

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

# **Cruzando el Río de Fuego a través del Pont Neuf.**

Martín Alejandro Duer.

Cita:

Martín Alejandro Duer (2013). *Cruzando el Río de Fuego a través del Pont Neuf. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/661>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**X Jornadas de sociología de la UBA.**  
**20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013**

**Mesa Temática N° 71: La formación conceptual del socialismo y la sociología - Indagaciones históricas.**

**Título de la ponencia: “Cruzando el río de fuego a través del Pont Neuf”.**

**Autor: Martín Alejandro Duer**  
**Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires**

# **CRUZANDO EL RÍO DE FUEGO A TRAVÉS DEL PONT NEUF EL PAPEL DEL MOVIMIENTO OBRERO PARISINO EN LA TRANSICIÓN DE LA FILOSOFIA "VERDADERA" A LA PRAXIS REVOLUCIONARIA**

## **Introducción**

En el presente trabajo se procurará efectuar un análisis tendiente a exponer los rasgos centrales de uno de los momentos formativos de la concepción materialista de la historia. Se trata de la relación que entabló Marx con el movimiento obrero francés durante su estadía en París. En este sentido, se buscará poner de relieve las modalidades específicas en virtud de las cuales el contacto con la literatura y estructuras organizativas del socialismo francés, habría desempeñado un papel fundamental en la profunda redefinición conceptual que, por entonces, se estaba operando en el pensamiento marxiano. Asimismo, la consideración del rol catalizador que tal contacto habría desempeñado en la resignificación de las categorías analíticas, de fuerte impronta feuerbachiana, que hasta entonces constituían el insumo fundamental de la reflexión del joven Marx debiera servir para ilustrar los estrechos lazos de retroalimentación que se establecen entre teoría y práctica revolucionarias. Particularmente a partir de la indagación en torno a los límites y ampliaciones de horizontes que supone la adopción de la representación de los intereses de tal o cual clase social. Indagación que implica, asimismo, contraponer al carácter fuertemente contestatario y emancipador que marcaba con su impronta la obra de los teóricos del proletariado francés, el inmovilismo que suponía la absoluta "dependencia del sistema hegeliano" a que se hallaban sujetos los filósofos alemanes, correlato teórico de la absoluta impotencia de la burguesía alemana para encabezar la liquidación revolucionaria del absolutismo prusiano. El cuadro general, pues, debiera incorporar el trasfondo histórico que habría configurado los cimientos estructurales sobre los cuales se asentó el ya mencionado "momento parisino" de Marx.

Desde esta perspectiva se considera posible efectuar una aproximación analítica respecto de algunos de los procesos que tuvieron un rol fundamental en la gestación del llamado socialismo científico.

## **I. El punto de partida.**

Dice Engels:

“Acerca de nuestra actitud ante Hegel [la de Marx y la suya], nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca. Entretanto, la concepción del mundo de Marx ha encontrado adeptos mucho más allá de las fronteras de Alemania y de Europa y en todos los idiomas cultos del mundo. Por otra parte, la filosofía clásica alemana experimenta en el extranjero [...] una especie de renacimiento [...] En estas circunstancias, parecíame cada vez más necesario exponer, de un modo conciso y sistemático, nuestra actitud ante la filosofía hegeliana, mostrar cómo nos había servido de punto de partida y cómo nos separamos de ella. Parecíame también que era saldar una deuda de honor, reconocer plenamente

la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo posthegeliano, ejerciera sobre nosotros durante nuestro período de embate y lucha.”<sup>1</sup>

Esta suerte de itinerario teórico-práctico que Engels traza en retrospectiva refiriéndose a la trayectoria de Marx y a la de él mismo, señala algunas de las cuestiones que deberemos tratar para comprender la problemática principal, el papel del “prisma francés” en el desarrollo de la “nueva concepción del mundo de Marx.”<sup>2</sup>

