



Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx

ROBERT NOLA

en negativo
ediciones

Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx

Robert Nola

Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx

Robert Nola

Traducción

Leandro Sánchez

en negativo
ediciones

Nola, Robert

Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx

Traducción: Leandro Sánchez

Diseño de portada: Melissa Hincapié

ennegativo ediciones

ennegativoediciones@gmail.com

Medellín, 2018



Publicado y distribuido bajo Licencia Creative Commons BY-NC-ND, 4.0, internacional. Esta licencia permite descargar la obra y compartirla con otras personas, siempre que se reconozca su autoría, pero no se puede cambiar de ninguna manera ni se puede utilizar comercialmente.

Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx

En gran parte a través de lecciones impartidas en la Universidad de Berlín, Hegel construyó un círculo de seguidores, principalmente contemporáneos o alumnos, que intentaban resolver aspectos del sistema filosófico que su maestro había sugerido, pero que no había desarrollado¹. Después de la muerte de Hegel en 1831, este círculo, más tarde apodado “los viejos hegelianos”, se convirtió en el núcleo de un grupo de filósofos cuya tarea era dar los toques finales al edificio filosófico hegeliano. Aunque durante la vida de Hegel se criticó externamente su filosofía, especialmente su teología, el trabajo de sus colaboradores más cercanos estuvo dirigido a establecer la unidad de su sistema en lugar de exponer sus tensiones internas. Fiel a su carácter dialéctico, la filosofía de Hegel contenía tendencias contradictorias que, si se tomaban en serio, transformarían la aparente unidad de su sistema en un choque de opuestos. Cuando “los jóvenes hegelianos” surgieron a mediados de la década de 1830, explotaron de diversas maneras estas tendencias contradictorias, disolviendo así la unidad del

¹ Este texto corresponde al capítulo escrito por Robert Nola “The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx”, pp. 290-329 del libro *The Age of German Idealism*. London: Routledge, 1993, editado por Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins. Agradezco al autor el permiso que me ha otorgado para la publicación del presente trabajo (N. del T.)

sistema de Hegel y produciendo lo que Marx llamó la “putrefacción del espíritu absoluto”².

Aunque sus seguidores no estaban unidos en todos los aspectos de la filosofía de Hegel, después de su muerte las diferencias entre ellos se hicieron más marcadas, primero en teología y luego en teoría política. Las divisiones latentes se convirtieron en disputas abiertas cuando David Friedrich Strauss, de 27 años, publicó su *La vida de Jesús, examinada críticamente* en 1835-1836, rompiendo así con Hegel en asuntos relacionados con la religión y la filosofía. Strauss (1808-1874), que había asistido a algunas de las lecciones de Hegel justo antes de su muerte, difería notablemente de su maestro sobre el papel que debía asignarse a los Evangelios y a la vida de Jesús dentro de la teología especulativa.

Si bien Hegel no prestó mucha atención a los detalles reales de la vida de Cristo y la historicidad de los Evangelios, pensó que los principios básicos del cristianismo, encontrados en la doctrina de la Trinidad y expresados en eventos históricos como la Encarnación, la Ascensión, la Creación y la Caída, podrían recibir una base filosófica independiente. No habría necesidad de apelar, por ejemplo, a los milagros o a la evidencia histórica para establecer la doctrina cristiana. Para Hegel, el contenido del cristianismo es idéntico al contenido de la filosofía hegeliana, aunque la forma de cada uno es diferente. La diferencia de forma es la diferencia entre *Vorstellung* (representación) y *Begriff* (concepto). En el caso del *Begriff* filosófico, la filosofía hegeliana nos da el contenido absoluto

² MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, p. 13.

del cristianismo en forma de pensamiento puro, o como una “deducción” del pensamiento puro. En el caso de la *Vorstellung*, el cristianismo popular con sus dogmas se ocupa de las imágenes pictóricas o representativas o del pensamiento figurativo. Estas imágenes no son lógicamente particulares, como lo son nuestras experiencias sensoriales de nuestras imágenes mentales, pero se dice que son de importancia universal; los aspectos del pensamiento puro contenidos en tales imágenes deben hacerse explícitos dentro de la teología filosófica hegeliana.

Durante su tiempo como vicario en 1830-1831, Strauss se hizo muy consciente de esta diferencia de forma; la *Vorstellung* religiosa popular de sus feligreses parecía muy alejada del *Begriff* religioso del filósofo-teólogo hegeliano. Aunque no abandonó a este último, Strauss ahondó más en el primero, particularmente en la génesis histórica de las ideas del cristianismo entre sus primeros devotos. Esto a su vez llevó a un estudio detallado de la vida de Jesús y la manera en que esto se presentó en los textos bíblicos. Cuando finalmente se publicó *La vida de Jesús*, la mayor parte se dedicó a un examen crítico densamente argumentado de la historicidad de los Evangelios, y muy poco dedicado a la filosofía y la teología especulativa.

El sorprendente resultado de la investigación de Strauss fue que a pesar de que había un Cristo histórico, había poco que pudiéramos considerar como verdadero de él. En cambio, la mayoría de las historias bíblicas sobre él debían entenderse como mitos, contruidos no por individuos sino por las primeras comunidades cristianas en respuesta a la enseñanza de Cristo y la tradición mesiánica que habían heredado del Antiguo Testamento. Para Strauss,

un “*mito evangélico* [es] una narración que se relaciona directa o indirectamente con Jesús, que puede considerarse no como la expresión de un hecho, sino como el producto de una idea de sus primeros seguidores”³.

Anteriormente, los teólogos habían explicado gran parte del Antiguo Testamento en términos de mito. Strauss, quien se basó en su trabajo, fue uno de los primeros en extender el relato mítico a mucho de lo que previamente había pasado como verdad literal en los cuatro Evangelios y el resto del Nuevo Testamento. Aunque su consideración mítica de los Evangelios todavía sigue siendo polémica, el trabajo crítico de Strauss en su historicidad es pionero de la tradición moderna del estudio erudito y científico del Nuevo Testamento. Para Strauss, el teólogo hegeliano, la consecuencia importante de su investigación fue que ya no había ninguna identidad entre la filosofía hegeliana y la religión cristiana. La teología filosófica de Hegel seguía siendo correcta, pero si las historias de los Evangelios ya no eran verdades históricas sino mitos, entonces no hay nada en la historia real del cristianismo que la teología hegeliana pueda capturar y la teología se mantiene con bastante independencia. Como dice Strauss en el prefacio a la primera edición alemana de su obra:

El autor es consciente de que la esencia de la fe cristiana es perfectamente independiente de su crítica. El nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y ascensión, siguen siendo verdades eternas,

³ STRAUSS, David Friedrich. *The Life of Jesus Critically Examined*. London: Swann Sonnenschein, 1906, p. 86. [Existe traducción al castellano: STRAUSS, David Friedrich. *Nueva vida de Jesús*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1943 (N. del T.)]

cualesquiera que sean las dudas sobre su realidad como hechos históricos⁴.

Al final de su libro, Strauss también hizo otro reclamo muy polémico: dado que Dios y el hombre tienen la misma esencia, es decir, el espíritu, entonces no son genuinamente distintos y, por lo tanto, la humanidad es divina. Strauss incluso se permitió hablar del Dios-hombre como una expresión de esta unidad⁵. El argumento en favor de la identidad es malo; los jóvenes hegelianos no eran, en general, sensibles a las fallas lógicas en sus argumentos. Sin embargo, el rechazo de un Dios trascendente y la identificación de Dios con el hombre subraya el humanismo extremo que caracterizó no sólo el pensamiento de Strauss, sino el pensamiento de todos los jóvenes hegelianos.

La conclusión de las investigaciones de Strauss habría sido, en el momento de su publicación, lo suficientemente sensacional para los creyentes ordinarios. La notoriedad de su libro fue tal que a Strauss se le impidió obtener un puesto universitario permanente en Alemania. La reacción de sus compañeros hegelianos también fue sensacional; muchos rechazaron su interpretación de la Biblia y llegaron a dudar de su ortodoxia hegeliana. En respuesta a su crítica en sus "Escritos polémicos"⁶. Strauss dividió a los hegelianos en la derecha, el centro y la izquierda, siendo su modelo las diversas facciones políticas

⁴ *Ibid.*, p. xxx. Cfr., también STEPELEVICH, Lawrence S. (Ed.) *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 22.

⁵ Cfr. STRAUSS, *Op. Cit.*, § 150, "The speculative Christology". Cfr., también STEPELEVICH, Lawrence S. *Op. Cit.*, pp. 44-46.

⁶ Cfr. STRAUSS, David Friedrich. *Streitschriften zttr Vertheidigung meiner Shrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. Tübingen, 1837.

de la Asamblea Nacional francesa. Los hegelianos de derecha, también llamados “viejos hegelianos”, tendían a conservar la mayor cantidad posible de las doctrinas de su maestro, particularmente la antigua doctrina de la unidad de la filosofía hegeliana con la verdad histórica del cristianismo. La derecha incluía a personas como el antiguo defensor de Hegel contra críticas anteriores, Karl Friedrich Göschel (1784-1861); el sucesor de la cátedra de filosofía de Hegel en Berlín, Georg Andreas Gabier (1786-1853); y, muy brevemente, el joven Bruno Bauer (1809-1882). El Centro incluía personas como Karl Rosenkranz (1805-1879) que aceptaban la mayoría de lo que Strauss decía sobre Cristo y los Evangelios, pero que insistían, contrariamente a Strauss, en que Cristo, y no la humanidad en su conjunto, era divino. (Fue Rosenkranz quien publicó en 1840 un drama cómico sobre la disolución de la Escuela de Hegel después de su muerte)⁷. Los partidarios de Strauss estaban en la izquierda: los hegelianos de izquierda. Esta división de reacciones al trabajo de Strauss persistió incluso cuando otros hegelianos de izquierda posteriormente desarrollaron sus propias críticas al cristianismo de maneras diferentes a las explicaciones mitológicas de Strauss.

Karl Ludwig Michelet (1801-1893), un hegeliano de centro que, en otros aspectos, era lo suficientemente ortodoxo para formar parte de un panel cuya tarea era editar las obras de Hegel, sugería que había suficiente en común entre el centro y la izquierda para hacer la distinción innecesaria. Pero este intento inicial de superar una de las divisiones entre los hegelianos no logró tocar la división

⁷ Cfr. TOEWS, John Edward. *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805–1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 203-204.

principal. Las diferencias se profundizaron cuando los términos “viejos hegelianos (es decir, de derecha)” y “jóvenes hegelianos (es decir, de izquierda)” se convirtieron en un modo común de designación para las dos facciones a fines de la década de 1830⁸, aunque dicha división bipartita simplifica en muchos aspectos las complejas relaciones que existieron entre los filósofos alemanes en las dos décadas posteriores a la muerte de Hegel. Como dice Karl Löwith sobre los viejos hegelianos que evitaron cualquier innovación filosófica radical:

Conservaron literalmente la filosofía de Hegel y la continuaron en investigaciones histórico-particulares; pero al reproducirla según modos propios, no sobrepasaron la época de la influencia personal de Hegel. Para el *movimiento* histórico del siglo XIX, carecen de significación⁹.

Los jóvenes hegelianos eran más radicales; se atrevieron a explorar la filosofía de Hegel de manera innovadora para su propio tiempo, rechazando aspectos de ella como lo consideraban conveniente.

Los jóvenes hegelianos importantes, algunos de los cuales habían asistido a las lecciones de Hegel en la Universidad de Berlín, incluyen a: Arnold Ruge (1802-1880); Ludwig Feuerbach (1804-1872); Max Stirner (1806-1856); David Strauss (1808-1874); Bruno Bauer (1809-1882) y su

⁸ Para un análisis más detallado de la división de hegelianos de izquierda, centro, derecha, jóvenes y viejos, Cfr., STEPELEVICH, Lawrence S. *Op. Cit.*, “Introducción”, LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974, pp. 80-105; TOEWS, John Edward. *Op. Cit.*, capítulos 6 y 7.

