferencias de nacimiento, de ocupación, de religión, de cultura, etcétera, son el fundamento de la sociedad civil (burguesa) en tanto que determinan a los hombres egoístas y al egoísmo, en tanto que determinan que la socialidad del hombre (su esencia) se presente como algo externo y extraño, en tanto que determinan que el hombre se separe de sí mismo, en tanto que determinan al hombre enajenado. Pero dado que Marx concibe a la sociedad civil y al Estado político como creaciones humanas, y dado que el hombre se enfrenta con-

sigo mismo bajo la existencia material de sus propias creaciones, Marx puede pensar la sociedad civil y el Estado político (y la religión) como formas distintas y mutuamente complementarias de la autoenajenación del hombre en su mundo.

Si bien el joven Marx piensa la propiedad privada (y a los otros elementos de la sociedad civil) como el fundamento del hombre egoísta; si bien piensa a éste como el fundamento de la sociedad civil y a ésta como el fundamento del Estado político, en los *Anales Franco-Alemanes* no se piensa el "fundamento de la propiedad privada". Si se examina la estructura discursiva de los artículos aparecidos en esta revista, pudiera ser que el fundamento de la propiedad privada (o de la necesidad práctica) fuera el cristianismo, es decir, la concepción religiosa que convierte en relaciones simplemente externas para el hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas. Pero un hecho es insoslayable: en el discurso de los *Anales Franco-Alemanes*, los elementos de la sociedad civil no se analizan ni se explican en sí mismos. Pero hay otro hecho: Marx piensa o indica abstractamente que el proletariado está determinado por la existencia de la propiedad privada y que al reclamar esta clase (esfera) la disolución de la propiedad privada, no hace más que proclamar el fundamento de la sociedad burguesa.

Estos dos hechos, según se mostró, son dos condiciones fundamentales que le permiten a Marx (re)comenzar y concreti-

tizar el análisis de los elementos de la sociedad civil, particularmente de ese elemento cuya negación reclama y proclama el proletariado.

En el breve análisis de las proposiciones contenidas en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, se mostró que el joven Marx se explica, siguiendo a Engels, "la razón de ser de la propiedad privada", problema que, según Engels y siguiendo de cerca Marx, la economía política no explica (no comprende) sino que lo toma como un hecho que no es necesario explicar. Por no explicar (filosóficamente) la propiedad privada y basar sus otras proposiciones en este hecho no explicado, toda la ciencia de la economía política descansa en un hecho carente de necesidad.

Se mostró que el "análisis" marxiano de "la razón de ser de la propiedad privada", tal como es efectuado en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, puede ser visto como una autocrítica de la concepción expuesta en los *Anales Franco-Alemanes*, debido a que, por vez primera, se trata de "comprender" el fundamento de la propiedad privada atendiendo al comportamiento práctico del obrero (hombre) ante el producto de su trabajo.

Se mostró que el joven Marx traduce los conceptos generales y particulares de la economía política como categorías filosóficas y que mediante esta traducción se realiza el "análisis del concepto de trabajo enajenado". Marx muestra en este "análisis" filosófico-humanista: cómo el hombre activo (obrero) es el fundamento del proceso en el cual él mismo crea su -

mundo, cómo éste es producto de la actividad creativa del hombre, cómo su mundo es la condición para que el hombre manifieste su actividad creadora, su esencia. Este "análisis" también le permite mostrar a Marx que cuando el hombre activo se comporta hacia su objeto como algo externo, ajeno e independiente, la actividad creativa se transforma en enajenación, se manifiesta como extrañamiento, como pérdida. La valorización del mundo de las cosas se convierte en desvalorización del mundo de los hombres.

También se mostró que al explicar la propiedad privada como efecto del trabajo enajenado, el joven Marx ya no tomaría a aquella y a la ocupación como elementos indiferenciados de la sociedad civil, sino que el nuevo sistema de relaciones teóricas que estableció Marx con otros pensadores determina que se adopte una perspectiva teórica que (re)piensa y explica a esos "elementos" de una manera sustancialmente distinta. Desde esta nueva perspectiva teórica, la venta no es la práctica de la enajenación, sino que el espacio y la forma fundamental en el cual se efectúa la pérdida de la esencia humana es la actividad creativa de objetos del trabajo realizada con la presencia de la propiedad privada.

Ahora bien, en el análisis de *La Sagrada Familia* se mostró que Marx y Engels piensan y explican la propiedad y la producción desde la perspectiva teórica que permitió la elaboración de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, y que, debido a esto, los conceptos fundamentales que constituyen la

perspectiva filosófico humanista realista estaría presente en el análisis de aquellos problemas (propiedad y producción).

En efecto, la perspectiva filosófico humanista realista - permite que Marx y Engels conciban a las relaciones económicas (a las "relaciones de propiedad") como inhumanas, debido a - que según los coautores de *La Sagrada Familia*, dichas relaciones ponen al hombre en contradicción consigo mismo. La crítica de Marx y Engels a la economía política es, en parte, denunciar que esta "ciencia" concibe y presenta a estas "relaciones inhumanas" como relaciones humanas y racionales, como relaciones armónicas. Pero el propio desarrollo de las escuelas económicas se encargaría de revelar la contradicción existente entre el carácter inhumano de las relaciones económicas y la apariencia humana que se les atribuye.

Sólo la crítica filosófico humanista realista de la propiedad privada en general, posibilita revelar el real carácter inhumano de todas las relaciones económicas. Sólo la misma - crítica permite revelar la deshumanización del hombre bajo el imperio de la propiedad privada que, por un lado, forma al tener, al abstracto materialismo, a la apariencia humana y por - otro forma al no-tener, al más desesperado espiritualismo, a - la irrealidad total del hombre (un tener muy positivo: tener - hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, la existencia efectiva de todo lo inhumano y antinatural).

Por lo anterior, para Marx y Engels, la propiedad privada

es la actitud prácticamente enajenada del hombre ante su esencia objetiva y/o la expresión económica de la autoenajenación humana.

En comparación con la concepción de la propiedad privada expuesta en los *Anales Franco-Alemanes*, la concepción de *La Sagrada Familia* explícitamente la presenta como una relación y - como una situación, y no simplemente como esta última. Además en *La Sagrada Familia* explícitamente se formula que la propiedad privada es una relación antagónica que constituye a la clase poseedora y a la clase del proletariado, cuya existencia es está mutuamente condicionada. De esta manera, la antítesis formada por estas clases representa la misma autoenajenación humana, en la cual la clase poseedora se siente bien, sabe que su dominio es la propia enajenación; en cambio la clase del proletariado ve la pérdida de su propio poder y, por tanto, ve la - realidad de una existencia inhumana.

La contradicción entre la naturaleza humana del proletariado y su situación de vida, tal como la vive esta clase, necesariamente la empuja a ser consciente de esa negación de la naturaleza humana y a sublevarse contra ella. Al crear al proletariado, la propiedad privada crea la posibilidad de su destrucción. Al tener conciencia de la negación de su naturaleza humana, es decir, de su miseria física y espiritual, el proletariado convierte esta posibilidad en algo real.

Según Marx y Engels, el hombre se ha perdido a sí mismo - en el proletariado desarrollado, pero a cambio de esto, adquie

re la conciencia teórica de esta pérdida y el estímulo a sublevarse contra toda inhumanidad. Por estas razones, el proletariado puede y debe liberar al hombre y a sí mismo; o sólo puede liberarse a sí mismo recuperando al hombre.