Por lo pronto, indica cuál es el “punto de partida”, la filosofía hegeliana, concebida como la coronación de todo el desarrollo filosófico alemán que le precedió y capaz de servir de cobertura ideológica tanto de los intereses monárquicos como de los de la burguesía liberal.<sup>3</sup>

## **II. Correlato teórico de transformaciones estructurales: de la manufactura a la gran industria**

En efecto, Hegel, a través del conjunto de su obra, había dado lugar a interpretaciones contradictorias de su sistema. La Fenomenología del espíritu había sido concebida por él como “*la ciencia de la experiencia que la conciencia hace*”, esto es, la exposición científica del movimiento en virtud del cual el Espíritu luego de alienarse en una sustancia exterior a él mismo adquiere conciencia de sí, ve reflejada su esencia en esa exterioridad, en ese “ser-otro”.<sup>4</sup> Este “espíritu del mundo”, este “individuo universal” –del cual el individuo particular es una determinación finita–, es al mismo tiempo Sustancia y Sujeto: es él mismo quien alienándose en su “ser-otro” efectúa a lo largo de la historia el movimiento por el cual adquieren existencia concreta, “determinidad” los distintos momentos contenidos en potencia en el espíritu del mundo.<sup>5</sup> Tales momentos, dice Hegel, aparecen como medios que, en virtud de su despliegue a lo largo del tiempo hacen posible que el espíritu cobre conciencia de sí, es decir, el surgimiento de la ciencia real, entendida como la conciencia de la identidad entre el objeto y el espíritu.<sup>6</sup> Ahora bien, el motor de este movimiento es la “negatividad”: es negándose en su inmediatez consigo mismo como el espíritu deviene otro; su experiencia en su carácter alienado, es decir, su movimiento en tanto que sustancia espiritual sólo es posible en la medida en que cada uno de sus momentos llevan en sí su negación, y es precisamente esta dinámica de la negación como superación lo que conduce al espíritu, desde su extrañamiento en su ser-otro a su retorno a sí mismo, a “*suprimir y superar ese su ser otro.*”<sup>7</sup> Este constante devenir en que se basa la dialéctica

---

<sup>1</sup> Engels, F. (1974). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas*. Tomo III (pp. 353-354). Moscú: Progreso.

<sup>2</sup> Ídem (p. 354).

<sup>3</sup> Ídem (pp. 355-357).

<sup>4</sup> Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. (p 139). Valencia: Pre-textos.

<sup>5</sup> Ídem (pp. 129-139).

<sup>6</sup> Ibídem.

<sup>7</sup> Ídem (pp. 128, 139-143).

hegeliana es lo que hace a su carácter revolucionario, más allá de la opinión que el propio Hegel tuviera al respecto.<sup>8</sup>

Debe destacarse, no obstante, el carácter esencialmente teleológico de la filosofía hegeliana, evidenciado fundamentalmente en una tendencia inmanente hacia la conciliación en una unidad superior de los momentos que, en principio, se presentan como contrapuestos. En este sentido, interesa poner de relieve en qué medida el Estado es presentado, en la “Filosofía del Derecho”, como esa instancia superior de conciliación de elementos a primera vista antagónicos. Particularmente, atendiendo a los fines expositivos, resulta necesario centrar la atención en la modalidad específica en que Hegel incorpora, en el marco de esta lógica “conciliatoria” que atraviesa su sistema filosófico, los principales aportes conceptuales de la economía política clásica.

La exposición de la dinámica en virtud de la cual el Estado se presenta como fundamento e instancia abarcadora del desenvolvimiento dialéctico que conduce de la familia a la sociedad civil, bien puede tomarse como expresión filosófica de la promoción del interés público a partir de la búsqueda de maximización de la propia ganancia.<sup>9</sup> Quizá pueda buscarse en las profundas transformaciones que atravesaron al período entresiglos un fuerte condicionamiento para abordar filosóficamente la subsunción de la “particularidad” en tanto principio rector de la sociedad burguesa, a la determinación ética que, condensada en la esfera estatal, la presupone, elevándola a priori al plano de la universalidad.<sup>10</sup> Por otra parte, debe

---

<sup>8</sup> Ídem (p. 149).