⁹ LÖWITH, Karl. *Op. Cit.*, p. 81.

hermano menor Edgar Bauer (1820-1886); Moses Hess (1812-1875); August von Cieszkowski (1814-1894); Karl Marx (1818-1883); y Friedrich Engels (1820-1895). Como indican sus fechas, todos nacieron en las dos primeras décadas del siglo XIX, y la mayoría, si se excluyen a Engels y Marx, nacieron en la primera década. A pesar de las apariencias, la distinción viejos/jóvenes no se basa en la edad, ya que muchos contemporáneos de los jóvenes hegelianos eran lo suficientemente filosóficamente ortodoxos como para agruparse con los viejos hegelianos (por ejemplo, Rosenkranz y Michelet). Tampoco se debe asumir que la distinción izquierda/derecha tiene sus connotaciones políticas estándar. Rosenkranz, que era activo en política, adoptó una postura liberal en lugar de reaccionaria a pesar de su identificación con los viejos hegelianos. En contraste, a pesar de que las opiniones de Strauss sobre la religión eran radicales, era conservador políticamente, especialmente en el período previo a las revoluciones de 1848 cuando se involucró (en general sin éxito) en la política práctica¹⁰. De hecho, en la década de 1840, incluso aunque *La vida de Jesús* de Strauss todavía era una obra importante para los hegelianos heterodoxos, dejó de ser un joven hegeliano líder cuando el foco de la crítica de Hegel pasó de su teología especulativa a su teoría social y política.

Dada la estrecha alianza en la Alemania de la época entre la religión y el Estado, cualquier crítica a la religión inevitablemente trajo consigo un choque de tren con el Estado. Por esta razón, ninguno de los jóvenes hegelianos

¹⁰ Para una consideración de las actividades políticas de Strauss, Cfr., BRAZILL, William J. *The Young Hegelians*. New Haven: Yale University Press, 1970, pp. 121-123.

pudo obtener puestos docentes permanentes en universidades alemanas y su trabajo a menudo estuvo sujeto al escrutinio del censor. Para muchos de los jóvenes hegelianos, su crítica de la religión a fines de la década de 1830 sentó las bases para una crítica del Estado en la década de 1840, aunque pocos adoptaron el enfoque audaz de Marx y Engels para desechar la mayor parte de la teoría hegeliana del Estado y apoyando movimientos revolucionarios. Los cambios políticos y sociales en Alemania en las décadas de 1830 y 1840 sí moldearon algunas de las diferencias entre los jóvenes hegelianos y los viejos. Löwith hace una sugestiva sugerencia cuando dice que las divisiones entre jóvenes y viejos hegelianos se remonta a la máxima de Hegel de que “lo real es lo racional y lo racional es lo real”¹¹. Los viejos hegelianos conservadores ponen énfasis en la primera parte de esta afirmación, apoyando así el *statu quo*, a saber, que el Estado real existente también es racional. En contraste, los jóvenes hegelianos más radicales pusieron énfasis en la segunda mitad de la máxima, es decir, las condiciones actuales eran irracionales y tendrían que transformarse para que en el futuro lo real fuera lo racional (una visión rápidamente adoptada por Marx y Engels). Con respecto a esta afirmación, el mismo Hegel era más un viejo hegeliano que un joven hegeliano. El movimiento joven hegeliano comenzó después de las revoluciones europeas de 1830, alcanzó su apogeo a principios de la década de 1840, y fue superado por las revoluciones de 1848. Federico Guillermo IV, que ascendió al trono prusiano en 1840, contó con el apoyo de muchos de los jóvenes hegelianos que esperaban la reforma del Estado prusiano burocrático y una mayor participación de una gama más amplia de personas en la

¹¹ LÖWITH, Karl. *Op. Cit.*, p. 104.

vida pública. Inicialmente, los jóvenes hegelianos se beneficiaron de la relajación de la censura y la creación de una prensa más libre que permitió que sus ideas ganaran una mayor circulación. Pero esto duró poco porque a fines de 1842 la prensa radical había sido reprimida y el monarca comenzó a mover a Prusia en dirección a un Estado cristiano conservador. Para los jóvenes hegelianos que habían criticado las concepciones recibidas de la religión y cuyo pensamiento político estaba, en muchos casos, fuertemente influenciado por los ideales de la Revolución Francesa, este fue un movimiento en la dirección opuesta a la democracia constitucional que muchos favorecían.

Por lo tanto, no es sorprendente que algunos de los jóvenes hegelianos hayan recurrido a una crítica de la teoría política y social de Hegel. Entre los primeros de estos críticos se encontraba Arnold Ruge, cuya "*Filosofía del Derecho* de Hegel y la política de nuestros tiempos" apareció en agosto de 1842 en el *Deutscher Jahrbücher* que él editó. Ruge argumentó que había una contradicción profundamente arraigada entre la teoría del Estado que Hegel desarrolló y el Estado real en el que él existió. Como él planteó el asunto: "La abstracción interior del protestantismo no libró ni siquiera a Hegel de la ilusión de que uno podría ser teóricamente libre sin ser políticamente libre"¹². Según Ruge, esto planteó para Hegel una cuestión ética que previamente había atormentado a Kant, a saber: a pesar de que uno no debe declarar falsamente lo que uno cree, ¿debería crearse una controversia divulgando públicamente todo lo que uno realmente cree? En opinión de Ruge, podría haber sido diplomático que Hegel no

¹² RUGE, Arnold. "Hegel's 'Philosophy of Right' and the politics of our times", 1842 en: STEPELEVICH, Lawrence S. *Op. Cit.*, p. 223.

hubiera emitido públicamente todo lo que pensaba. Él comentó lo siguiente: “Si a Hegel se le hubiera presentado la oportunidad de defender su teoría, sus tiempos debieron haberse vuelto contra él, como sucedió con Kant”¹³. Aunque durante su vida, las teorías filosóficas de Hegel, incluida su teoría del Estado con el apoyo al gobierno prusiano, Ruge puntualmente observó que Hegel pasó por alto la contradicción entre su teoría y el actual Estado prusiano sin reconocimiento. Ruge también se quejó de que

Hegel se comprometió a presentar al monarca hereditario, a la mayoría, al sistema bicameral, etc., como *necesidades lógicas*, mientras que tenía que ser una cuestión de establecer todos estos como productos de la historia y de explicarlos y criticarlos como *existencias históricas*¹⁴.

En opinión de Ruge, hay un lugar tanto para la discusión filosófica de los propósitos y objetivos del Estado como para la investigación histórica (y social) de cualquier forma de gobierno. Sin embargo, uno no debe combinar categorías históricas y lógicas. Ruge va al corazón de su dificultad con la *Filosofía del Derecho* de Hegel cuando dice: “[Hegel] arranca el Estado de la historia y considera todas sus formas históricas sólo bajo categorías lógicas (así, desde el principio, las categorías de universalidad, la especificidad y la singularidad se emplean una y otra vez)¹⁵. La queja de Ruge iba a ser repetida más tarde por Marx.

En febrero de 1844, Ruge publicó en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* la propia crítica de Marx de la filosofía y el Estado alemanes en un artículo titulado

¹³ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁵ *Ibid.*, p. 230.

Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Esto fue sólo una parte de la crítica mucho más larga, párrafo por párrafo, de la *Filosofía del Derecho* de Hegel que Marx había escrito el año anterior y que tenía la intención de revisar para su publicación; las secciones supervivientes de esta crítica vieron por primera vez la luz sólo en 1927¹⁶. Aunque la “Introducción” publicada no contiene ninguna crítica detallada de Hegel del tipo que se encuentra en los borradores no publicados, Marx utiliza algunas nociones hegelianas cuando, por primera vez, proclama que el proletariado es la clase cuya revolución provocará la emancipación de la humanidad.

Para Marx, el proletariado es parte de lo que Hegel llamó “sociedad civil”; y en el momento en que Marx estaba escribiendo, apenas comenzaba a emerger en Alemania con el auge del desarrollo industrial. Para Hegel, la sociedad civil es la esfera del interés privado en la que cada persona persigue sus propios fines, a menudo en conflicto con los demás; en contraste, el Estado es esa esfera en la que se trasciende el choque de intereses privados y hay unidad y universalidad de interés. Respecto de cualesquiera defectos que puedan existir en los Estados reales, Hegel dice en el prefacio a su *Filosofía del Derecho*: “Este tratado, pues, en

¹⁶ Este material, que no tenía un título puesto por Marx, es comúnmente, pero no siempre, conocido como “Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”. Fue publicado por David Riazánov en el primer volumen de *Karl Marx, Friedrich Engels: HistorischKritisch Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main/Berlin, 1927, p. 32. [Existe traducción en castellano de esta obra: MARX, Karl. *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Valencia: Pretextos, 2014. (N. del T.)] Las dos críticas de Hegel, la que Marx publicó y los borradores que dejó inconclusos, se recopilan juntas, con un útil comentario, en *Marx, Critique of Hegel's “Philosophy of Right”*, Ed. O'MALLEY, Joseph. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*¹⁷. Al criticar a Hegel, Marx se propone mostrar que: no hay separación del tipo que Hegel prevé entre la sociedad civil y el Estado; la falsedad de la suposición de Hegel de que en el Estado hay racionalidad y unidad; y la universalidad del interés enmascara el hecho de que en los Estados reales los intereses de un grupo particular dominan dentro de la sociedad civil.

Aunque Hegel reconoce que hay varios grupos dentro de la sociedad, como funcionarios, una clase agrícola, una clase industrial/comercial, etc., la noción de proletariado desarrollada en la crítica de Marx a Hegel es distintivamente propia de Marx, pero sin la profundidad teórica que sus análisis económicos posteriores darían a esta noción. Sin embargo, la génesis de la noción del proletariado de Marx tiene sus raíces en la noción de Hegel de una clase universal, es decir, una clase cuyos intereses son supuestamente los de la sociedad como un todo. Marx rechaza la idea de Hegel de que la clase universal podría ser la clase de funcionarios o la burocracia. También afirma que el intento de Hegel de reconciliar las diferencias entre la sociedad civil y el Estado está fuera de lugar; en cambio, el papel histórico del proletariado es abolir el mismo fundamento que hace posibles estas diferencias. En respuesta a la pregunta hecha a sí mismo “¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?”, Marx responde:

¹⁷ HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa Editorial, 1999, p. 60.

En la constitución de una clase con *cadena* *radicales*, de una clase de sociedad burguesa que no es una clase de sociedad burguesa [...] un sector al que su sufrimiento universal confiere carácter universal [...] un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la *pérdida total* del hombre y, por tanto, *sólo recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado*¹⁸.

La evolución futura del proletariado también se describe en la “Introducción” en términos de la dialéctica de Hegel, la característica más prominente del pensamiento hegeliano que Marx nunca abandonó. Marx habla del proletariado que “exige la *negación de la propiedad privada*”. Para el proletariado, la propiedad privada es “el *secreto de su propia existencia*”; al pedir su abolición, el proletariado socava la misma condición que hace posible su propia existencia. Así, la naturaleza bastante profunda de la transformación social que Marx concibe, a saber, “la *disolución del orden actual del mundo*”¹⁹. La noción de Marx del proletariado tiene su origen tanto en una crítica de la teoría política hegeliana especulativa como en la observación de Marx de los cambios sociales que tuvieron lugar en Alemania en ese momento. Mucho más tarde, al escribir *El Capital*, Marx encontró una base más segura para sus puntos de vista sobre el proletariado en su teoría económica; son el medio por el cual se crea el plusvalor. Pero, como muestra el capítulo 32 del primer tomo de *El*

¹⁸ MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2014, pp. 72-73.

¹⁹ *Ibid.*, p. 74.

Capital, Marx todavía sostenía que la evolución futura del proletariado se describía mejor usando las nociones de la dialéctica hegeliana.

Fue a través de las actividades de Arnold Ruge como editor y publicador que muchas de las ideas de los jóvenes hegelianos encontraron una salida pública. En 1837 comenzó la altamente influyente *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. Debido a la presión de la censura, Ruge se trasladó a Dresde en 1841 y continuó la revista bajo el nuevo nombre *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Sin embargo, a principios de 1843 incluso esta revista fue suprimida, junto con el diario de Marx *Rheinische Zeitung*. En 1844, un destino similar le tocó a la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, iniciada por Bruno y Edgar Bauer en Berlín el año anterior, poniendo fin así a la secuencia de diarios que habían sido el vehículo público principal del pensamiento de los jóvenes hegelianos. Estas revistas ayudaron a dar al movimiento de los jóvenes hegelianos una apariencia de identidad. Su fin fue sólo en parte debido a la censura; hacia 1845, el movimiento en sí había perdido toda la unidad que podría haber poseído y gran parte de su ímpetu.