El análisis contextualizado de las proposiciones en torno a la producción, mostró que en *La Sagrada Familia* Marx y Engels definen concretamente, desde la perspectiva filosófico humanista realista, dos conceptos distintos. En efecto, desde esta perspectiva teórica, se piensa que el hombre activo (obrero) lo crea todo, incluso al hombre; pero bajo el imperio de la propiedad privada, el obrero engendra su propia miseria, la realidad de una existencia inhumana, así como la riqueza ajena, la apariencia humana. Es decir, dada la existencia de la propiedad privada, el hombre se enfrenta a sí mismo y a la naturaleza. Clase poseedora y clase del proletariado, tal como son analizadas por la economía política (y los socialistas franceses), representan sólo la autoenajenación humana. Los economistas políticos (y los socialistas) han analizado el movimiento económico de la propiedad privada, pero no han analizado la verdadera producción del hombre. Este es el primer concepto de producción formulado en *La Sagrada Familia*.

El segundo concepto de producción formulado en esta misma formación teórica, lo exponen sus autores como superación filosófico humanista realista de los economistas políticos y de los socialistas (principalmente de Proudhon). Este segundo concepto, hace referencia a la producción del hombre, a la so-

ciudad que se produce humanamente y reconoce las "determinaciones esenciales de la producción humana como productos del hombre" sin objetivizarlas.

Se mostró que estos dos conceptos de producción son opuestos y mutuamente excluyentes al grado de que impiden pensar al trabajo asalariado como una forma histórica de existencia del trabajo humano. Es decir, trabajo asalariado y trabajo humano son dos conceptos de Marx y Engels que, en la estructura discursiva de *La Sagrada Familia*, se sustentan y derivan de aquellos conceptos de producción y que, por esto mismo, también se oponen y excluyen mutuamente. Por lo demás, la concepción filosófico humanista realista se puede presentar a sí misma como "crítica" y como "superación científica de la economía política y de la concepción proudhoniana", demostrando permanentemente la oposición y exclusión existentes entre trabajo asalariado (u otras categorías de la economía política) y trabajo humano.

Incluso se puede decir que la concepción filosófico humanista realista llega a establecer la oposición entre lo humano y lo inhumano como uno de sus conceptos fundamentales. Es esta misma oposición lo que les permite a Marx y Engels referirse a la clase poseedora como "aparición humana" y a la clase del proletariado como "realidad de una existencia inhumana". - Y esta misma oposición les permite (re)pensar la "autoenajenación humana" y las condiciones en las cuales el proletariado, como hombre deshumanizado consciente de su situación, puede . -

realizar la "revolución humana" que han iniciado los obreros - comunistas franceses e ingleses.

La concepción filosófico humanista y la concepción filosófico humanista realista, elaboradas por el joven Marx hasta noviembre de 1844, por su inmanente generalidad (filosófica), le permiten ubicar abstractamente un objeto real; pero esta misma generalidad le impide analizar concretamente al objeto ubicado y delimitado por las categorías hombre, mundo de los hombres, esencia humana, autoenajenación del hombre, etcétera. Estas - concepciones filosóficas sólo aparentemente "analizan" la realidad a la que se refieren al "comprender y mostrar al hombre como el fundamento y el sentido (fin) de la sociedad actual". Los "análisis" filosóficos del joven Marx, no pueden pensar concretamente su objeto debido al procedimiento tautológico y teleológico que está a la base del planteamiento y de la solución de los problemas (filosóficos), procedimiento que considera que el hombre no puede pensar y comprender humanamente su - realidad, su mundo, debido a que no reconoce a ciertos principios (teológicos, políticos, sociales y económicos), y a ciertos elementos (propiedad privada, dinero, Estado político, religión o actividad creativa) como manifestaciones de su esencia, sino que les confiere una existencia material (particular, individual, compleja, asimétrica, externa y ajena). Bajo esta objetivización-extrañamiento (cosificación) de sus propias - creaciones, el hombre es sometido por su propia esencia cosifi

cada, ya sea ésta su socialidad (concepción filosófico-humanista) o ya sea su actividad creativa (concepción filosófico-humanista-realista).

El "análisis" *filosófico* del mundo deshumanizado que realiza el joven Marx, muestra al hombre como su fundamento, como su esencia, y también muestra "críticamente" que las concepciones elaboradas por otros trabajadores intelectuales (filósofos sociales, filósofos políticos, historiadores, etcétera), sólo captan las apariencias de las creaciones humanas cosificadas, pero no su esencia, no al Hombre. En estos "análisis" *filosóficos*, el joven Marx le confiere un lugar cada vez más importante a la propiedad privada y a la producción, fenómenos reales que también han sido *analizados y explicados*, desde perspectivas teóricas diferentes (e incluso enfrentadas entre sí) en diversas formaciones teóricas que intentan pensar sus formas históricas de existencia, sus orígenes, las transiciones - de una a otra, la coexistencia de distintas formas, etcétera. El análisis, detenido y crítico, de estos otros intentos de *explicación* de la propiedad privada y de la producción, lleva al joven Marx (y a Engels) a elaborar una complicadísima concepción que será expuesta en *La Ideología Alemana*.

En el examen de las principales proposiciones contenidas en esta obra inédita, se mostró que cuando Marx y Engels *critican* la antropología filosófica de Feuerbach, también estarían criticando los conceptos fundamentales de sus concepciones filosófico-humanistas, mismas que, a pesar de ciertos "retoques"

o modificaciones interesantes y sugerentes, todavía dejan ver una fuerte relación teórica con los fundamentos de la concepción feuerbachiana.

En efecto, en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels ya no pretenden analizar filosóficamente al hombre, sino que se proponen analizar objetiva y concretamente (materialistamente), criticando la antropología filosófica de Feuerbach, las condiciones necesarias de toda historia humana. Este análisis de Marx y Engels, esta explicación, se elabora desde la perspectiva teórica que constituyen una nueva serie de conceptos fundamentales que hemos caracterizado como historicistas por la manera de pensar y explicar sus objetos.

En el análisis de la densa definición concreta del concepto "producción de los individuos (humanos) vivientes" expuesta en *La Ideología Alemana*, se mostró que este concepto hace referencia a las condiciones naturales y a las condiciones sociales que materialmente la determinan (a la producción, a la actividad, a la vida de los individuos humanos). Se mostró también que cuando Marx y Engels se refieren, prioritaria o enfáticamente, a las condiciones naturales de la producción material, definen en un sentido restringido a la producción. Este concepto restringido toma en cuenta a la relación entre los individuos humanos vivientes, condicionados naturalmente, y el resto de la naturaleza. Esta relación es pensada como producción de medios de vida de los individuos humanos. El concepto restringido de producción coloca a la organización corpórea de

los individuos y al resto de la naturaleza como condiciones na turales que experimentan cambios en el desarrollo de la histo- ria por la misma actividad productiva de los hombres. Estas - condiciones naturales y su relación, son presentadas como exis- tentes bajo formas históricas que deben ser pensadas y explica- das por la "historiografía". Según Marx y Engels, estas condi- ciones naturales en su relación, no se deben considerar tan só lo como reproducción física de los individuos, sino más bien, como modo de actividad (o de vida) de los individuos; es de- cir, como modo de producción en un sentido amplio.

Se mostró que el concepto de producción en su sentido am- plio, coloca al incremento de la población y al trato entre - los individuos como condiciones sociales que determinan aquella relación entre la organización corpórea de los individuos y la naturaleza; a su vez la producción, en su sentido restringido, determina a las condiciones sociales. De esta manera, se esta- blece una determinación mutua entre condiciones naturales y so ciales de la producción en la cual prevalecen las primeras. - Las condiciones sociales de la producción no se limitan al "in cremento de la población" y al trato (intercambio) entre los - individuos, sino que Marx y Engels incluyen al desarrollo de - la producción, al intercambio interior y exterior y al desarro- llo de nuevas fuerzas productivas, que condiciona al intercam- bio y que trae como consecuencia nuevos desarrollos de la divi- sión del trabajo.