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (pp. 251-301). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. Concretamente, se trata del modo en que Hegel procesa la famosa tesis de la “mano invisible” postulada por Adam Smith. En palabras del propio Smith: “Ninguno por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aún conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención. No es contra la sociedad el hecho de que este laudable fin deje de ser por todos premeditado, porque, siguiendo cada particular por un camino justo y bien dirigido, las miras de su interés propio promueven el de común con más eficacia, a veces, que cuando de intento piensa fomentarlo directamente.” Smith, A. (1994). *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (Libro IV, p. 31). México: Publicaciones Cruz O., S. A.

<sup>10</sup> Al respecto, Karl Lowith destaca que “Hegel tuvo experiencia de tres grandes acontecimientos políticos: en su juventud, el de la Revolución Francesa; en su madurez, el del dominio mundial de Napoleón y, finalmente, el de la guerra prusiana de liberación. Tales acontecimientos determinaron también las transformaciones de su pensamiento político: desde una crítica radical de lo vigente, llegó pasando por el reconocimiento de Napoleón, a la justificación del Estado burocrático de Prusia.” Lowith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche* (p. 336). Buenos Aires: Sudamericana. Ciertamente es cuestionable que esas experiencias condujeran a “transformaciones” en el pensamiento de Hegel. Resulta más plausible considerar que la centralidad que en virtud de

destacarse a este respecto que la contraposición de intereses entre las dos fracciones de la “sociedad civil” que por entonces iban adquiriendo cada vez mayor centralidad, el capital y el trabajo, ya había sido advertida por David Ricardo en su obra “Principios de Economía Política y Tributación.”<sup>11</sup> Y ello precisamente sobre la base del mayor desarrollo del proceso de industrialización, del paso de la producción manufacturera a la explotación del trabajo asalariado sobre la base del sistema de la gran industria.<sup>12</sup> El propio desenvolvimiento a que dio lugar la plena consolidación de las relaciones de producción capitalistas condujo a una reformulación de los postulados económicos de Smith: el trabajo que provee a la nación de los bienes necesarios para la satisfacción de las diversas necesidades es una actividad basada en el antagonismo que enfrenta a las clases sociales objetivamente vinculadas a partir del proceso productivo, en la medida en que sus intereses específicos son diametralmente opuestos los unos de los otros.<sup>13</sup> Este será el trasfondo socio-histórico que signará en buena medida el carácter de los postulados programáticos que se derivan de la “Filosofía del derecho”. En este marco difícilmente pueda cuestionarse que Hegel no fuera consciente del advenimiento de una nueva época histórica, superadora del absolutismo feudal. En todo caso, su rechazo del “romanticismo revolucionario” podría explicarse

---

esos acontecimientos adquiriría la sociedad burguesa acentuara la preocupación por encontrar la resolución política a la dinámica contradictoria que de ella se derivaba.

<sup>11</sup> En virtud de la centralidad que Ricardo atribuye al beneficio como motor de la acumulación del capital, dedica un capítulo de su obra al análisis de la dinámica inversamente proporcional que subyace a la relación entre salarios y ganancia industrial. Ricardo, D. (1973) *Principios de economía política y tributación* (pp. 71-83). México: Fondo de cultura económica.

<sup>12</sup> En *El Capital*, Marx pondrá de relieve cómo la división del trabajo que se impone en el período de la manufactura se convierte en condición material para el posterior desarrollo de la maquinaria. Por lo demás, Marx señala a Adam Smith como “el economista en el que se resume el período de la manufactura”, esto es, como el teórico correspondiente a esta fase primitiva del desarrollo de la producción capitalista.

Marx, K. (2000). *El Capital. Crítica de la economía política*. (Libro I-Tomo II pp. 17-53). Madrid: Akal Ediciones.