La facción de Berlín de los jóvenes hegelianos, también conocida como *Die Freien*, tuvo su origen en el *Doktorenklub*, un grupo formado en la Universidad de Berlín en 1837 para la discusión de las ideas radicales hegelianas (fue en este grupo que Marx se familiarizó con la filosofía hegeliana). El miembro principal de *Die Freien* fue Bruno Bauer. Como estudiante había asistido a las lecciones de Hegel y se le había considerado lo suficientemente ortodoxo como para que se le pidiera que defendiera la posición de la

derecha hegeliana contra *La vida de Jesús* de Strauss. Poco después de revisar el libro, Bauer se convirtió a los temas generales y tomó una posición aún más radical que Strauss sobre el cristianismo; se hizo ateo, argumentando en varias obras que no sólo no había verdad histórica en los Evangelios, sino que el cristianismo era una barrera para el progreso y era una doctrina irracional a la que debería oponérsele.

La posterior destitución de Bauer de su puesto en la universidad se convirtió en una *cause célèbre* para los jóvenes hegelianos a principios de la década de 1840. Con poco que perder, Bauer escribió un ataque irónico contra la filosofía hegeliana en un panfleto de 1841, *La trompeta del juicio final sobre Hegel, el ateo y el anticristo: un ultimátum*, en el que Hegel es expuesto como un ateo atestado y revolucionario. Incluso la apostasía de los jóvenes hegelianos— afirma Bauer— no es original para ellos, ya que también Hegel, cuando se descubre, es uno de ellos: “¡No se puede creer que ellos [los jóvenes hegelianos] no hayan reconocido la furia destructiva de este sistema [el de Hegel], porque ellos han tomado sus principios sólo de su Maestro!”²⁰. Así, los verdaderos herederos del pensamiento hegeliano no fueron los viejos hegelianos y sus semejantes (ubicados en la universidad y los círculos del gobierno) sino los jóvenes hegelianos, ya que el mismo Hegel, cuando se interpreta adecuadamente, también defiende sus doctrinas subversivas y radicales.

Aunque Bauer continuó con sus ataques a la religión, se disoció lentamente de *Die Freien*, a quienes

²⁰ Algunos extractos de este trabajo están disponibles en: STEPELEVICH, Lawrence S. *Op. Cit.*, pp. 177–186; la cita es de la p. 183.

denominó “literatos de la cerveza”; después de la revolución de 1848, que creía seriamente equivocada, se volvió políticamente conservador. A principios de la década de 1840, Marx, que había sido cercano a Bauer cuando era estudiante en la Universidad de Berlín, había comenzado a rechazar muchos de los puntos de vista característicos de Bauer, especialmente su desarrollo de una versión modificada de la teoría de la autoconciencia de Hegel. El progreso del hombre —alegaba Bauer— se produjo como resultado del desarrollo de niveles sucesivos de autoconciencia, siendo la crítica el medio por el cual tuvo lugar el desarrollo de la autoconciencia. El término “crítica” fue una de las palabras de moda del movimiento de los jóvenes hegelianos, que significó muchas cosas para cada uno de ellos; Bauer y sus seguidores incluso se refirieron a su propia actividad teórica como “Crítica crítica”.

Bauer se convirtió en objeto de ataques críticos sostenidos por Marx tanto en su artículo de 1844 “Sobre la cuestión judía” como en su primer trabajo en colaboración con Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica: contra Bruno Bauer y consortes* (publicado por primera vez en febrero de 1845). La “Sagrada Familia” fue Bauer y sus colaboradores de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, muchos de los cuales escribieron en oposición al movimiento comunista tal como se desarrollaba en aquel entonces. Dudaban de que algún movimiento proletario pudiera ser el medio para lograr el desarrollo apropiado de la autoconciencia, ya sea personal o social. Por ejemplo, en septiembre de 1844, Bauer escribió en su diario que la multitud (es decir, las masas o el proletariado) estaba en conflicto con el Espíritu, es decir, con autoconciencia crítica. Entre otros, ataca al comunismo francés porque si lograra

sus objetivos “aboliría la libertad en las cosas más pequeñas” y daría lugar a una “condición despótica de átomos sometidos”. Su conclusión era que había “una guerra inevitable de la multitud” contra el espíritu y la autoconciencia, y el significado de esta guerra se encuentra en nada menos que el hecho de que en él la causa de la crítica se pone en contra del género [especie humana]²¹. Con mucha retrospectiva, se podría pensar que Bauer anticipó el comunismo despótico de algunas sociedades comunistas recientes, formas de comunismo que Marx ya había criticado en sus *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844²². Sin embargo, el artículo de Bauer es oscuro tanto en su argumento como en su apelación al “espíritu y la autoconciencia” como opuestos a “la multitud”.

Marx se opuso cada vez más al uso de la autoconciencia como una categoría fundamental de análisis; junto con esto fue su rechazo de la Crítica crítica de Bauer como el medio por el cual se desarrollará la autoconciencia. Desde la perspectiva de Marx, es evidente que la Crítica crítica de Bauer aplicada a la autoconciencia representaría un callejón sin salida en el idealismo subjetivo e incluso un paso regresivo lejos del idealismo objetivo de Hegel. También en los borradores inéditos de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, Marx había escrito sobre la

²¹ BAUER, Bruno. “The genus and the crowd” [El género y la multitud] en: STEPELEVICH, Lawrence S. *Op. Cit.*, pp. 204-205. El título alemán de la obra es “Die Gattung und die Masse”; el término “Gattung” fue ampliamente utilizado por Feuerbach y a menudo se traduce como “ser de género”.

²² Para conocer la distinción de Marx entre el comunismo grosero y otras formas de comunismo, Cfr., MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 135-139. Cfr., también AVINERI, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, pp. 220-239.

necesidad de criticar los puntos de vista de Bauer; Feuerbach—afirmó Marx—había demostrado lo que estaba mal con el aspecto místico trascendental de la dialéctica de Hegel que Bauer siguió utilizando²³. Más significativamente, mientras que en París en 1844 Marx había asistido a las reuniones de una sociedad de trabajadores llamada La Liga de los Justos y se había alineado estrechamente con el movimiento comunista francés; en consecuencia, estaba en desacuerdo con todos los contribuyentes de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* sobre el papel de “la multitud” que Bauer y otros habían denigrado.

La amistad que se había desarrollado entre Marx y Engels desde agosto de 1844 les dio la oportunidad de colaborar en la producción de *La Sagrada Familia*. Además de las andanadas contra la facción berlinesa de los jóvenes hegelianos y otros, el libro contiene no sólo el desarrollo posterior de la teoría del proletariado de Marx esbozado en su anterior trabajo crítico sobre Hegel, sino también los primeros esbozos de lo que se convertiría en la teoría de Marx del materialismo histórico. Desafortunadamente, gran parte de las polémicas anticuadas de *La Sagrada Familia* oscurecen este aspecto del desarrollo del pensamiento de Marx. A pesar de las considerables diferencias entre Marx y Bauer, Marx absorbió gran parte de los escritos de Bauer; como muestra David McLellan²⁴, Marx usa una de las

²³ Cfr. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected Works* 3, 1975, pp. 231–234, prefacio y sección conclusiva, p. 327.

²⁴ McLELLAN, David. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan, 1969, p. 78. [Existe versión en castellano: McLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1969a. (N. del T.)]

metáforas de Bauer cuando dice que la religión es el opio del pueblo.

Uno de los trabajos finales que se identificaron con el movimiento joven hegeliano fue *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), escrito por otro miembro de *Die Freien*, Max Stirner (su verdadero nombre es el más prosaico Johann Schmidt). La fama de Stirner se basa en este único libro, conocido en inglés como *The Ego and its Own: The Case of the Individual against Authority*²⁵. El libro, que inicialmente atrajo mucha atención, es en varios lugares simplemente una colección de notas sin una estructura general, como corresponde al tema anarquista. Sin embargo, Marx y Engels pensaron que era lo suficientemente importante escribir su propia crítica a Stirner, a la que llamaron “San Max”; esta larga polémica a veces turgente y a menudo perspicaz, permaneció inédita durante su vida²⁶. Aunque Marx no adoptó ninguna de las opiniones de Stirner, McLellan argumenta que las críticas de Stirner a Feuerbach sí tuvieron algún papel en el rechazo final de Marx a Feuerbach, el joven hegeliano cuya influencia Marx reconoció²⁷. Los comentaristas a menudo han relacionado a Stirner con Nietzsche respecto al estilo tanto como al contenido, aunque no hay evidencia de que Nietzsche lo haya leído alguna vez. Durante el siglo XX, Stirner ha tenido una fuerte influencia sobre muchos de los izquierdistas y anarquistas no comunistas. Dos escritores que han

²⁵ *El único y su propiedad: el caso del individuo contra la autoridad (N. del T.)*

²⁶ Cfr. “Sección III: San Max” de MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, pp. 95ss. En contraste, Marx dedica sólo las páginas 13-68 a una crítica de Feuerbach, el joven hegeliano generalmente sostenía que había tenido alguna influencia sobre él.

²⁷ McLELLAN, David. *Op. Cit.*, pp. 129–136.

atestiguado su influencia en su trabajo son Herbert Read y Albert Camus²⁸. En el lado oscuro, Stirner no ha estado exento de influencia en el pensamiento fascista.

El trabajo de Stirner se opone a las abstracciones del pensamiento y la tendencia a la sistematización que se encuentran en Hegel y los jóvenes hegelianos. También es una súplica para la libertad ilimitada de la persona individual. La breve sección introductoria de su libro, cuyo título "*He fundado mi causa en nada*"²⁹ es una cita de Goethe, termina con la afirmación:

Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre.
Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero,
ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío, no es general,
sino única, como yo soy único. Nada está por encima de
mí.³⁰

Dado que el tema de Stirner es la exaltación del individuo por encima de cualquier abstracción como Dios, el Estado, el partido, el hombre o la humanidad, etc., presenta el cuerpo principal de su libro en dos partes, la primera llamada "El hombre", la segunda "Yo", el individuo o ego único.

Desde la postura del individuo único, no sólo se borran de la filosofía todas las consideraciones del pensamiento puro o del Espíritu, sino que también se habla

²⁸ Para una descripción de la influencia de Stirner, Cfr. la "Introducción" de CARROLL, John., a su edición abreviada de *Max Stirner: The Ego and Its Own*. London: Cape, 1971; este apareció en una serie titulada *Roots of the Right* bajo la dirección general de Georg Steiner.

²⁹ STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003, p. 13.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

de hombre. Incluso Feuerbach, que creía que todo lo que se habla de Dios es realmente una conversación sobre la esencia del hombre y del hombre, sigue siendo demasiado abstracto para Stirner y se convierte en objeto de muchas críticas e incluso de burlas fuera del ámbito académico. Por ejemplo, en una sección de su libro titulada “El fantasma” Stirner dice: “No conocer y no reconocer más que a las Esencias, es lo propio de la religión; su reino es un reino de Esencias, de fantasmas, de espectros.”³¹. En otra parte agrega: “El Hombre es el último de los malos espíritus, el último fantasma [...] el padre de las mentiras”³². Continuando con su crítica, Stirner invierte todo el empuje de la filosofía hegeliana cuando dice:

Feuerbach [...] vuelve siempre al Ser. A pesar de toda su hostilidad contra Hegel y la filosofía de lo absoluto, se hunde hasta el cuello en la abstracción, porque el Ser es una abstracción, del mismo modo que “El Yo”. Solamente Yo no soy puramente una abstracción, Yo soy Todo en Todo, por consiguiente, soy hasta abstracción y nada, soy todo y nada. Yo no soy un simple pensamiento, pero estoy lleno, entre otras cosas, de pensamientos; soy un mundo de pensamientos. Hegel condena todo lo que me es propio, mi hacienda y mi consejo privados. El pensamiento absoluto es aquel que pierde de vista que se trata de mi pensamiento, el que Yo pienso y que sólo existe por Mí³³.

Stirner reemplaza las fantásticas abstracciones hegelianas con banalidades casi de sentido común acerca de cuál es el sujeto adecuado del pensamiento, a saber, la

³¹ *Ibid.*, p. 48.

³² *Ibid.*, p. 187.

³³ *Ibid.*, pp. 345-346.

persona. Como Stirner nos implora que nos demos cuenta al leer la filosofía hegeliana: “¡Hombre, tu cerebro está desquiciado! ¡Tienes alucinaciones!”³⁴. Este tipo de crítica a Hegel, que Stirner pudo haber encontrado en la obra anterior de Feuerbach (y, bajo la influencia de Feuerbach, se encuentra en la crítica inédita de Marx a Hegel), tendría una respuesta simpática de los filósofos analíticos de tendencia nominalista del siglo XX.