De todas estas condiciones de la producción material de -

los individuos, dependen las relaciones sociales y políticas - que contraen estos mismos individuos entre sí.

Ahora bien, se mostró que Marx y Engels piensan el desarrollo de la división del trabajo como consecuencia e índice - del desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas y que - piensan las formas de propiedad (es decir, las formas de la relación entre los individuos entre sí en lo tocante al material, al instrumento y al producto del trabajo), como determinadas - por las distintas fases del desarrollo de la división del trabajo (separación del trabajo agrícola con respecto al industrial-comercial, ulterior separación del trabajo industrial - con respecto al comercial, y formación de diversos sectores).

En el análisis de este sistema complejo de relaciones causales se mostró que el material del trabajo y el instrumento - del trabajo están contenidos en el concepto "condiciones naturales de la producción", que el producto del trabajo está incluido en el concepto "medios de vida de los individuos, que - la propiedad es vista como una "forma de trato" entre los individuos, que el concepto de división del trabajo les permite a Marx y Engels especificar el carácter social de la producción y que el concepto de fuerzas productivas, al incluir a todos - los otros conceptos, sería una modalidad formal del concepto - de producción en su sentido amplio, que lo precisaría aún más.

Con respecto a la propiedad, se mostró que este concepto es presentado y definido después de definir el concepto de producción en su sentido amplio (que en sí contiene el concepto -

de producción en sentido restringido). Esta nueva forma de exposición se debería a que, según Marx y Engels, las relaciones de propiedad (al igual que otras formas de trato o intercambio entre los individuos) están condicionadas por la actividad en la que se vinculan los individuos humanos (condicionados por - sus necesidades naturales -comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse, etcétera-) con el resto de la naturaleza para - producir sus medios de vida; también se debería a que las relaciones de propiedad, en tanto relaciones entre individuos, permiten definir las condiciones sociales de esta actividad pro-ductiva (naturalmente condicionada). Esta nueva manera de de- finir la propiedad, tiene en cuenta la relación *inmediata* entre los individuos humanos en lo tocante al material, el ins- trumento y el producto del trabajo tal como está determinada - por el desarrollo de la división del trabajo y, en última ins- tancia, por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Esta manera de explicar la relación de propiedad, modifi- ca (y contrasta fuertemente con) la concepción filosófico-huma- nista-realista que coloca al "trabajo enajenado" como la causa, como el fundamento, de la propiedad privada.

También se mostró en el análisis de *La Ideología Alemana* que Marx y Engels presentan a sus nuevos conceptos fundamenta- les (bastante diferentes en comparación con los de las perspec- tivas y concepciones teóricas anteriores), como abstracciones que sólo tienen un valor heurístico en las investigaciones - -que todavía estarían por realizarse- de las distintas épocas

del proceso histórico real; y que de ninguna manera y en ningún momento tratan de presentarlos como ideas o categorías filosóficas, sino únicamente como simples conceptos generales - que, cuando más, les permitirían elaborar lo que por nuestra cuenta denominamos su "concepción global de la historia".

Ahora bien, la formación discursiva de *La Ideología Alemana* contiene otro conjunto de proposiciones que abordan el problema de la conciencia práctica y de la conciencia pura que - elaboran los individuos reales que viven en sociedad. Estas - proposiciones son el contexto en el que se amplían las formula ciones en torno a la división del trabajo.

En efecto, se mostró que cuando Marx y Engels se confron tan directamente con los "ideólogos alemanes", consideran al - aumento de la producción, al incremento de la necesidad y a la multiplicación de la población como condiciones que determinan el "desarrollo y perfeccionamiento de la conciencia" y que de- terminan, también, el desarrollo de la división del trabajo: - *natural* (o en el acto sexual y en atención a las dotes físicas, a las necesidades y a las coincidencias fortuitas) y *verdadera*. El concepto de división del trabajo verdadera hace referencia, según se mostró, a la separación entre trabajo manual e inte- lectual.

Según Marx y Engels, desde el momento en que se establece esta separación, la conciencia puede imaginarse como algo dife- rente de la conciencia práctica, y puede emanciparse del mundo para generar así "ideologías puras" que se encuentran en con-

tradicción con las relaciones sociales existentes (estado social) porque éstas, a su vez, se hayan en contradicción con las fuerzas productivas. Estas contradicciones se generan necesariamente debido a que la división del trabajo (que lleva aparejada la propiedad en tanto distribución desigual del trabajo y de los productos, y en tanto derecho de disponer de la fuerza de trabajo de otros), condiciona que las actividades materiales y espirituales, el trabajo y el disfrute, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos. De esta manera, Marx y Engels piensan la "división del trabajo verdadera" (y a la propiedad) como condición(es) social(es) que constituye(n) en su desarrollo a grupos de individuos diferenciados: los que realizan actividades materiales y los que realizan actividades espirituales, los que trabajan y los que disfrutan, los que producen y los que consumen.

Según Marx y Engels, la división del trabajo que se desarrolla de un modo natural, al margen de los individuos, materialmente constituye una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Esta petrificación de las actividades sociales, esta consolidación de los productos de los individuos en un poder material constituido sobre ellos, sustraído a su control, que levanta una barrera ante sus expectativas y destruye sus cálculos, en fin, esta "división del trabajo natural" es uno de los momentos fundamentales que se destacan en el desarrollo histórico. Como efecto o resultado material de la parcelación de las actividades so-

ciales, los individuos sólo persiguen su interés particular. - El interés común, en cuanto Estado, se presenta ante los individuos como algo ajeno e independiente. En caso de que el Estado no se haga valer como interés general o como forma ilusoria de la comunidad, los individuos necesariamente tienen que enfrentarse en la oposición interés particular-interés común. Según Marx y Engels, sólo se pueden abandonar todas estas contradicciones que lleva aparejada la existencia material de la división del trabajo natural, en base a dos condiciones: a) un desarrollo universal de las fuerzas productivas que condiciona la existencia universal de una masa desposeída (que haga - que las sublevaciones de un pueblo repercutan sobre las de - otros) que condiciona la existencia de individuos histórico-universales en vez de individuos locales; b) a partir de esta condición compleja, en un alto grado de desarrollo, es necesario que la división del trabajo genere la contradicción entre esa masa absolutamente desposeída y un mundo de riqueza y cultura. Sólo bajo estas condiciones, la sublevación de la masa desposeída puede acabar con la división del trabajo natural y establecer una división del trabajo, una organización social, unas relaciones sociales "voluntarias", esto es, una sociedad comunista.

Esta complicadísima concepción en torno a la división del trabajo, en la que se le presenta como condensación y expresión del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales, de sus contradicciones, como determinante de

las distintas formas de propiedad, como determinante de las lu chas entre los diferentes grupos, como objetivo a transformar por la revolución comunista, en fin, esta densa definición con creta de la división del trabajo, no había sido expuesta anteriormente por Marx.

*La Ideología Alemana*, a pesar de los limitados alcances - que pueda tener, es una nueva e importante fase del desarrollo histórico del pensamiento teórico de Marx que se constituye al establecer nuevas e intensas relaciones teóricas con los econo mistas políticos y con los historiadores franceses e ingleses, pensadores sociales a los que Marx y Engels no dejarán de criticar desde perspectivas teóricas que ellos mismos irán (re) - elaborando incesantemente a partir de autocríticas.

## NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. Cfr. Engels, F. *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*, Editorial Progreso, Moscú, 1973, T. III, pp. 98-160. Mehring, F. *Carlos Marx*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1973. Riazanov, D. *Marx-Engels*, Comunicación, España, 1975. Cornu, A. *Carlos Marx/Federico Engels*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1976. Kautsky, C. *Ética y Concepción Materialista de la Historia*, Cuadernos Pasado y Presente (no. 58), Córdoba, 1975. Plejánov, J. *El Papel del Individuo en la Historia*, Editorial Grijalbo, México, 1968. Lenin, V.I. *Tres Fuentes y Tres Partes Integranes del Marxismo*, en *Obras Escogidas en doce tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1976, T. V, pp. 1-22; *Carlos Marx*, Op. cit., 169-205. Stalin, J. *Los Fundamentos del Leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1968; *El Marxismo y Los Problemas de la Lingüística*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1976. Trotsky, L. *La Revolución Permanente*, Juan Pablos Editor, México, 1972. Lukács, G. *Historia y Conciencia de Clase*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1969. Mandel, E. *La Formación del Pensamiento Económico de Marx*, Siglo XXI, México, 1980. Löwy, M. *Objetividad y Punto de Vista de Clase en las Ciencias Sociales*, en *El Método Marxista*, Editorial Grijalbo, México, 1974; *La Teoría de la Revolución en el Joven Marx*, Siglo XXI, México, 1976.
2. Labriola, A. *La Concepción Materialista de la Historia*, Ediciones El Caballito, México, 1973.
3. Gramsci, A. *Obras*, Juan Pablos Editor, México, 1975, Tomos I, II y III; Cfr. principalmente, T. III, pp. 80-121.
4. Los términos formaciones discursivas, que aquí formularemos, los utilizó originariamente Foucault en un sentido convencional: "... En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (...), se dirá, por convención, que se trata de una formación discursiva, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de secuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante disposición, como 'ciencia', o 'ideología', o 'teoría', o 'dominio de objetividad'...". Foucault, M. *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México, 1972, p. 62.

En este ensayo, a diferencia de Foucault, utilizaremos los

terminos *formación discursiva* para referirnos a una obra - particular en un pensador o autor teórico. Intentando una mayor precisión, utilizaremos las expresiones *formación ideológica teórica particular y específica* o abreviadamente, *formación teórica* como sinónimos de *formación discursiva*. Más adelante definiremos explícitamente este concepto.

5. Véase nota anterior.

6. Cfr. Della Volpe, G. *Rousseau y Marx*, Ediciones Martínez Roca, España, 1978. Cerroni, U. *El pensamiento de Marx*, Ediciones del Sebral, España, 1980. Colletti, L. *Marxismo y Sociología*, Ediciones Quinto Sol, México, 1981. Althusser, L. *La Revolución Teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972. Balibar, E. *Cinco Estudios Marxistas sobre Materialismo*, Editor 904, Buenos Aires, 1977.

7. Hasta aquí nos hemos venido refiriendo a las obras o textos particulares de los pensadores teóricos, utilizando - las expresiones *formación discursiva* o *formación teórica*. El concepto *formación ideológica*, en su generalidad intrínseca, contendrá a los objetos referidos bajo aquellas expresiones; de aquí que hablemos de *formación ideológica teórica*.

El lector podrá apreciar fácilmente que la enumeración de las formaciones ideológicas que hemos efectuado incluye - otras "formas de la conciencia social" que no fueron indicadas por Marx en la *Introducción General de 1857*. Cfr. - Marx, C. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador)*, Siglo XXI, México, 1971, p. 22.

8. A pesar de que los elementos que integran esta definición son resultado de una crítica "sociologicista" de varias - tradiciones analíticas, es conveniente señalar aquí los - autores y los textos que más han contribuido a configurar las bases de esta crítica que la autoinscribimos en el campo de la sociología de las ciencias.

a) Althusser, L. *La Revolución Teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972; *Para Leer el Capital*, (con la colaboración de Balibar, E.) Siglo XXI, México, 1972; *Curso de Filosofía para Científicos*, Editorial Laia, México, - 1975; *Lenin y La Filosofía*, Ediciones Era, México, 1970; *Elementos de Autocrítica*, Editorial Diez, Buenos Aires, 1975; *Para una Crítica de la Práctica Teórica*, Siglo - XXI, España, 1974; *Filosofía y Lucha de Clases*, Akal - Editor, Madrid, 1980.

b) Balibar, E. *Cinco Estudios Marxistas sobre Materialis-*

mo, Editor 904, Buenos Aires, 1977; *Sobre la Dictadura del Proletariado, Siglo XXI*, México, 1977; *Marx y su Crítica de la Política*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1980.

- c) Bachelard, G. *La Actividad Racionalista de la Física - Contemporánea*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1975; *El Nuevo Espíritu Científico*, Editorial Nueva Imagen, - 1981; *El Compromiso Racionalista, Siglo XXI*, México, - 1973; *El Materialismo Racional*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976; *Epistemología*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973 (Antología realizada por Lecourt, D.)
- d) Canguilhem, G. *Lo Normal y Lo Patológico, Siglo XXI*, - México, 1981; *El Conocimiento de la Vida*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1976.
- e) Foucault, M. *Las Palabras y las Cosas, Siglo XXI*, México, 1981; *La Arqueología del Saber, Siglo XXI*, México, 1972.
- f) Kuhn, T. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, F.C.E., México, 1975.
- g) Duby, G. *Los Tres Ordenes o Lo Imaginario en el Feudalismo*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1980; *El Caballero, La Mujer y El Cura*, Taurus, Madrid, 1982; *Guillermo el Mariscal*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- h) Le Goff, J. *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*, Taurus, Madrid, 1983.
- i) Gouldner, A. W. *La Sociología Actual: Renovación y Crítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1979; *La Dialéctica de la Ideología y la Tecnología*, Alianza Universidad, Madrid, 1978; *El futuro de los Intelectuales y el Ascenso de la Nueva Clase*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

9. "Ciertos resultados fundamentales alcanzados por un grupo más o menos numeroso de intelectuales teóricos que existe en un campo particular del pensamiento teórico". Esta es otra posible manera de complementar la definición de perspectiva teórica (no particular ni específica) que en sí misma conlleva una dificultad esencial ejemplificada con los "intelectuales teóricos marxistas". En efecto, ¿cómo se puede englobar bajo una misma denominación a pensadores teóricos tan diversos y enfrentados entre sí como Mijailovsky, Plejánov, Lenin, Kautsky, Trotsky, Bujarin, Gramsci, Mao-Tse-Tung, etcétera, etcétera?

La misma dificultad puede ejemplificarse con los fisiócratas

tas, los hegelianos de izquierda, los anarquistas proudhonianos, los economistas clásicos, etcétera, etcétera.

A pesar de esta dificultad esencial, y bajo ciertas condiciones muy precisas, puede ser utilizada esa proposición - que complementaría la definición que venimos examinando. - Mas es recomendable *extrema cautela*. Por nuestra cuenta - no la utilizaremos, a pesar de que aquí queda simplemente anotada.

Por otra parte, es necesario advertir al lector que hemos empujando a responder, con las proposiciones recientemente expuestas, la pregunta cómo condiciona la definición concreta de los conceptos la identificación y definición de - la perspectiva y del objeto teóricos.

## NOTAS DEL ANEXO A LA INTRODUCCION

1. Duby, G. *Los Tres Ordenes o Lo Imaginario en el Feudalismo*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1980; *El Caballero, La Dama y El Cura*, Taurus, Madrid, 1982; *Guillermo El Mariscal*, Alianza Editorial, Madrid, 1984. Le Goff, J. *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*, Taurus, Madrid, 1983.
2. Estas proposiciones generales e iniciales en torno al lenguaje, es obvio, no agotan su análisis; pero si nos permiten establecer una clara línea de demarcación con las concepciones humanistas/naturalistas e instrumentalistas. Al pensar el lenguaje como un producto social, como una condición fundamental del proceso inmediato de racionalización y como una relación social, sólo nos estaríamos colocando en la difícil brecha analítica que viene abriendo desde el siglo pasado las lingüísticas generales, las sociolingüísticas y las etnolingüísticas.
3. Desde la perspectiva en que nos colocan nuestras investigaciones, la familia sólo puede verse como un medio (...fundamental) de distribución-reproducción de diversas formaciones ideológicas. En efecto, en función de que "la familia" o "los jefes de familia" no hacen del trabajo intelectual su modo de vida, sólo pueden ser vistos como un importante medio de distribución que es controlado por los educadores.