Ni siquiera los socios berlineses de Stirner de *Die Freien* se salvan cuando critica varias formas de sociedad en una sección llamada “Los libres”. Ataca el liberalismo político de la burguesía, el liberalismo social de los comunistas y el liberalismo humano de Bruno Bauer, todos ellos tenían sus representantes en los círculos de Berlín en los que se movió Stirner. En particular, Stirner señala algunas características del liberalismo social (o comunista, Stirner no distinguió) que se han vuelto demasiado evidentes en los Estados comunistas del siglo XX. Él desconfía profundamente de “la necesidad del domingo” del comunismo en el que cada hombre ve al otro como hermano mientras oculta un “trabajo de los días laborables”³⁵ no liberal en el que los hombres son meramente obreros. Él alega que para el comunismo trabajar es nuestra esencia (estrictamente no la visión de Marx). Además, argumenta que bajo el comunismo (así como otras formas de Estado) nuestro trabajo tiene lugar bajo la dominación del Estado que todo lo abarca con su regulación de la vida. De esto Stirner saca la conclusión de que bajo el comunismo aparecerá una nueva forma de tiranía para dominar al individuo: “¡La Sociedad, que todo

³⁴ *Ibid.*, p. 50.

³⁵ *Ibid.*, p. 126.

lo proporciona, es un nuevo Señor, un nuevo fantasma, un nuevo “ser supremo” que nos impone servidumbre y deber!”³⁶. Como él agrega más adelante: “El comunismo se opone con razón a la opresión de los individuos propietarios, de los que Yo soy víctima, pero el poder que da a la comunidad es más tiránico aún”³⁷.

En la segunda sección, “Yo”, Stirner explora su doctrina del individuo único. ¿Qué queda del individuo una vez que él o ella se libera de las trampas de la filosofía, la religión, la cultura, la familia, la moralidad, las diversas formas de liberalismo, el Estado, cualquier partido político, propiedad, incluso amor, igualdad y derechos humanos? Con respecto lo último, Stirner dice: “El derecho es la alucinación con la que nos ha agraciado un fantasma; el poder soy Yo, que soy poderoso, poseedor del poder.”³⁸. Aquí aparece el lado oscuro y un tanto siniestro del pensamiento de Stirner con su apelación nietzscheana al poder que cada individuo posee, su ejercicio, y la creación del individuo egoísta. Termina su libro con una perorata al poder del individuo que se crea a sí mismo:

Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé Único. En el Único, el poseedor vuelve a la nada creadora de la que ha salido. Todo ser superior a Mí, sea Dios o sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia. Si yo baso mi causa en Mí, el Único, mi causa reposa sobre su creador

³⁶ *Ibid.*, p. 127.

³⁷ *Ibid.*, p. 263.

³⁸ *Ibid.*, p. 213.

efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir: Yo he basado mi causa en Nada³⁹.

Al hablar de la propiedad que posee el individuo único (es decir, su propio poder creativo), es como si Stirner nunca fuera más allá de los pasajes iniciales de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, resumidos, por ejemplo, en el § 47. Hegel habla sobre el derecho de propiedad que cada uno tiene en su propia persona, es decir, en su cuerpo y la voluntad que ejerce a través de su cuerpo. El ego y lo que posee son tanto el principio como el final de la teoría política anarquista de Stirner.

Incluso en su discusión sobre el amor, Stirner adopta una posición completamente egoísta. Aunque dice amar a todas las demás personas, lo hace de forma muy egoísta: “los amo porque el amor *me* hace dichoso;”⁴⁰. Para un egoísta individual extremo como Stirner, se deben resistir todas las formas del Estado: el Estado también es un espectro. Sin embargo, siente la necesidad de hablar de una asociación o unión de egoístas; pero es difícil ver cómo es esa unión para un egoísta extremo. Se nos dice: “El objetivo por alcanzar no es otro Estado (el Estado popular, por ejemplo), sino la alianza, la unión, la armonía siempre inestable y cambiante de todo lo que es y no es más que a condición de cambiar sin cesar”⁴¹. En otra parte pinta una imagen sombría de lo que esta unión fluida de egoístas podría ser:

Nadie es para Mí un objeto de respeto [...] [cada uno es] es un objeto por el cual tengo o no tengo simpatía

³⁹ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 296.

⁴¹ *Ibid.*, p. 227.

[...] Si me puede ser útil, acepto entenderme con él, en asociarme con él para que ese acuerdo aumente *mi fuerza*, para que nuestras potencias reunidas produzcan más de lo que una de ellas podría hacerlo aisladamente. Pero Yo no veo en esa unión nada más que la multiplicación de *mi fuerza*, y no la conservo sino en tanto que es mi fuerza multiplicada. En ese sentido es una asociación⁴².

Stirner puede haber planteado algunos puntos críticos importantes con respecto a Hegel y sus compañeros jóvenes hegelianos y alertarnos sobre los peligros en apelaciones a abstracciones no analizadas como “hombre” y “el Estado”. Sin embargo, a menudo basa su propia teoría positiva de la libertad del individuo en una falsa inferencia de la necesidad de estar libre de esto y aquello en particular (por ejemplo, un partido político, o la familia, etc.) a la necesidad de estar libre de todo. Al combinar la idea de libertad absoluta de todo con la idea del poder que el individuo puede ejercer egoístamente para crearse a sí mismo, Stirner se ve conducido a puntos de vista bastante desagradables sobre el tipo de relaciones que las personas pueden tener. Tardíamente, Stirner reconoce la necesidad de una asociación de egoístas; pero su teoría de la unión no va más allá del estado de naturaleza hobbesiano. Al final, defiende puntos de vista característicos de los movimientos de derecha y fascistas del siglo XX:

¿A qué tienden mis relaciones con el mundo? Yo quiero gozar de él; para eso es preciso que sea mi propiedad, y quiero, pues, conquistarlo. Yo no quiero la libertad de los hombres, no quiero la igualdad de los

⁴² *Ibid.*, p. 318.

hombres, no quiero más que *mi* poder sobre los hombres, que sean mi propiedad, *gozarlos*⁴³.

No es de extrañar que un editor reciente de una versión abreviada del libro de Stirner considere apropiado incluirlo en una serie general con el título “Roots of the Right”⁴⁴. Incluso Mussolini escribió: “Dejen el camino libre para el poder elemental del individuo; ¡porque no hay otra realidad humana que el individuo! ¿Por qué *Stirner* no debería volver a ser significativo de nuevo?”⁴⁵.

Marx y Stirner tienen, en cierto nivel, temas comunes; el recuento gráfico de Stirner del trabajo enajenado es paralelo al propio relato de la enajenación de Marx dado al mismo tiempo en sus inéditos *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. Sin embargo, en un nivel teórico más profundo de la relación entre el individuo y la sociedad, Marx y Stirner son polos opuestos. Para Stirner, los estados mentales y los poderes ejercidos por el individuo egoísta son *sui generis* y no deben explicarse más. Por el contrario, para Marx, a medida que desarrolló su visión materialista de la historia, los estados mentales a los que apela Stirner son falsamente tratados como los últimos y son ellos mismos cosas que necesitan una explicación. Como Marx dijo por primera vez en *La ideología alemana*: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”⁴⁶, donde “vida” debe entenderse

⁴³ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁴ “Raíces de la Derecha” (*N. del T.*)

⁴⁵ Citado en: La “Introducción” de CARROLL, John. *Op. Cit.*, p. 14.

⁴⁶ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 21. La importancia de esta idea central de Marx es oscura. Sugiero una forma en que podría ser criticada hacia el final de la sección II de NOLA, Robert, “The strong programme for

como personas que “desarrollan su producción y su intercambio materiales”⁴⁷. En particular, Marx se queja de que:

Stirner concibe las diferentes fases de la vida solamente como ‘invenciones’ del individuo, las cuales se reducen siempre, además, a una determinada relación de conciencia. La diversidad de *conciencia* es aquí, por tanto, la vida del individuo. Los cambios físicos y sociales que en los individuos se operan y que crean un cambio de conciencia no le interesan, por tanto, para nada. He ahí que el niño, el adolescente y el hombre, en Stirner, encuentran siempre el mundo ya dispuesto, al ‘inventarse’ a ‘sí mismos’ [...] Pero, ni siquiera la relación de la *conciencia* se concibe certeramente, sino solamente en su tergiversación especulativa⁴⁸.

El individuo egoísta de Stirner no puede ser simplemente una persona que cultiva su poder incondicionado sin relación alguna con ninguna circunstancia: “[Stirner] se abstrae también, de un modo totalmente consecuente, de las épocas históricas, de la nacionalidad, la clase, etc., [e] infla la *conciencia* dominante de la clase que está más cerca de él en lo que directamente le rodea, para hacer de ella la conciencia normal ‘de la vida de un hombre’”⁴⁹. Por lo tanto, el yo único no sale de la nada,

the sociology of knowledge, reflexivity and relativism” en: *Inquiry*, 33, 1990, pp. 273-296.

⁴⁷ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 14.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 105-106.

como afirma Stirner, sino que, según Marx, es el producto de circunstancias a las que el yo permanece ciego⁵⁰.

El único joven hegeliano que ejerció influencia sobre Marx fue Ludwig Feuerbach. La naturaleza y el alcance de la relación de Marx con el trabajo de Hegel y los jóvenes hegelianos sólo han podido evaluarse plenamente desde la década de 1930, cuando la edición *MEGA* (1927-1932) puso a disposición todos los primeros escritos de Marx y Engels (es decir, antes de 1848). Antes de la década de 1930, no se conocía el alcance completo del pensamiento de Marx sobre Hegel y los jóvenes hegelianos y el alcance de la influencia de Feuerbach. Marx dice en su prefacio de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* que en 1845 él y Engels habían resuelto

Elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar cuentas con nuestra antigua consciencia filosófica. Este propósito se llevó a cabo en forma de una crítica a la filosofía poshegeliana. El manuscrito, dos gruesos volúmenes *in octavo*, ya habían arribado desde mucho tiempo atrás al lugar donde debía ser editado, en Wesfalia, cuando recibimos la noticia de que un cambio de condiciones no permitía su impresión. Dejamos librado el manuscrito a la roedora crítica de los ratones, tanto más de buen grado cuanto que habíamos

⁵⁰ Para un útil recuento de Marx sobre Stirner, Cfr. HOOK, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Ann Arbor: Ann Arbor Paperbacks, 1962, capítulo 5, parte II. Para una consideración más comprensiva con Stirner y crítica de Marx, Cfr. FLEISCHMANN, Eugene. "The role of the individual in prerevolutionary society: Stirner, Marx and Hegel" en: PELCZYNSKI, Zbigniew A. (Ed). *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión.⁵¹

Este manuscrito, publicado por primera vez íntegramente en 1932, ahora se conoce como *La ideología alemana*⁵². El manuscrito dejado a los ratones estaba nuevamente en manos de Engels en 1886 cuando lo hojeó mientras escribía una reseña de un libro sobre Ludwig Feuerbach. La revisión reapareció en 1888 como un folleto separado titulado *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*. En el prefacio, Engels nos dice que había emprendido la revisión anterior voluntariamente, ya que le parecía “también que era saldar una deuda de honor, reconocer plenamente la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo poshegeliano, ejerciera sobre nosotros durante nuestro periodo de *Sturm und Drang*”⁵³. En la primera sección de este trabajo, Engels nos relata su propia versión breve de la historia del desarrollo de la filosofía alemana desde Hegel hasta las revoluciones de 1848. El punto de inflexión crucial para la filosofía hegeliana fue, según Engels, la publicación de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach en 1841:

El maleficio quedaba roto; el “sistema” [es decir, el sistema de Hegel] saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción [entre la Idea y la naturaleza], como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba

⁵¹ MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2008, p. 6.

⁵² Para una historia del manuscrito y su publicación, Cfr. MECW, V, n. 7, pp. 586-588.

⁵³ ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso, 1975, p. 6. [la expresión *Sturm und Drang*, significa “embate y lucha” (N. del T.)]

resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*⁵⁴.

La afirmación de Engels en la última oración no concuerda con los hechos, como señala McLellan⁵⁵. En *La Sagrada Familia, La esencia del cristianismo* de Feuerbach no se menciona, como lo mostrará una mirada al índice. Sin embargo, el índice enumera otras dos obras de Feuerbach publicadas en 1843 que podrían decirse que tienen una influencia igual o más importante sobre Marx, a saber, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*. El folleto de Engels de 1888 es importante en otro aspecto. En el prefacio también nos dice que

he encontrado en un viejo cuaderno de notas de Marx las once tesis sobre Feuerbach, que se insertan en el apéndice. Tratase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación”⁵⁶.

Estas, ahora conocidas como *Tesis sobre Feuerbach*, junto con *La ideología alemana*, contienen la propia evaluación crítica de Marx sobre Feuerbach.