## NOTAS DEL C A P I T U L O I

1. Marx, C. *Obras Fundamentales*, F.C.E., México, 1982, Tomo I, p. 259. Los subrayados son nuestros.

2. Ibid., p. 262.
3. Ibid., p. 263.
4. Ibid., pp. 263-264. El subrayado es nuestro.
5. Ibid., p. 265. El subrayado es nuestro.
6. Ibid., pp. 282-283. El subrayado es nuestro.
7. Ibid., p. 274. El subrayado es nuestro.
8. Ibid., Véase la cita 4.
9. Ibid., p. 259. El agregado y los subrayados son nuestros.
10. Ibid., p. 282. Los subrayados son de Marx.
11. Ver nota 5.
12. Marx, C. *Op. cit.*, pp. 250-251. Los subrayados son nue  
stros.
13. Véase nota 5.
14. Marx, C. *Op. cit.*, pp. 256-257. Los subrayados son nue  
stros.
15. Ibid., p. 256. Esta caracterización del intelecto y de -  
su misión esencial, la expone Marx antes de señalar que -  
"El carácter de las cosas es un producto del intelec-  
to..."
16. Véase supra pp. 98-99.
17. Marx, C. *Op. cit.*, p. 257. Los subrayados son nuestros,  
excepto los ya indicados.
18. Ibid., pp. 255-256.
19. Sobre estos problemas véase pp. 253 y siguientes.
20. Ibid., pp. 252-253. Todos los subrayados son nuestros.
21. Ibid., pp. 257-258. Los subrayados son de Marx, excepto  
el últimos de ellos que es nuestro.
22. Ibid., pp. 272-273.
23. Ibid., p. 273.

24. Ibid., pp. 274-275. Los subrayados son nuestros.
25. Ibid., p. 179.

## NOTAS DEL C A P I T U L O I I

1. Marx, C. *Obras fundamentales*, F.C.E., México, 1982. Tomo I, p. 466.
2. Ibid., pp. 468-469.
3. Ibid., p. 491.
4. Ibid., p. 469.
5. Ibid., p. 470.
6. Ibid., p. 492.
7. Ibid., p. 478.
8. Ibid., p. 479.
9. Ibid., p. 479.
10. Ibid., pp. 479-480.
11. Ibid., p. 485.
12. Ibid., pp. 487-488.
13. Ibid., p. 489.
14. Ibid., p. 491.
15. Ibid., p. 484.
16. Paráfrasis de la frase que concluye el primer artículo de Marx publicado en los *Anales Franco-Alemanes*, Ibid., p. - 490.
17. Ibid., pp. 499-500.
18. Ibid., pp. 501-502.
19. Ibid., p. 482.

## NOTAS DEL C A P I T U L O I I I

1. Marx, C. *Obras Fundamentales*, F.C.E., México, 1982. Tomo I, p. 470.
2. *Ibid.*, p. 484.
3. *Ibid.*, pp. 501-502.
4. *Ibid.*, p. 502.
5. Marx, C. *Cuadernos de París*, Ediciones Era, México, 1980. p. 105. Véase también Marx, C. *Obras Fundamentales*, F.C.E., México, 1982, Tomo I, p. 595.
6. Marx, C. *Cuadernos de París*, p. 105.
7. Marx, C. *Obras Fundamentales*, F.C.E., México, 1982. Tomo I, p. 603.
8. Marx, C. *Ibid.*, p. 603.
9. Marx, C. y Engels, F. *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 73.
10. *Ibid.*, pp. 96-97.
11. *Ibid.*, pp. 97-98.
12. *Ibid.*, pp. 106-107.
13. *Ibid.*, pp. 100-102.
14. *Ibid.*, pp. 117-118.
15. *Ibid.*, p. 84.
16. *Ibid.*, pp. 84-85.
17. *Ibid.*, pp. 113-115.
18. Cfr. Marx, C. *Escritos de Juventud*, F.C.E., México, 1982. Principalmente con la última parte del cuarto manuscrito.
19. Marx, C. y Engels, F. *La Sagrada Familia*, Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 107.

## NOTAS DEL CAPITULO IV

1. Marx, C. y Engels, F. *La Ideología Alemana*, Ediciones - de Cultura Popular, México, 1974, pp. 19-21.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. *Ibid.*, p. 28.
5. *Ibid.*, pp. 28-31.
6. *Ibid.*, pp. 32-34.
7. *Ibid.*, pp. 34-37.
8. Marx, C. *Obras Fundamentales*, F.C.E., México, 1982. To- mo I, pp. 650-651.

## B I B L I O G R A F I A

## OBRAS DE MARX Y ENGELS CONSULTADAS

- MARX, C. *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971.
- MARX, C. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1968.
- MARX, C. *Cuadernos de París*, Ediciones Era, México, 1980.
- MARX, C. *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI, México, 1975.
- MARX, C. *Héroes del Destierro*, Editorial Domés, México, 1981.
- MARX, C. *El Señor Vogt*, Juan Pablos Editor, México, 1977.
- MARX, C. *La Crítica Moralizante y la Moral Crítica*, Editorial Domés, México, 1982.
- MARX, C. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, - E.C.P., México, 1970.
- MARX, C. *Capital y Tecnología*, Editorial Terra Nova, México, 1980.
- MARX, C. *Cuadernos Tecnológicos*, U.A.P., Puebla, 1984.
- MARX, C. *El Capital, Libro I (Capítulo VI)*, Ediciones Signos, Argentina, 1971.
- MARX, C. *El Capital, Siglo XXI, México, 1975-81, 8 vols.*
- MARX, C. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México, 1971, 3 vols.
- MARX, C. *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía*, Ediciones Venceremos, La Habana, 1965, 2 vols.
- MARX, C. *Notas Marginales al "Tratado de Economía Política" - de Wagner*, Cuadernos P y P, México, 1982.
- MARX, C. *Cartas a Kugelmann*, Ediciones Península, Barcelona, - 1974.
- MARX, C. Y ENGELS, F. *Obras Fundamentales, Tomo I, F.C.E., Mé-*  
xico, 1982.

- MARX, C. y ENGELS, F. *Obras fundamentales, Tomo II, F.C.E.*, - México, 1981.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Escritos Económicos Varios*, Editorial Grijalbo, México, 1966.
- MARX, C. y ENGELS, F. *La Sagrada Familia y Otros Escritos*, - Editorial Grijalbo, México, 1967.
- MARX, C. y ENGELS, F. *La Ideología Alemana*, E.C.P., México, - 1974.
- MARX, C. y ENGELS, F. *La Revolución Española*, Editorial Progreso, Moscú, 1974.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Sobre la Revolución de 1848-1849*, Editorial Progreso, Moscú, 1981.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Nueva Gaceta Renana (I)*, Editorial Crítica, Barcelona, 1978.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Periodismo Revolucionario*, Ediciones Roca, México, 1975.
- MARX, C. y ENGELS, F. *La Guerra Civil en los Estados Unidos*, Ediciones Roca, México, 1973.
- MARX, C. y ENGELS, F. *La Cuestión Nacional y la Formación de los Estados*, Cuadernos P y P, México, 1980.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Escritos sobre Rusia*, Cuadernos P y P, México, 1980.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Acerca del Colonialismo*, Editorial Progreso, Moscú, s/f.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Escritos sobre Arte*, Ediciones Península, Barcelona, 1969.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, - Moscú, 1973, 3 vols.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Correspondencia*, E.C.P., México, 1972, 3 vols.
- MARX, C. y ENGELS, F. *Cartas sobre El Capital*, Editorial Laia, Barcelona, 1974.
- ENGELS, F. *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*, - E.C.P., México, 1974.

ENGELS, F. *La Guerra Campesina en Alemania*, Editorial Progreso, Moscú, 1981.

ENGELS, F. *Anti-Dühring*, Editorial Grijalbo, México, 1968.

ENGELS, F. *Dialéctica de la Naturaleza*, Editorial Grijalbo, - México, 1961.

ENGELS, F. *Escritos*, Ediciones Península, Barcelona, 1969.

MARX, C. y RUGE, A. *Los Anales Franco-Alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1973.

MARX, C. et al. *De la Liga de los Justos al Partido Comunista*, Ediciones Roca, México, 1973.

OBRAS DE PENSADORES PRECURSORES Y  
CONTEMPORANEOS DE MARX

ARISTOTELES. *Política*, Editorial Porrúa, México, 1981.

ARISTOTELES. *Tratado de Lógica*, Editorial Porrúa, México, - 1981.

BABEUF, G. et al. *El Socialismo Anterior a Marx*, Editorial - Grijalbo, México, 1969.

BABEUF, G. *El Tribuno del Pueblo*. Ediciones Roca, México, - 1975.

BACON, F. *Instauratio Magna y otros escritos*, Editorial Porrúa, México, 1980.

BENTHAM, J. *Escritos Económicos*, F.C.E., México, 1978.

BENTHAM, J. *Tratado de Legislación Civil y Penal*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

BENTHAM, J. *Fragments sobre el Gobierno*, Sarpe, Madrid, 1985.

BERKELEY, G. *Principios del Conocimiento Humano*, Sarpe, Madrid, 1985.

CANTILLON, R. *Ensayo sobre la Naturaleza del Comercio en General*, F.C.E., México, 1978.

DARWIN, CH. *El Origen de las Especies*, Sarpe, España, 1984.

- D'ALAMBERT, J. *Discurso Preliminar de la Enciclopedia*, Sarpe, Madrid, 1985.
- DE AQUINO, T. *Suma Contra los Gentiles*, Editorial Porrúa, México, 1977.
- DE AQUINO, T. *Tratado de la Ley y otros escritos*, Editorial - Porrúa, México, 1975.
- DE MONTAIGNE, M. *Ensayos Escogidos*, U. N. A. M., México, 1983.
- DESCARTES, R. *Discurso del Método*, Editorial Porrúa, México, 1981.
- DE TOCQUEVILLE, A. *La Democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, 2 vols.
- DE OCCAM, G. *Principios de Teología*, Sarpe, Madrid, 1985.
- DIDEROT, D. *Escritos Filosóficos*, Editora Nacional, Madrid, - 1975.
- DIDEROT, D. *Carta sobre los Ciegos para Uso de los que Ven*, - La Piqueta, Madrid, 1978.
- FEUERBACH, L. *La Esencia del Cristianismo*, Juan Pablos Editor, México, 1977.
- FEUERBACH, L. *La Filosofía del Porvenir y otros escritos*, Ediciones Roca, México, 1976.
- FICHTE, J. G. *Introducción a la Teoría de la Ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984.
- FICHTE, J. G. *Discursos a la Nación Alemana*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- FOURIER, CH. *El Nuevo Mundo Amoroso, Siglo XXI*, México, 1972.
- FOURIER, CH. *Jerarquía de Cornudos*, Premia Editora, México, - 1981.
- FOURIER, CH. *Doctrina Social*, Ediciones Jucar, España, 1978.
- FOURIER, CH. *El Estravío de la Razón*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1974.
- GUIZOT, F. *Historia de la Civilización en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

- HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*, F.C.E., Madrid, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *El Concepto de Religión*, F.C.E., México, 1981.
- HEGEL, G.W.F. *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid, 1981.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Editorial Porrúa, México, 1973.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía del Derecho*, Juan Pablos Editor, México, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, F.C.E. México, 1973, 3 vols.
- HERZEN, A. *El Desarrollo de las Ideas Revolucionarias en Rusia*, Siglo XXI, México, 1979.
- HOBBES, T. *Leviatan*, F.C.E., México, 1980.
- HUGO, V. *Napoleón El Pequeño*, Ediciones Felmar, Madrid, 1978.
- HUGO, V. *Cromwell*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977.
- KANT, E. *Crítica de la Razón Práctica y otros escritos*, Editorial Porrúa, México, 1980.
- KANT, E. *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Porrúa, México, 1979.
- KANT, E. *Nueva Crítica de la Razón Pura*, Sarpe, Madrid, 1984.
- KANT, E. *Prolegómenos a Toda Metafísica del Porvenir*, Editorial Porrúa, México, 1981.
- KANT, E. *Filosofía de la Historia*, F.C.E., México, 1981.
- KANT, E. *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, - U.N.A.M., México, 1978.
- LASALLE, F. *¿Qué es una Constitución?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos, Aires, 1975.
- LIST, F. *Sistema Nacional de Economía Política*, F.C.E., México, 1979.

- LOCKE, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, 2 vols.
- LOCKE, J. *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar, Madrid, 1981.
- MALTHUS, T.R. *Ensayo sobre el Principio de la Población*, F.C.E., México, 1977.
- MALTHUS, T.R. *Principios de Economía Política*, F.C.E., México 1977.
- MAQUIAVELO, N. *El Príncipe*, Editorial Porrúa, México, 1981.
- MILL, J.S. *Principios de Economía Política*, F.C.E., México, 1978.
- MILL, J.S. *Sobre la Libertad*, Alianza editorial, Madrid, 1979.
- MILL, J.S. *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- MONTESQUIEU, CH., L. *Del Espíritu de las Leyes*, Editorial Porrúa, México, 1977.
- MORO, T. *Utopía*, Editorial Porrúa, México, 1980.
- MUN, TH. *La riqueza de Inglaterra por el Comercio Exterior*, F.C.E., México, 1978.
- OWEN, R. et al. *Precursoros del Socialismo*, Editorial Grijalbo, México, 1970.
- PLATON. *Diálogos*, Editorial Porrúa, México, 1968.
- PROUDHON, P. J. *¿Qué es la Propiedad?*, Ediciones Antorcha, México, 1984.
- PROUDHON, P. J. *Filosofía de la Miseria*, Biblioteca Jucar, Madrid, 1975, 2 vols.
- PROUDHON, P. J. *El Principio Federativo*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- PROUDHON, P. J. *La Idea de la Revolución en el Siglo XIX*, Editorial Grijalbo, México, 1973.
- PROUDHON, P. J. *Solución al Problema Social*, Premia Editora, México, 1977.

- QUESNAY, F. *Tableau Economique*, F.C.E., México, 1980.
- RICARDO, D. *Principios de Economía Política y Tributación*, -  
F.C.E., México, 1973.
- ROUSSEAU, J. J. *El Contrato Social y otros escritos*, Editori-  
al Porrúa, México, 1975.
- ROUSSEAU, J. J. *Emilio*, Editorial Porrúa, México, 1979.
- ROUSSEAU, J. J. *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*, F.C.E.  
México, 1984.
- SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, México, -  
1984.
- SCHELLING, F. *La relación del Arte con la Naturaleza*, Sarpe,  
Madrid, 1985.
- SCOTO, D. *Tratado del Primer Principio*, Sarpe, España, 1985.
- SIEYES, E. J. *¿Qué es el Tercer Estado?* U.N.A.M., México, -  
1983.
- SMITH, A. *Teoría de los Sentimientos Morales*, F.C.E., México,  
1979.
- SMITH, A. *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Ri-  
queza de las Naciones*, F.C.E., México, 1981.
- SPINOZA, B. *Ética*, Editorial Porrúa, México, 1977.
- STIRNER, M. *El Único y su Propiedad*, Juan Pablos Editor, Méxi-  
co, 1976.
- THIBAUT, A. y SAVIGNY, F. C. *La Codificación*, Editorial -  
Aguilar, Madrid, 1870.
- TRISTAN, F. *Unión Obrera*, Editorial Fontamara, Barcelona, -  
1977.
- VICO, G. *Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza  
Común de las Naciones*, Aguilar, Argentina, 1975.
- VOLTAIRE. *Cartas Filosóficas*, Edaf, Madrid, 1981.