Marx conocía el trabajo de Feuerbach desde el momento en que escribió su disertación (1840-1841). A

⁵⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁵ McLELLAN, David. *Op. Cit.*, p. 93.

⁵⁶ ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, p. 6.

comienzos de 1842 dijo en un artículo, comparando a Feuerbach con Strauss, que “no hay para vosotros ningún otro camino la *verdad* y la *libertad* que a través del arroyo de fuego [*Feuerbach*]. Feuerbach es el *purgatorio* del presente”⁵⁷. La importancia del trabajo de Feuerbach como herramienta para la crítica de Hegel se hizo evidente para Marx con la publicación de las dos obras de 1843 de Feuerbach en las que se establece un programa para el desarrollo futuro de la filosofía. La filosofía especulativa de Hegel había sido abandonada. Sin embargo, Marx era consciente de una limitación importante de estos trabajos. Escribió a Ruge el 13 de marzo de 1843 sobre las *Tesis provisionales*: “Los aforismos de Feuerbach me parecen incorrectos sólo en un aspecto, que se refiere demasiado a la naturaleza y muy poco a la política. Sin embargo, esa es la única alianza mediante la cual la filosofía actual puede convertirse en verdad”⁵⁸. En los inéditos *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, Marx sólo alaba la “revolución teórica” que Feuerbach había forjado. Los otros jóvenes hegelianos, especialmente Strauss y Bauer, son señalados por no apreciar que estas dos obras “en principio han derrocado la vieja dialéctica y la filosofía”. Para Marx, “*Feuerbach* es el

⁵⁷ Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. EASTON, Loyd David & GUDDAT, Kurt H. (Eds). New York: Doubleday, 1967, p. 95. [En castellano existe una obra que adjudica este texto a Feuerbach y suficientes motivos para creer que este artículo en realidad fue escrito por él bajo el seudónimo de “*Kein Berliner*” (Un no berlinés). Cfr. ARROYO ARRAYÁS, Luís. “Estudio preliminar” en FEUERBACH, Ludwig. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007, p. xxxii. Aquí también se puede consultar el artículo en su versión en castellano, “Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach”, pp. 121-124, de allí tomamos la traducción. (N. del T.)]

⁵⁸ MARX, Karl. *Collected Works* 1. New York: International Publishers, 1975, p. 400.

único que tiene una actitud *seria y crítica* hacia la dialéctica hegeliana y que ha realizado descubrimientos genuinos en este campo. Él es, de hecho, el verdadero conquistador de la vieja filosofía”⁵⁹. Sólo en el trabajo posterior e inédito se pueden encontrar las críticas de Marx a Feuerbach.

Feuerbach, que había conocido a Hegel y asistido a algunas de sus lecciones, dedicó gran parte de su carrera filosófica al estudio de la religión. Él ganó notoriedad con la publicación de su obra *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830) en la que argumentaba que no había inmortalidad personal y ningún Dios trascendente sino, en cambio, sólo la inmortalidad y la trascendencia del espíritu humano. La recepción de su libro acabó con cualquier esperanza de que haya ocupado un puesto universitario permanente. Con la publicación de *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* (1839)⁶⁰, Feuerbach se identificó firmemente con los jóvenes hegelianos. Este trabajo es un ataque a varios temas principales en la lógica y la metafísica de Hegel, particularmente su idealismo.

Entre los muchos puntos concernientes a la filosofía hegeliana que Feuerbach retoma en la *Crítica* están los siguientes: a) en contraste con la idea de que la filosofía hegeliana es absoluta porque no tiene presuposiciones, argumenta que, como toda otra filosofía, también tiene presuposiciones ocultas, (b) en contraste con la noción

⁵⁹ Para el elogio de Marx, ver el prólogo de MARX. Karl. *Op. Cit.*, 2003, pp. 47-50, y la sección final, titulada “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general”, pp. 179-206. Cfr. también la carta que Marx escribió a Feuerbach el 11 de agosto de 1844 en: MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 679-681.

⁶⁰ Cfr. WARTOFSKY, Marx W. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, capítulo VII, es un excelente comentario de este trabajo.

abstracta de pensamiento de Hegel, afirma que todo pensamiento involucra el diálogo interpersonal y que el lenguaje mismo es “la realización del género”, (c) la filosofía está ligada a la comunicación y el lenguaje y no debe ser, como en Hegel, encarcelada y comprimida en un sistema, (d) aunque la filosofía hegeliana emplea un método crítico, no se da cuenta de lo que Feuerbach llama la “filosofía genético-crítica” en la que se rastrean los orígenes causales del pensamiento y las ideas, (e) los errores hegelianos comunes deben ser rectificadas convirtiendo el sujeto hegeliano en un predicado y, a la inversa, el predicado en un sujeto. Esta es la primera afirmación del famoso *principio de inversión* de Feuerbach que atrajo a Marx, (f) el Absoluto es “un predicado vago y sin sentido” y la filosofía hegeliana es “misticismo racional” y (g) la oposición de Hegel del Ser y la Nada debe ser rechazada (aunque los propios argumentos de Feuerbach sobre la Nada a veces caen en un error lógico).

El trabajo que propulsó a Feuerbach a la fama como el líder joven hegeliano fue la publicación en 1841 de *La esencia del cristianismo*. El entusiasmo con el que se recibió este trabajo varió desde la observación de Engels de que “todos nos convertimos en feuerbachianos” a la afirmación de Richard Wagner de que “siempre considero a Feuerbach como el exponente ideal de la liberación radical del individuo de la trama de nociones aceptadas”⁶¹. Mientras que el cuerpo del libro ilustra cómo el método genético-crítico⁶² se aplica al análisis de las creencias religiosas, el prefacio a la segunda edición nos dice más sobre la manera

⁶¹ La apreciación de Wagner es citada en: BRAZILL, William J. Op. Cit., p. 137.

⁶² Cfr. FEUERBACH, Ludwig. *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974, p. 54.

en que el método de Feuerbach difiere del enfoque de Hegel. Es importante destacar que Feuerbach se ve a sí mismo como “un naturalista espiritual”⁶³ al aplicar su método genético-crítico no sólo a la creencia religiosa sino también a otros hijos de esta creencia.

El método genético-crítico no debe entenderse de la manera humeana en la que las *justificaciones epistemológicas* de nuestras creencias (es decir, los pensamientos) deben buscarse al basarlas lógicamente en nuestras impresiones de la experiencia. El método que emplea Feuerbach tiene sus raíces más en la tradición continental de la interpretación de John Locke. Es *genético* porque traza el *origen causal* de nuestras creencias a su origen en la experiencia (pero no en el sentido de proporcionar una justificación epistémica por medio de la experiencia). Es *crítico* en el sentido de que revela cuál es la causa real, en oposición a la causa comúnmente creída pero falsa, de algunas de nuestras creencias. Si una creencia no puede justificarse epistémicamente, la respuesta de David Hume es rechazarla como epistémicamente ilegítima; en contraste, tales creencias ilegítimas son de primordial importancia para el método genético-crítico.

Es en este sentido que Feuerbach se ve a sí mismo como “naturalista espiritual” que investiga incluso el residuo de nuestras creencias epistemológicamente ilegítimas. Feuerbach habla en este contexto del método genético-crítico que se ocupa principalmente de las causas “secundarias”, citando como ejemplo la visión teológica de que los cometas son obra de Dios y contrasta esto con el

⁶³ FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 39.

astrónomo o la visión filosófica natural de su causa⁶⁴. Este ejemplo sugiere que lo que comúnmente consideramos que es la causa de un fenómeno podría ser bastante erróneo y que hay alguna otra causa “secundaria” del fenómeno que la investigación científica revelaría. Según el punto de vista de Feuerbach, cuando se trata del fenómeno de las creencias, particularmente las creencias religiosas, podemos estar bastante equivocados sobre cuál es la causa propia (es decir, secundaria) de las creencias particulares.

Para Feuerbach, la religión proporciona un campo particularmente fértil para las creencias que tienen un origen causal en algo bastante distinto de su objeto putativo. En el análisis de Feuerbach, las creencias acerca de Dios no tienen su origen causal en Dios, sino en algo bastante diferente, a saber, nuestra naturaleza humana. Como podría decir Feuerbach, la naturaleza humana, no Dios, es la causa “secundaria” correcta de nuestras creencias religiosas. En otras partes, Feuerbach habla de que las creencias religiosas se *reducen* a creencias sobre la esencia humana y que Dios mismo se ha *reducido* a la esencia del género humano. En retrospectiva, el método genético-crítico se puede ver, en parte, como un ejercicio temprano en la sociología del conocimiento, o, mucho mejor, la sociología de la creencia, en la cual los orígenes de las creencias se remontan a causas distintas de sus objetos putativos.

La consideración genético-crítica de Feuerbach sobre la fuente de nuestro concepto de Dios es al menos tan

⁶⁴ Para algunos breves comentarios de Feuerbach sobre su filosofía genético-crítica, Cfr. FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1974, p. 15-64. Cfr. también la “Introducción” de WARTENBERG, Thomas E., a Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*. Indianapolis: Hackett, 1986, pp. xxiii-xxvii.

antigua como Jenófanes, del que se dice que si los caballos, las vacas o los leones pudieran dibujar, dibujarían a sus dioses como caballos, vacas o leones; es decir, hacemos nuestro(s) dios(es) a nuestra propia imagen. Para el programa reductivo de Feuerbach, cada predicado de Dios es de hecho un predicado de la esencia humana. Somos nosotros quienes proyectamos a Dios como un objeto independiente existente en el mundo; al mismo tiempo, creemos que Dios nos creó, invirtiendo así la relación causal verdadera pero oculta.

Al presentar su caso para esta imagen invertida, Feuerbach comienza la primera sección del capítulo primero de *La esencia del cristianismo* describiendo la naturaleza esencial del hombre, es decir, aquellas características que nos distinguen esencialmente de otros animales. Se nos dice que la esencia del hombre es tal que cada ser tiene “conciencia en sentido estricto”⁶⁵; tal conciencia está “sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad”⁶⁶. Feuerbach incluso afirma que la ciencia, que tiene que ver con géneros o clases en lugar de individuos, sólo es posible para seres que pueden ser conscientes de su propio género, es decir, su naturaleza esencial. Feuerbach continúa su explicación de nuestra esencia diciendo que tal conciencia es también conciencia del infinito. Por medio de un argumento bastante confuso, nos dice que esto significa que “el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia”⁶⁷. En el mejor de los casos, esta no puede ser

⁶⁵ FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009, p. 53.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

la naturaleza del individuo sino del género como un todo, aunque no se sigue estrictamente que incluso el género como un todo necesariamente tendrá una naturaleza infinita. En el curso de esta discusión Feuerbach introduce la noción de religión; esto es, un tanto cuestionable y sin ningún argumento que lo acompañe, identificado con nuestra esencia, es decir, con “la conciencia que el hombre tiene de su esencia”⁶⁸.

Cuando llega a decir qué propiedades adicionales tiene nuestra naturaleza esencial, nuestra esencia es muy cartesiana; las propiedades esenciales del género humano son la razón, la voluntad y el corazón. Por lo tanto, nuestras naturalezas son tales que tenemos el poder de pensar, actuar enérgicamente y amar, y nuestro poder para hacerlo como género es supuestamente infinito. Dado que esta es nuestra esencia, ¿cómo llega Feuerbach de nuestra naturaleza esencial a nuestro concepto de Dios? Preguntar esto es hacer la pregunta incorrecta. Más bien, uno debe preguntarse: dada alguna característica supuestamente de Dios, ¿cómo se reduce causalmente esta característica, usando el método genético-crítico, a las características de nuestra esencia?

Para ayudar en esto, Feuerbach apela a su principio de inversión, adaptado para el caso especial de Dios: “el objeto [Dios] al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto [humano] sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto”⁶⁹. Es decir, todas las características que atribuimos a Dios, por ejemplo, que Dios es amoroso, no son más que características de nuestra propia naturaleza; en este caso, el poder que tenemos de afecto o amor. Luego

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

proyectamos en el mundo un objeto independiente que tiene el poder de amar. De esto Feuerbach concluye que nuestro conocimiento de Dios no es más que el conocimiento de nosotros mismos. Sin embargo, es cuidadoso al señalar que la identidad de Dios con la esencia del hombre no es algo evidente para nosotros, ya que “la carencia de esta consciencia [de la identidad] constituye justamente la esencia de la religión”⁷⁰. Este es en efecto el método genético-crítico de Feuerbach aplicado a nuestras creencias acerca de Dios. Como el mismo Feuerbach más tarde plantea el asunto, algo oscuramente:

El hombre —éste es el misterio de la religión— objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto, pero como objeto de un objeto, como objeto de otro ser⁷¹.