## BIOGRAFOS DE MARX Y ENGELS CONSULTADOS

- BRUHAT, J. *Marx/Engels*, Biografía Crítica, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1975.
- CORNU, A. *Carlos Marx/Federico Engels*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975-1976, 4 vols.
- ENGELS, F. et. al. *Karl Marx*, Editorial Crítica, Barcelona, - 1976.
- HEILBRONER, R. L. *Vida y Doctrinas de los Grandes Economistas*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, 2 vols.
- KAPP, I. *Eleonor Marx*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1979.
- MAYER, G. *Federico Engels*, F.C.E., España, 1979.
- MEHRING, F. *Carlos Marx*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1973.
- MCLELLAN, D. *Karl Marx*, Editorial Crítica, Barcelona, 1977.
- MCLELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- ROSSI, M. *La Génesis del Materialismo Histórico*, Alberto Cora zón Editor, Madrid, 1971-1974, 3 vols.
- STEPANOVA, E. *Carlos Marx*, Editorial Progreso, Moscú, 1982.
- WILBRANDT, R. *Carlos Marx*, Juan Pablos Editor, México, 1972.
- DISCIPULOS E INTERPRETES DE MARX Y  
ENGELS CONSULTADOS
- ANDREAS, B. *La Liga de los Comunistas*, E.C.P., México, 1977.
- ADLER, M. *La Concepción del Estado en el Marxismo*, Siglo XXI, México, 1982.
- ADLER, M. *El Socialismo y los Intelectuales*, Siglo XXI, México, 1980.
- ALTHUSSER, L. *Montesquieu: La Política y La Historia*, Editorial Ariel, España, 1979.

- ALTHUSSER, L. *La Revolución Teórica de Marx, Siglo XXI, México, 1972.*
- ALTHUSSER, L. et al. *Polémica sobre Marxismo y Humanismo, Siglo XXI, México, 1972.*
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. *Para Leer El Capital, Siglo XXI, México, 1972.*
- ALTHUSSER, L. *Curso de Filosofía para Científicos, Editorial Laia, México, 1975.*
- ALTHUSSER, L. *Lenin y la Filosofía, Ediciones Era, México, 1970.*
- ALTHUSSER, L. *Posiciones, Editorial Grijalbo, México, 1977.*
- ALTHUSSER, L. *Crítica a la Exposición de los Principios Marxistas, Editorial Cuervo, Buenos Aires, 1976.*
- ALTHUSSER, L. *Nuevos Escritos, Editorial Laia, Barcelona, 1978.*
- ALTHUSSER, L. *¿Es sencillo ser Marxista en Filosofía?, Editorial Publicaciones populares, México, 1978.*
- ALTHUSSER, L. *Elementos de Autocrítica, Editorial Diez, Buenos Aires, 1975.*
- ALTHUSSER, L. *Para una Crítica de la Práctica Teórica, Siglo XXI, España, 1974.*
- ALTHUSSER, L. et al. *Filosofía y Lucha de Clases, Akal Editor, Madrid, 1980.*
- ALTHUSSER, L. *Lo que no Puede Durar en el Partido Comunista, Siglo XXI, Madrid, 1978.*
- ALTHUSSER, L. *Seis Iniciativas Comunistas, Siglo XXI, México, 1980.*
- ALTHUSSER, L. et al. *Discutir el Estado, Folios Ediciones, México, 1982.*
- BALIBAR, E. et al. *Marx y su Crítica de la Política, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1980.*
- BALIBAR, E. *Cinco Estudios Marxistas sobre Materialismo, Editor 904, Buenos Aires, 1977.*

- BALIBAR, E. *Sobre la Dictadura del Proletariado, Siglo XXI*, - México, 1977.
- BOBBIO, N. et al. *¿Existe una Teoría Marxista del Estado?*, - U.A.P., México, 1978.
- CERRONI, U. *Marx y el Derecho Moderno*, Editorial Grijalbo, México, 1975.
- CERRONI, U. *Problemas de la Transición al Socialismo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1979.
- CERRONI, U. *El Pensamiento de Marx*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1980.
- CERRONI, U. *Teoría Política y Socialismo*, Ediciones Era, México, 1980.
- CLAUDIN, F. *Marx, Engels y la Revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid, 1981.
- COLLETTI, L. *El Marxismo y Hegel*, Editorial Grijalbo, México, 1977.
- COLLETTI, L. *La Dialéctica de la Materia en Hegel y en el Materialismo Dialéctico*, Editorial Grijalbo, México, 1977.
- COLLETTI, L. *La Cuestión de Stalin*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.
- COLLETTI, L. *El Marxismo y el Derrumbe del Capitalismo, Siglo XXI*, México, 1978.
- COLLETTI, L. y GOLDMANN, L. *Marxismo y Sociología*, Ediciones Quinto Sol, México, 1981.
- DE GIOVANNI, B. *La Teoría Política de las Clases en El Capital, Siglo XXI*, México, 1984.
- DELLA VOLPE, G. *La Libertad Comunista*, Icaria Editorial, Barcelona, 1977.
- DELLA VOLPE, G. *Rousseau y Marx*, Ediciones Martínez Roca, Madrid, 1978.
- DIETZGEN, J. *La Esencia del Trabajo Intelectual*, Editorial - Grijalbo, México, 1975.
- DUNKER, N. *¿Cómo Estudiar el Manifiesto?*, E.C.P., México, - 1979.

- FERNBACH, D. *Marx: una Lectura Política*, Ediciones Era, México, 1979.
- FROMM, E. *Marx y su Concepto de Hombre*, F.C.E., México, 1981.
- GRAMSCI, A. *Obras*, Juan Pablos Editor, México, 1975, 5 vols.
- GOULD, C. *Ontología Social de Marx*, F.C.E., México, 1983.
- HELLER, A. *Teoría de las Necesidades en Marx*, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1978.
- KAUTSKY, C. *Ética y Concepción Materialista de la Historia*, - Cuadernos P y P, Córdoba (Argentina), 1975.
- LABRIOLA, A. *La Concepción Materialista de la Historia*, Ediciones El Caballito, México, 1973.
- LECOURT, D. *Lysenko*, Editorial Laia, Barcelona, 1978.
- LECOURT, D. *Para una Crítica de la Epistemología*, Siglo XXI, México, 1980.
- LECOURT, D. *Bachelard*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
- LENIN, V. I. *Obras Escogidas en Doce tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1976.
- LÖWY, M. *Para Una Sociología de los Intelectuales Revolucionarios*, Siglo XXI, México, 1978.
- LÖWY, M. *La Teoría de la Revolución en el Joven Marx*, Siglo XXI, México, 1976.
- LÖWY, M. et al. *Sobre el Método Marxista*, Editorial Grijalbo, México, 1974.
- LUCKAS, G. *Historia y Consciencia de Clase*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1969.
- MANDEL, E. *La Formación del Pensamiento Económico de Marx*, Siglo XXI, México, 1980.
- MARRAMAO, J. et al. *Teoría Marxista de la Política*, Cuadernos P y P, México, 1981.
- PLEJANOV, J. *El Papel del Individuo en la Historia*, Editorial Grijalbo, México, 1969.