Al final de la primera parte de su libro, Feuerbach habla de su programa en términos de reducción: “Hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural y suprahumana, a los elementos de la esencia humana como a sus elementos fundamentales”⁷².

El intento de Feuerbach de ser “naturalista espiritual”, especialmente para nuestras creencias acerca de Dios, no carece de problemas, entre los cuales destaca el uso del principio de inversión para obtener su explicación reductiva de Dios. Relacionado con esto está la supuesta identidad de Dios con la esencia humana. Para establecer esto, lo que Feuerbach necesita mostrar primero es que

⁷⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁷¹ *Ibid.*, p. 80.

⁷² *Ibid.*, p. 227.

nuestro concepto de Dios no tiene ningún ser externo. Descartes reconoció más claramente que Feuerbach la necesidad de mostrar, por argumento, que nuestra idea de Dios es una idea de alguna entidad existente externa (aunque generalmente se reconoce que el uso de Descartes de una versión del argumento ontológico no prueba esto). Dado que Feuerbach no tiene pleno conocimiento de este punto cartesiano, hace que el clima pesado en el segundo capítulo de la primera parte de *La esencia del cristianismo* se relacione con la cuestión de si Dios existe o no. A veces Feuerbach dice que un Dios con características distintas a las de nuestra esencia humana no es un Dios que reconozcamos, y por lo tanto no sería un Dios para nosotros. En otras ocasiones parece sugerir que donde Dios carece de nuestras características humanas, se sigue que Dios no existe, es decir, que el ateísmo está establecido.

Feuerbach tampoco es particularmente claro sobre si, al reducir a Dios a nuestra esencia humana, ha demostrado que Dios es idéntico a nuestra esencia humana (algo en el estilo de Strauss) o que Dios no existe y que él es una proyección fantástica de las nuestras sobre el mundo. A menudo Feuerbach tiene la intención de lo último, pero a veces su ateísmo extremo se atempera con el "humanismo divino" de lo primero, siendo esta la manera en que varios teólogos contemporáneos intentan interpretar a Feuerbach. Esto es importante porque incluso si Feuerbach puede demostrar que nuestras creencias sobre Dios pueden reducirse a las de nuestra esencia humana, no se sigue que no haya Dios. Si Dios existe o no, no se topa con su método genético-crítico aplicado a conceptos religiosos. Por supuesto, para un ateo ya comprometido, el método genético-crítico podría decirnos algo acerca de por qué tanta

creencia religiosa falsa todavía transita por las mentes de las personas. Este punto resalta la importante diferencia entre la *justificación epistémica* humeana de una creencia y el método genético-crítico para rastrear el *origen causal* de una creencia. La justificación para la existencia de Dios es completamente independiente de cómo sucede que las personas tengan las creencias que hacen acerca de Dios.

Dejando de lado estas dificultades en su descripción de Dios, Feuerbach ofrece un intento audaz e innovador de emplear el método genético crítico para el caso de nuestros conceptos religiosos. Como se verá, Marx no aceptó la consideración reductiva de la fe religiosa de Feuerbach; en su lugar, puso más énfasis en el papel funcional de nuestras creencias religiosas. Pero sí adaptó el programa reductivo general, ilustrado por el análisis de la religión de Feuerbach, a los conceptos que emplea Hegel al exponer su teoría sobre el Estado.

Las dos obras de Feuerbach publicadas después de *La esencia del cristianismo* en 1843 ejercieron una importante influencia sobre Marx; estas fueron las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*, siendo esta última un tratamiento más completo de los temas de la primera. Ambas obras se presentan en párrafos, a veces bastante largos, y contienen críticas de la filosofía especulativa hegeliana al tiempo que delinean un programa para una filosofía alternativa. El primer párrafo de las *Tesis provisionales* dice:

El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* —la *teología especulativa*—, que se distingue de la *teología común* en que traspone a lo aquende la esencia divina, es decir,

actualiza, determina y realiza la esencia divina que ésta, por miedo e incomprensión, transfiere a la esencia divina distanciada a lo aquende⁷³.

Esto resume el proyecto de *La esencia del cristianismo*, pero con el comentario adicional de que la proyección de Dios en otro mundo se debe a nuestra ignorancia y temor. De acuerdo con esta tesis, la teología se convierte en parte de la antropología, entendida como el estudio del hombre y la esencia del hombre; la reducción de la teología ordinaria a la antropología está en el dominio de lo que Feuerbach llama “teología especulativa”. Tal programa reductivo también contiene un mensaje importante para la filosofía especulativa hegeliana; también se puede reducir a la antropología:

El método de la crítica reformatoria de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión*. Basta con convertir el predicado en sujeto y a éste, en tanto que *sujeto*, en objeto (*Objekt*) y principio —es decir, solamente *invertir* la filosofía especulativa para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda—⁷⁴.

El *principio de inversión* (como ya lo hemos llamado), en el cual el predicado y el sujeto se intercambian, no es el más perspicuo de los principios. Sin embargo, es este principio, que algunos llaman el “método transformador” de Feuerbach, el que más atrajo a Marx. No está claro cómo se aplicará el principio en casos particulares porque lo que

⁷³ FEUERBACH, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, p. 21.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 22.

comprende el sujeto y el predicado y la manera en que se van a invertir no siempre son claros. Consideremos el siguiente ejemplo de inversión dado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*:

Lo que en la religión es predicado lo podemos convertir, según lo que hemos desarrollado anteriormente, en sujeto, y lo que es sujeto, en predicado; de tal manera invertimos los oráculos de la religión que, en cierto modo, los concebimos como *contre-vérités* para alcanzar la verdad. Dios sufre —sufrir es el predicado—, pero por los hombres, por otros, no por sí. ¿Qué significa esto en alemán? No significa otra cosa, sino que sufrir por otros es divino; quien sufre por otros y pierde su alma obra divinamente, es un Dios para los hombres⁷⁵.

Es obvio, al contrario de lo que dice Feuerbach, que “Dios sufre (por otros)” no significa lo mismo que “quien sufre por otros es divino”. Sin embargo, en un sentido ligeramente tenso, el sujeto “Dios” de la primera oración se ha convertido en el predicado “divino” de la segunda oración. También el predicado “sufre” de la primera oración se puede interpretar como el sujeto de la segunda oración; pero debemos entender el tema de la segunda oración no como Feuerbach lo expresa, a saber, como personas (que sufren por los demás), sino como sufrimiento (que es dirigido por otros). Cualquiera sea la forma en que tomemos la inversión, perderemos toda referencia a Dios como sujeto del discurso. En cambio, de lo que hablamos es de personas que sufren por otros, es decir, víctimas (cuyo sufrimiento es dirigido por otros), o algo un poco más abstracto que

⁷⁵ FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009, p. 111.

personas individuales, es decir, sufrimiento, que es dirigido por otros.

La reducción de Feuerbach de la primera oración a la segunda vía el principio de inversión podría ser resistida por la falta de equivalencia de significados. Sin embargo, para aquellos que no están comprometidos ontológicamente con Dios, la reducción dada podría ser aceptable, a pesar de la falta de equivalencia de significado. El procedimiento de Feuerbach en este ejemplo es similar al de los nominalistas del siglo XX que evitan ciertas clases de entidades abstractas y que lógicamente transforman su discurso de modo que se eliminan las referencias aparentes a lo abstracto no deseada. Aunque estaría fuera de lugar ver el principio de inversión de Feuerbach como una anticipación de algunos de los movimientos reductivos o nominalistas de Bertrand Russell o Willard V. O. Quine, su procedimiento en el ejemplo anterior no cumpliría con su desaprobación. Podríamos, sin demasiada presión, llamar a la inversión de Feuerbach una “reducción nominalista” en la medida en que nos libera de niveles más altos de entidad abstracta en favor de elementos de menor nivel y más nominalmente aceptables. Con este ejemplo del principio de inversión en mente, ahora consideremos las siguientes dos tesis:

La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre, puesta fuera del hombre; la esencia de la *Lógica* de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre *puesto fuera del hombre*⁷⁶.

⁷⁶ FEUERBACH, Ludwig. Op. Cit., 1984, p. 24.

Abstraer significa poner la *esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza*, la esencia del pensar *fuera del acto de pensar*. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción⁷⁷.

Ya hemos visto cómo podría funcionar el principio de inversión en el caso de las afirmaciones religiosas sobre Dios. También se supone que funciona en el caso del pensamiento y lo pensado; la aparente postulación del pensamiento como sujeto de predicaciones se convierte, por el principio de inversión, en un predicado, pensamiento, de otros sujetos, a saber, personas (que piensan) o pensadores. El reverso del principio de inversión es el proceso de abstracción, es decir, la postulación del pensamiento como un sujeto en sí mismo con una existencia independiente de las personas que piensan.

Feuerbach aplica su inversión en detalle sólo a las creencias religiosas, pero esboza formas en que podría aplicarse a la *Lógica* de Hegel. Hacia el final de las *Tesis provisionales* sugiere que el principio de inversión también se puede aplicar a la filosofía política:

Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad sin el hombre, fuera o incluso por encima del hombre, es una especulación *sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad*. El hombre es la existencia de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho⁷⁸.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

La afirmación programática de Feuerbach de que el principio de inversión puede usarse para analizar la filosofía política hegeliana atrajo a Marx cuando leyó las *Tesis provisionales*. Aunque Marx había estado estudiando la *Filosofía del Derecho* de Hegel antes de esto, las *Tesis provisionales* le dieron una nueva herramienta crítica con la cual abordarla. También tomó en serio, como se verá, el mensaje de otra tesis: “El comienzo de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto no es lo absoluto, no es el ser como *predicado* de lo absoluto o de la idea; el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo *real*”⁷⁹.

Es imposible abordar adecuadamente aquí la crítica de Marx párrafo por párrafo a la *Filosofía del Derecho* de Hegel que se encuentra inspirada en Feuerbach, la “Crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”⁸⁰. En cambio, bastarán algunos ejemplos. El manuscrito sobreviviente de Marx comienza con el § 262⁸¹ de la *Filosofía del Derecho* de Hegel:

La idea efectivamente real —el espíritu— se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, que constituyen su finitud, para ser, a partir de la idealidad de éstas, espíritu efectivamente infinito por sí. Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita, es decir, reparte a los individuos en cuanto

⁷⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁰ Cfr. los comentarios editoriales de O'MALLEY, Joseph. *Op. Cit.*, BERKI, Robert Nandor. “Perspectives in the Marxian critique of Hegel’s political philosophy” en: PELCZYNSKI, Zbigniew A. *Op. Cit.*, AVINERI, Shlomo. *Op. Cit.*, DUPRÉ, Louis K. *The Philosophical Foundations of Marxism*. New York: Harcourt, Brace & World, 1966, capítulo 4; y McLELLAN, D. *Marx before Marxism*. London: Macmillan, 1970, capítulo 5. Todos intentan evaluar las propias críticas de Marx a Hegel.

⁸¹ En realidad, el texto de Marx comienza con el § 261 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, 1982, p. 319 (N. del T.)

multitud, de manera tal que en el individuo esta adjudicación aparece *mediada* por las circunstancias, al arbitrio y la propia elección de su destino⁸².

A menudo Marx comienza la crítica de una sección de Hegel al traducirla en prosa ordinaria, eliminando sus peculiaridades estilísticas; esta sección no es una excepción. Marx observa que la Idea real (la mente como infinita y real) la toma como algo, un sujeto, que tiene sus propios poderes para evolucionar hacia un fin determinado; además, se divide en “dos esferas ideales”, a saber, la familia y la sociedad civil. La Idea, que es distinta de la familia y la sociedad civil, los convierte en existencias dependientes; son determinaciones finitas de la Idea que surgen de los propios procesos de la Idea. Esto Marx lo condena como “misticismo lógico, panteísta”⁸³.

Tanto siguiendo la directiva de Feuerbach para comenzar con lo “finito y determinado” en lugar de lo Absoluto, como utilizando el principio de inversión, Marx comienza en cambio con la masa de seres humanos. Son ellos quienes forman las familias y la sociedad civil y estos a su vez son modos de existencia del Estado: “familia y sociedad civil, se convierten *ellas mismas* en Estado. Son el motor.”⁸⁴. La filosofía hegeliana especulativa lo trata erróneamente como un logro del sujeto de la Idea, con el objetivo de “que se las determine también como ‘finitud’, como la propia finitud de la ‘idea real’”⁸⁵. Según Marx: “En este párrafo se contiene todo el misterio de la filosofía del

⁸² HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Op. Cit.*, 1999, pp. 383-384.