- RANCIERE, J. et al. *Lectura de El Capital*, Editorial La Oveja Negra, Medellín (Colombia), 1971.
- RIAZANOV, D. *Marx/Engels*, Alberto Corazón Editor, Madrid, - 1975.
- RIAZANOV, D. *Notas al Manifiesto del Partido Comunista*, E.C.P. México, 1978.
- SANCHEZ VAZQUEZ, A. *Filosofía y Economía en el Joven Marx*, - Editorial Grijalbo, México, 1982.
- SCHMIDT, A. *El Concepto de Naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Mé- xico, 1982.
- STALIN, J. *Los Fundamentos del Leninismo*, Ediciones en Len- guas Extranjeras, Pekín, 1968.
- STALIN, J. *El Marxismo y los Problemas de la Lingüística*, Edi- ciones de Lenguas Extranjeras, Pekín, 1976.
- TABET, M.A. y MAIER, A. *La Sagrada Familia y La Ideología Ale- mana*, E.M.E.S.A., Madrid, 1976.
- TROTSKY, L. *La Revolución Permanente*, Juan Pablos Editor, Mé- xico, 1972.
- HISTORIADORES DEL PENSAMIENTO SOCIAL, SOCIOLOGOS DE LA SOCIOLOGIA Y DE LA CIENCIA, FILOSOFOS DE LA CIENCIA, EPISTEMOLOGOS Y LINGUISTAS CONSULTADOS
- BACHELARD, G. *La Actividad Racionalista de la Física Contempo- ránea*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1975.
- BACHELARD, G. *El Nuevo Espíritu Científico*, Nueva Imagen, Mé- xico, 1981.
- BACHELARD, G. *El compromiso Racionalista*, Siglo XXI, México, 1973.
- BACHELARD, G. *El Materialismo Racional*, Editorial Paidós, Bue- nos Aires, 1976.
- BACHELARD, G. *Epistemología*, Editorial Anagrama, Barcelona, - 1973.
- BARNES, B. et al. *Estudios sobre Sociología de la Ciencia*, - Alianza Universal, Madrid, 1980.

- BENDIX, R. *La Razón Fortificada*, F.C.E., México, 1975.
- BENVENISTE, E. *Problemas de Lingüística General, Siglo XXI*, - México, 1983, 2 vols.
- BOURDIEU, P. *Campo del Poder y Campo Intelectual*, Folios Ediciones, Argentina, 1983.
- CANGUILHEIM, G. *Lo Normal y Lo Patológico, Siglo XXI*, México, 1981.
- CANGUILHEIM, G. *El Conocimiento de la Vida*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1976.
- CHOMSKY, N. *Problemas Actuales en Teoría Lingüística, Siglo XXI*, México, 1981.
- CHOMSKY, N. *Sintáctica y Semántica, Siglo XXI*, México, 1980.
- CHOMSKY, N. *Estructuras Sintácticas, Siglo XXI*, México, 1981.
- COLE, G.D.H. *Historia del Pensamiento Socialista, F.C.E., México*, 1975, 7 vols.
- CORONADO, G. et al. *Transformación Lingüística y Cultural en una Comunidad Otomí, S.E.P., México*, 1982.
- COSER, L. A. *Hombres de Ideas, F.C.E., México*, 1980.
- CROMBIE, A. C. *Historia de la Ciencia, Alianza Universidad*, - Madrid, 1983, 2 vols.
- DE SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística General, Akal Editor, Madrid*, 1976.
- DUBY, G. *Los Tres Ordenes o Lo Imaginario en el Feudalismo*, - Ediciones Petrel, Barcelona, 1980.
- DUBY, G. *El Caballero, La Mujer y El Cura, Taurus, Madrid*, - 1982.
- DUBY, G. *Guillermo el Mariscal, Alianza Editorial, Madrid*, - 1984.
- DROZ, J. *Historia del Socialismo, Editorial Laia, Barcelona*, 1977.
- FEYERABAND, P. K. *Contra El Método, Editorial Ariel, Barcelona*, 1981.

- FICHANT, M. y PECHEUX, M. *Sobre la Historia de las Ciencias, Siglo XXI, México, 1978.*
- FOUCAULT, M. *Las Palabras y las Cosas, Siglo XXI, México, 1981.*
- FOUCAULT, M. *La Arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1972.*
- FOUCAULT, M. *El Orden del Discurso, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.*
- GARIN, E. *Ciencia y Vida Civil en el Renacimiento Italiano, - Taurus, Madrid, 1982.*
- GERRATANA, V. *Investigaciones Sobre la Historia del Marxismo, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1975, 2 vols.*
- GOULDNER, A. W. *La Sociología Actual: Renovación y Crítica, - Alianza Universidad, Madrid, 1979.*
- GOULDNER, A. W. *La Dialéctica de la Ideología y de la Tecnología, Alianza Universidad, Madrid, 1978.*
- GOULDNER, A. W. *Los Dos Marxismos, Alianza Universidad, Madrid, 1983.*
- GOULDNER, A. W. *El Futuro de los Intelectuales y el Ascenso de la Nueva Clase, Alianza Universidad, Madrid, 1985.*
- GURVITCH, G. *Proudhon y Marx; Una Confrontación, Ediciones - Oikos-Tau, Barcelona, 1976.*
- HABERMAS, J. *Conocimiento e Interés, Taurus, Madrid, 1982.*
- HEMPEL, G. G. *Filosofía de la Ciencia Natural, Alianza Universidad, Madrid, 1978.*
- HIGGS, H. *Los Fisócratas, F.C.E., México 1944.*
- HOBSBAWN, E. J. et al. *Historia del Marxismo, Editorial Bru-guera, Barcelona, 1979-1983, 9 vols.*
- JAKOBSON, R. *Ensayos de Lingüística General, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.*
- KOYRE, A. *Místicos, Espiritualistas y Alquimistas del Siglo - XVI Alemán, Akal Editor, Madrid, 1981.*

- KOYRE, A. *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*, Siglo XXI, México, 1980.
- KUHN, T. S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, - F.C.E., México, 1975.
- KUHN, T. S. *La Tensión Esencial*, F.C.E., y CONACYT, México, - 1982.
- LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (Comps). *La Crítica y Desarrollo - del Conocimiento*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1975.
- LE GOFF, J. *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*, Taurus, Madrid, 1983.
- MEEK, R. *Marx, Engels y la Explosión Demográfica*, Editorial - Extemporáneos, México, 1980.
- MEEK, R. *La Fisiocracia*, Editorial Ariel, Barcelona, 1975.
- MERTON, R. K. *Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Inglaterra del Siglo XVII*, Alianza Universidad, Madrid, 1984.
- MERTON, R. K. *La Sociología de la Ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.
- MILS, C. W. *La Imaginación Sociológica*, F.C.E., México, 1971.
- NEEDHAM, J. *El Diálogo entre Oriente y Occidente*, Siglo XXI, Madrid, 1975.
- NEEDHAM, J. *La Gran Titulación*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.
- PECHEUX, M. *Hacia el Análisis Automático del Discurso*, Editorial Gredos, Madrid, 1978.
- REYMOND, P. *La Historia y las Ciencias*, Editorial Anagrama, - Barcelona, 1976.
- REMMLING, G. W. *Hacia la Sociología del Conocimiento*, F.C.E., México, 1982.
- VAN DIJH, T. A. *Estructuras y Funciones del Discurso*, Siglo - XXI, México, 1983.
- VIGNAUX, P. *El Pensamiento en la Edad Media*, F.C.E., México, 1977.

WARTOFSKY, M. W. *Introducción a la Filosofía de la Ciencia*, - Alianza Universidad, Madrid, 1976, 2 vols.

WEBER, M. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, Taurus, Madrid, 1984.

ZEITLIN, I. *Ideología y Teoría Sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1982.