⁸³ MARX, Karl. *Op. Cit.*, 1982, p. 321.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 322.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 323.

derecho y de la filosofía hegeliana en general”⁸⁶. Marx desmitifica el § 262 cuando lo reescribe como:

La familia y la sociedad civil son partes del Estado. El material del Estado se distribuye entre ellas ‘por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de la determinación’. Los ciudadanos del Estado son miembros de la familia y miembros de la sociedad civil.⁸⁷

Es difícil ver en la interpretación desmitificada de Marx del § 262 de Hegel la aplicación precisa del principio de inversión. La Idea como un sujeto que se vuelve a sellar no reaparece como un predicado. Ha desaparecido y en su lugar hay nuevos sujetos, a saber, las masas, la familia, la sociedad civil; constituyen el Estado y, como dice Marx, “son el motor”. Más bien, parece más exacto ver el supuesto uso de Marx del principio de inversión en este caso como un movimiento nominalizador reductivo en el cual lo abstracto desconcertante, como la idea real con sus poderes, es reemplazado por conversaciones más concretas sobre la masa de personas, la familia, la sociedad civil y sus poderes. El último elemento, la sociedad civil, puede ser en sí mismo algo abstracto, pero no lo es tanto como la Idea real. ¿De qué manera el deseo de Marx de deshacerse de la teoría social de la abstracción afecta su propia ontología social? Como es bien sabido, la ontología del materialismo histórico posterior de Marx, presentada por primera vez en *La ideología alemana*, no incluía elementos abstractos del tipo mencionado, sino relacionales, como las relaciones de producción y, en algunos casos, las fuerzas de producción.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 322.

La postulación de tales elementos relacionales de ninguna manera cuenta contra el nominalismo reductivo de Marx cuando se usa como una herramienta crítica para desmitificar la teoría de Hegel que está poblada por entidades abstractas oscuras (o como diría Stirner, por espectros).

A veces, Marx no emplea el principio de inversión en sus críticas a Hegel. Así se queja, al comentar sobre el § 278, que cuando Hegel dice “La soberanía del Estado es el monarca”, el hombre común diría “El monarca tiene el poder soberano, la soberanía”⁸⁸. Este es un movimiento nominalizante directo en el cual la descripción definitiva de la primera oración se elimina en la segunda frase menos desconcertante que menciona el hombre común, lo que deja bastante claro dónde radica el poder. Sin embargo, en otra parte de sus extensos comentarios sobre el § 278⁸⁹, Marx formula explícitamente el principio de inversión varias veces en el curso del desarrollo de su crítica a Hegel sobre la soberanía. Por lo tanto, se queja de la reificación de la soberanía de Hegel cuando dice:

Así, vemos que la soberanía, la esencia del Estado, se considera aquí, en primer lugar, como una esencia independiente, se la objetiva. Después de lo cual, se comprende que este objeto debe trocarse de nuevo en sujeto. Pero, entonces, este sujeto aparece como una autoincorporación de la soberanía, mientras que la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 322.

⁸⁹ En realidad, estas consideraciones de Marx están referidas al § 279 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, 1982, pp. 336ss (N. del T.)

soberanía no es otra cosa que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado⁹⁰.

Y así sucesivamente para otras revocaciones hegelianas, por ejemplo, en relación con el patriotismo o la constitución, que Marx hurga en la *Filosofía del Derecho*. Marx tiene críticas para hacer de la filosofía política de Hegel que no dependen del principio de inversión de Feuerbach; pero su aplicación lo alivia de muchas cosas que son insensibles a la mente en la teoría de Hegel. Como han señalado varios comentaristas⁹¹, los movimientos nominalizadores dejan intacto el contenido empírico de las afirmaciones de Hegel. Este es obviamente el caso en la transformación anterior de lo que dice Hegel sobre la soberanía en lo que diría el hombre común. Aunque Marx en otras partes hace objeciones empíricas a la teoría de Hegel (por ejemplo, sobre la función de primogenitura), el principio de inversión, al dejar cuestiones empíricas intactas, expone sólo la pseudo-profundidad de la presentación desconcertante de Hegel de estos asuntos empíricos. Como Feuerbach lo puso en otra tesis:

Lo que es tal como es —luego lo verdadero verdaderamente expresado *parece superficial*—; lo que es tal como no es —luego lo verdadero expresado *falsa e invertidamente, parece profundo*—⁹².

A menudo, Marx y Engels suponen, al criticar la filosofía especulativa hegeliana, que tienen derecho a abandonar el epíteto “especulativo hegeliano” y concluir que toda filosofía es similarmente defectuosa. Sin embargo,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 337.

⁹¹ Cfr. O'MALLEY, Joseph. *Op. Cit.*, p. xxxiii.

⁹² FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1984, p. 30.

todo lo que han demostrado es que un tipo de filosofía, la de Hegel, es defectuosa. Los movimientos nominalizadores reductivos de Marx son parte de una gran parte de la crítica lógica del lenguaje desarrollada en la filosofía analítica del siglo XX.

Aspectos de la influencia feuerbachiana, e incluso hegeliana, se pueden encontrar en otra obra que Marx dejó incompleta e inédita en su vida, ahora conocida como los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. Esta es la obra más humanista de Marx, particularmente en su exploración de la noción de enajenación. Pero en un año, Marx rechazó explícitamente gran parte de la filosofía de Feuerbach, incluyendo su explicación de la esencia humana, su análisis crítico de la religión y su versión del materialismo. En *La ideología alemana* (1845-1846) Marx se impacientó con todos los intentos de definir las propiedades esenciales de los seres humanos en términos de conciencia y sus formas. Sin referirse directamente a Feuerbach dice:

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 este condicionado por su organización corpórea⁹³.

Pero esto no es adecuado porque deja fuera la posibilidad de que los humanos vivan en sociedades de cazadores-recolectores en las que no hay producción de medios de subsistencia. Tampoco toma en cuenta la posibilidad de intentos biológicos para especificar la esencia

⁹³ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 16.

humana, o intentos bioquímicos en términos de nuestra estructura de ADN. Marx no abandonó completamente toda conversación sobre las características necesarias de la humanidad, incluso en *El Capital*:

Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana⁹⁴.

En la primera oración, Marx habla solamente del trabajo como una condición necesaria para nuestra existencia, y no como nuestra esencia. Sin embargo, en la segunda oración parece hacer una afirmación mucho más fuerte cuando habla del trabajo como una “necesidad natural y eterna” impuesta sobre los seres humanos. Pero todo esto significa que, dada la forma en que es el mundo real, los humanos siempre debemos trabajar si deseamos existir. Tal vez haya mundos posibles en los que la naturaleza en sí misma es tan generosa que produce todo lo que sería necesario para la existencia humana sin ningún trabajo de nuestra parte. Si es así, y si consideramos que una propiedad esencial de una especie es una sin la cual la especie *no puede* existir, entonces el trabajo no es una propiedad esencial de la especie humana; más bien es una condición necesaria de nuestra existencia dado que en el mundo *real* debemos trabajar para vivir. Así, en ausencia de una teoría diferente de la esencia en Marx (y en Feuerbach),

⁹⁴ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, Tomo I, Vol. I, 2010, p. 53.

la cita anterior no implica que el trabajo sea una característica esencial de los seres humanos.

Marx no menciona la conciencia en la cita anterior. Pero en otras partes de *El Capital* apela a la conciencia como aquello que nos diferencia de los animales. Al discutir “el proceso de trabajo prescindiendo de la forma social determinada que asuma”⁹⁵, dice, al comparar el trabajo humano con arañas como fabricantes de telarañas o abejas como fabricantes de celdillas: “Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera”⁹⁶. Sin embargo, no todos los trabajadores levantan el producto de su trabajo en su imaginación antes de hacerlo. Dejando de lado este punto, Marx afirma que lo que distingue a los humanos de los animales es la imaginación, una forma de conciencia. Aunque el tipo de conciencia al que apela Marx es diferente de la conciencia que Feuerbach alega es nuestra esencia humana, sus afirmaciones tienen mucho en común: existe una característica esencial que diferencia a los humanos de los animales. Lo anterior se vuelve significativo cuando consideramos la sexta y la séptima de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845):

VI. Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

⁹⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 216.

1.º A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2.º La esencia solo puede concebirse, por tanto, de un modo 'genérico', como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos.

VII. Feuerbach no ve, por tanto, que el 'sentimiento religioso' es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad⁹⁷.

La Tesis seis comienza con un resumen conciso de la visión de la religión de Feuerbach, pero luego la desafía al negar que exista alguna esencia feuerbachiana y, más fuertemente, que haya una esencia humana en absoluto. Para Marx no hay nada intrínseco a cada persona, ni a la humanidad como un todo, que es su esencia individual o de género. Más bien, si Marx va a admitir hablar de las esencias en absoluto, entonces la "esencia" de cada persona surgirá de algo externo a cada una. De acuerdo con la Tesis seis, cada miembro de la especie humana existe en un conjunto específico de relaciones sociales, diferentes conjuntos de relaciones sociales existentes en un momento dado y en el tiempo. Los humanos individuales, entre otras cosas, son la relación, los elementos que se destacan en las relaciones en el conjunto. Además, los elementos relacionados no retienen sus características importantes de un conjunto de relaciones a otro, ya que el conjunto juega un papel importante en la "configuración" de las características de

⁹⁷ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 501.

los elementos en la relación. Tanto la relación como el conjunto de relaciones se deben tomar en conjunto y no se pueden separar fácilmente en relación y relaciones. Es decir, las relaciones son, en cierto sentido, intrínsecas a la relación y no extrínsecas. (Esto plantea un problema sobre el grado en que la relación y el conjunto de relaciones se afectan entre sí, lo que Marx intenta abordar en la Tesis tres, que no se discutirá aquí)⁹⁸.

Los puntos de vista que Marx expresa en la Tesis seis son de una pieza con la observación ya citada de *La ideología alemana*: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”⁹⁹. De esto se sigue que las formas de conciencia son “determinadas” por el conjunto de relaciones sociales de las cuales son la relación, y que las formas de conciencia cambian con el cambio en el conjunto. Así, desde el punto de vista de Marx, no puede haber formas comunes de conciencia a las que Feuerbach pueda apelar como la esencia de la humanidad en todos los conjuntos de relaciones en que los humanos pueden existir, especialmente las características emocionales como el sufrimiento de otros que Feuerbach menciona. Este no es el lugar para evaluar este reclamo central de la visión materialista de la historia de Marx; pero resalta las razones

⁹⁸ Para un análisis útil de las Tesis de Marx sobre Feuerbach, Cfr. SUCHTING, Wal A. “Marx’s Theses on Feuerbach: a new translation and notes towards a commentary” en: MEPHAM, John & RUBEN, David-Hillel. (Eds). *Issues in Marxist Philosophy, Vol. 2: Materialism*. Brighton: Harvester, 1979 y SUCHTING, Wal A. *Marx and Philosophy: Three Studies*. New York: New York State University Press, 1986, capítulo 1. Cfr., también HOOK, Sidney. *Op. Cit.*, capítulo 8.

⁹⁹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 21.

por las cuales Marx rechaza puntos de vista esencialistas de la naturaleza humana.

Las dos tesis también son importantes para la luz que arrojan sobre la visión de la religión de Marx. Para Feuerbach, la base reduccionista de la religión es la esencia humana. En contraste, no existe una base reduccionista universal para Marx; entonces debe rechazar el análisis genético-crítico de la religión de Feuerbach. Dado que el conjunto de relaciones, es decir, la sociedad, es cuestionado por Marx para determinar la conciencia, las mismas características de los seres humanos que Feuerbach afirma que son nuestra esencia humana, es decir, nuestras formas de conciencia no son *sui generis* y necesitan una explicación. En efecto, Marx desplaza la base reductiva de la esencia humana al conjunto de relaciones, es decir, a la sociedad como un todo. Marx lo expresa en su *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*: “Estado y sociedad, que producen la religión, [como] *conciencia tergiversada del mundo*”¹⁰⁰. Esto es, en parte, inspirado por Feuerbach; sin embargo, es la sociedad que la que “produce” la religión, no nuestra esencia humana. Un poco más adelante Marx habla de la religión como “el opio del pueblo” y de la abolición de la religión como “La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la *exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita*”¹⁰¹.

Ahora es común buscar explicaciones funcionales del papel de las creencias religiosas en el tejido general de la sociedad. Por ejemplo, la función de la religión podría ser proporcionar una ilusión, por ejemplo, el consuelo religioso

¹⁰⁰ MARX, Karl. Op. Cit., 2014, p. 42.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 43.

o la postulación de una vida futura mejor, para un estado de cosas que necesita una ilusión, en este caso el sufrimiento que la gente experimenta como resultado de la pobreza o la guerra. O la religión podría tener, como sugiere Marx en *La ideología alemana*, la función de mantener una forma de división del trabajo en una sociedad determinada:

cuando la forma tosca con que se presenta la división del trabajo entre los hindúes y los egipcios provoca en estos pueblos el régimen de castas propio de su Estado y de su religión, el historiador cree que el régimen de castas fue la potencia que engendró aquella tosca forma social¹⁰².

Es un tema de interpretación de larga data conciliar la afirmación de Marx de que, por un lado, el estado de la sociedad “produce” o “incita” a la religión y, por el otro, la afirmación que hace en otra parte de esa religión (por ejemplo, el sistema de castas religiosas) puede ayudar a mantener el Estado y sus relaciones de producción (en este caso, la división del trabajo representada en el sistema de castas). Gerald Allan Cohen ha argumentado que la tensión entre “producir” y “mantener” puede resolverse adoptando una explicación funcional de la explicación que los factores sociales pueden dar de la creencia religiosa¹⁰³. Si este es el caso, entonces la explicación funcional de Marx de la creencia religiosa es bastante distinta de la consideración de

¹⁰² MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, pp. 32-33.

¹⁰³ Cfr. COHEN, Gerald Allan. *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa*. México: Siglo XXI Editores, 2015. Especialmente los capítulos VI, IX y X, por su consideración de la explicación funcional en el materialismo histórico de Marx.

Feuerbach sobre la religión; sin embargo, ambos todavía sostienen que la religión es una forma de ilusión.

Marx también rechaza la versión del materialismo de Feuerbach. Feuerbach proporciona una declaración explícita, aunque confusa, de su materialismo empirista en sus *Principios de la filosofía del futuro*, § 32: “Lo real en su realidad o en tanto que realidad es lo real en tanto que objeto de los sentidos; es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad son idénticos. Sólo un ser sensible es un ser verdadero, un ser real”¹⁰⁴. En pocas palabras, esto afirma que algo es real si y sólo si puede ser detectado (por nosotros, los humanos). Cuando se trata de la teoría de la percepción, Marx entiende que Feuerbach mantiene la simple visión *tabula rasa* en la que la mente es un receptáculo pasivo de las impresiones sensoriales producidas por los objetos y por nuestros sentimientos. Marx critica esto, junto con otras versiones “antiguas” del materialismo en contraste con su “nueva” versión del materialismo, en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*Objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*

¹⁰⁴ FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1984, p. 100.

(*gegenständliche*). Por eso, en *La esencia del cristianismo*, solo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica solo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad ‘críticopráctica’¹⁰⁵.

Se ha derramado mucha tinta crítica sobre esta tesis¹⁰⁶. Para nuestros propósitos, sólo debemos mencionar lo siguiente. En la segunda oración, Marx apela a las teorías del conocimiento “idealistas”, como las defendidas por la filosofía idealista alemana de la época de Kant, en las que el conocedor hace una contribución activa al conocimiento perceptivo; el conocedor sintetiza activamente lo que los sentidos le presentan de forma pasiva para que el conocedor pueda tener conocimiento de objetos dados empíricamente, como las sillas o la luna. En este sentido, Feuerbach está fuera de sintonía con la tradición idealista sobre el conocimiento perceptivo ordinario al omitir la referencia a este lado activo de la epistemología idealista.

Pero Marx también agrega que tanto Feuerbach como la tradición idealista omiten un aspecto importante de la forma en que la actividad humana “construye” los objetos de los que somos sensualmente conscientes; esta es una característica central de su visión materialista de la historia. En una sección de *La ideología alemana* (para la cual los editores de esta obra usualmente proporcionan un encabezado como “Materialismo contemplativo e

¹⁰⁵ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 499.

¹⁰⁶ Para un útil comentario, Cfr. SUCHTING, Wal A. *Op. Cit.*, 1979 y SUCHTING, Wal A. *Op. Cit.*, 1986 capítulos 1 y 2.

inconsistente de Feuerbach")¹⁰⁷, Marx critica a Feuerbach por tener una visión demasiado "contemplativa" o demasiado pasiva de nuestra relación con los objetos que existen en el mundo. El hecho claro, afirma Marx, es que incluso las sillas y mesas ordinarias a las que el epistemólogo llama comúnmente objetos de percepción son creaciones humanas. La mayor parte del mundo en que vivimos es un mundo creado por el ser humano; es nuestra industria a lo largo de miles de años la que ha producido la mayoría de los objetos que nos rodean. Incluso el cerezo común es un producto de la labranza humana, un resultado de "actividad humana" o "actividad críticopráctica" como lo expresa Marx en la primera Tesis. La ciencia también es una parte importante de esta actividad práctica crítica que transforma aún más profunda y rápidamente el mundo en el que vivimos. Esto no significa que no exista un mundo externo: "Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior [que] sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza"¹⁰⁸; pero, agrega Marx, tal vez sólo unas pocas islas coralíferas australianas no hayan sido tocadas por la actividad humana. Es la interacción de la naturaleza, enfatizada a lo largo de todos los escritos posteriores de Marx, lo que ha producido nuestro mundo cotidiano. Esto es lo que los viejos materialistas y Feuerbach omiten por completo y que los idealistas tratan de una manera unilateral ignorando la actividad humana *objetiva* en la producción del mundo en el que vivimos. En resumen, Marx dice: "En la medida en que Feuerbach es materialista,

¹⁰⁷ Cfr. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected Works* 5, 1976, p. 38.

¹⁰⁸ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 37.

no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista”¹⁰⁹.

Tan importante como es la consideración de Marx, no aborda el problema filosófico tradicional sobre la percepción de los objetos ordinarios, incluso si son sillas hechas por el hombre. El problema epistemológico tradicional era de poco interés para Marx. En cambio, estaba interesado en nuestra interacción práctica con el mundo, cómo “revolucionar” el mundo y cómo esto se refleja en nuestro discurso sobre el mundo. (Esta es una reorientación del problema epistemológico tradicional asumido en algunos aspectos por el posterior Ludwig Wittgenstein). Las últimas dos oraciones de la Tesis uno, enfatizan esto, pero de una manera curiosa. La referencia a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach nos lleva al capítulo 14 de esa obra en la que se establece un contraste entre “los griegos [consideraron] la naturaleza con el sentido teórico” y los israelitas que “abrieron a la naturaleza únicamente sus sentidos gástricos”¹¹⁰. En apoyo de esto, Feuerbach cita el pasaje bíblico en el cual se dice que después de que Moisés y los setenta ancianos ascendieron a la montaña “vieron a Dios y, cuando lo hubieron visto, bebieron y comieron”¹¹¹. Puesto que la visión de Dios excita en los judíos el apetito por la comida, Feuerbach afirma que la religión judía implica “el principio práctico del mundo; el egoísmo”¹¹². Más tarde Feuerbach va a alabar la actitud teórica de los griegos como alegre, feliz y estética, mientras que la actitud práctica, ejemplificada por los judíos, es antiestética y es

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁰ FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009, p. 161.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

“[*schmutzig*: sucia], está manchada por el egoísmo”¹¹³. Así Marx no estaba haciendo una observación antisemita al hablar de la práctica en “su sucia forma judía”¹¹⁴; más bien estaba cavando en Feuerbach por no comprender que gran parte de nuestra relación con el mundo no es teórica, sino que está ligada a nuestra actividad práctica, que puede ser “sucia” y en la que el egoísmo puede desempeñar un papel.

La epistemología contemplativa de Feuerbach omite cualquier papel para la actividad práctica humana. En contraste, la visión materialista de la historia de Marx pone un fuerte énfasis en la actividad práctica de los humanos mientras trabajan para producir sus medios de existencia, actividad que Marx llama “revolucionaria” en la primera Tesis. En la tesis final de sus *Principios de la filosofía del futuro*, las propuestas de reforma de Feuerbach permanecen enteramente dentro del campo de la filosofía:

Hasta ahora, las tentativas de reformar la filosofía sólo se han distinguido en mayor o menor grado de la vieja filosofía en cuanto a la *especie*, no en cuanto al *género*. La condición más indispensable de una filosofía realmente nueva, es decir, de una filosofía realmente autónoma que responda a la necesidad del hombre y de futuro, reside en que se distinga de la vieja filosofía *en cuanto a su esencia*¹¹⁵.

Seguramente es este pasaje lo que Marx tiene en mente cuando en la undécima de sus *Tesis sobre Feuerbach*

¹¹³ *Ibid.*, p. 241

¹¹⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 499. Algunos comentaristas, como HOOK, Sidney. *Op. Cit.*, p. 278 n. 2 hacen referencia a los escritos de Marx sobre Feuerbach en la penúltima oración de la primera Tesis. Cfr. SUCHTING, Wal A. *Op. Cit.*, 1979, p. 11 y las notas 18 y 19.

¹¹⁵ FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1984, p. 125.

rechaza la reforma meramente al nivel de la filosofía especulativa y enfatiza no sólo la actividad práctica humana en la transformación del mundo sino también el carácter revolucionario de esa actividad: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”¹¹⁶.

Para Marx, los jóvenes hegelianos proporcionaron una gama de teorías, muchas de ellas todavía actuales, sobre el individuo y la sociedad que rivalizaban con su propia teoría del materialismo histórico en desarrollo. Sus críticas a los jóvenes hegelianos, aunque a menudo están enterradas en puntos polémicos ahora irrelevantes, proporcionan una útil revisión de las respuestas que un socialista podría hacer a estas teorías rivales. En 1846, los puntos de vista de Marx y Engels sobre la historia y la política habían madurado hasta el punto en que podían distanciarse por completo no sólo de la teoría política hegeliana, sino también de las teorías de todos los jóvenes hegelianos. Marx declaró no sólo que “El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal”, sino también que el movimiento joven hegeliano era una “charlatanería de tenderos filosóficos”, era “provinciano” y “tragicómico” en sus pretensiones, y representó la “putrefacción del espíritu absoluto”¹¹⁷. En su opinión, los jóvenes hegelianos no habían criticado de manera integral el sistema de Hegel; simplemente habían jugado fuera de una parte contra la otra. Además, no habían abandonado por completo las concepciones religiosas de las personas y sus circunstancias. Por lo tanto, su pensamiento se limitó a

¹¹⁶ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 502.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 13-14.

los informes meramente ideológicos de las personas y sus circunstancias:

Y, como para estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos sustantivada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana [Feuerbach], crítica [Bauer] o egoísta, [Stirner] derribando con ello sus barreras¹¹⁸.

Después de esto, Marx continúa de una manera no relacionada con su undécima tesis sobre Feuerbach: “Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación”¹¹⁹. Ahora estamos familiarizados con cambios tan radicales en la forma en que entendemos el mundo a través de la consideración de Thomas Kuhn sobre “cambios de paradigma” o mediante la reciente filosofía francesa en la que mucho está hecho de “rupturas epistemológicas”. Marx había experimentado un cambio, en su comprensión de las conexiones entre los seres humanos y la sociedad, más

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁹ *Ibid.*

radical que cualquiera de sus contemporáneos jóvenes hegelianos. Los duros juicios anteriores sobre sus contemporáneos surgieron de la auto aclaración que había logrado al exponer por primera vez la concepción materialista de la historia en oposición a la concepción ideológica de la historia en la que creía que Hegel y los jóvenes hegelianos estaban irremediabilmente enredados.

ennegativo ediciones es un proyecto editorial nacido en Medellín (Colombia) en el año 2018 con la intención de contribuir a la propagación de la cultura. Con un enfoque marcadamente político, pretende convertirse en referente de pensamiento crítico en la ciudadanía y el país. Entre nuestros intereses editoriales se encuentra la traducción de obras inéditas en español, la reedición de obras que han dejado de publicarse y que son consideradas fundamentales, así como la publicación de nuevos textos con enfoque crítico y divulgativo. Además de la publicación de obras impresas, en la editorial hemos concebido, como estímulo a los lectores, una plataforma virtual que contará con textos breves inéditos en español sin ninguna restricción, contribuyendo así a la difusión de la *cultura libre*. Consecuentes con este espíritu, los textos impresos de *ennegativo* se ofrecen al público a un bajo costo y sin restricciones de reproducción, siempre y cuando ésta se haga con fines formativos y no lucrativos.



ennegativo ediciones
Medellín
2018

Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx

NOLA



Acceso
Abierto