<sup>13</sup> En una carta a Weydemeyer, Marx menciona las elaboraciones teóricas que precedieron sus propias reflexiones relativas a la lucha de clases: “No hay más que abrir la gran obra de Ricardo [...] para hallar estas palabras en la primera página: ‘El producto de la tierra –todo lo que deriva de su superficie por la aplicación combinada del trabajo, de la maquinaria y del capital– se divide entre tres clases de la comunidad: el propietario de la tierra, el poseedor de stock o capital necesario para su cultivo, y los labradores por cuya industria es cultivado’ [...] no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, y tampoco siquiera de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses la anatomía económica de las clases.” De Marx a Weydemeyer Londres, 5 de marzo de 1852 en Marx, C. y Engels, F. (1957). *Correspondencia* (pp. 45-47). Buenos Aires: Editorial CARTAGO.

considerando su aversión por la defensa de éste último respecto de la primacía de los ideales sobre la fría necesidad del desenvolvimiento de los procesos históricos, así como por los excesos a que dio lugar el jacobinismo francés, pero no por la liquidación del pasado feudal al que procedía la Revolución.<sup>14</sup> Frente a esas pretensiones románticas de “edificación” abstracta, Hegel procura exponer en qué forma el espíritu autoconsciente se realiza necesariamente (esto es, por la fuerza de su propia necesidad) en el Estado como totalidad ética.

Por lo demás, la impronta que marca la reflexión de otro autor contemporáneo a Hegel, Saint Simon, resulta bastante ilustrativa respecto del hecho de que, bajo el clima de la Restauración, el debate ya no se suscitaba en torno a las propias transformaciones revolucionarias sino a la modalidad específica del procesamiento de las mismas en las distintas realidades nacionales. Saint Simon también se distanció de la violencia revolucionaria, al tiempo que reconocía el advenimiento de un nuevo orden y la necesidad de adaptarse a él.<sup>15</sup> Ahora bien, un punto a considerar reside en los diferentes sectores sociales a que uno y otro apelaban (los “industriales” por un lado y por el otro, la “clase universal”). El hecho de que Hegel se apoyara en los funcionarios estatales tal vez fuera el síntoma de la ausencia en Alemania de una burguesía capaz de “realizar” el Estado racional. Volveremos sobre esta cuestión en los puntos siguientes.

En todo caso, la importancia de estas observaciones reside en el hecho de que ponen de relieve el carácter de clase de las obras de estos autores. Y particularmente, permiten esclarecer la dinámica que contribuyó a elaborar el sistema filosófico que, tras la muerte de su creador se constituiría en la plataforma teórica sobre la cual habría de librarse una lucha condicionada por los intereses de las principales clases de la Prusia monárquica, los de la vieja aristocracia feudal y la burguesía liberal en ascenso, cuyo poder económico en aumento la impulsaba a pugnar por una organización estatal acorde a sus intereses, principalmente en lo referente a la unidad nacional.<sup>16</sup>

### **III. El posthegelianismo**

La intensificación de la lucha entre las principales clases en pugna de la Alemania de los Hohenzollern –la vieja nobleza escudada en el absolutismo y la ascendiente burguesía– contribuyó a una ruptura en el seno de la escuela hegeliana. Esta ruptura se expresó en la formación de la derecha y la izquierda hegelianas. Como dice Karl Lowith, mientras que la primera fracción mantuvo en su integridad el “reino de Hegel”, los jóvenes hegelianos “lo dividieron en provincias, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo llevaron al plano de una eficacia histórica.”<sup>17</sup> Esta necesidad percibida por los hegelianos de

---

<sup>14</sup> Garaudy, R. (1969). *El problema hegeliano* (pp. 7-34). Buenos Aires: Ediciones Calden.

<sup>15</sup> Saint-Simon. (1985). *Catecismo político de los industriales* (pp. 35-94). Madrid: Ediciones Orbis, S. A.

<sup>16</sup> Cornú, A. (1965). *Carlos Marx y Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico*. (pp. 15-47). Buenos Aires: Editoriales Platina y Stilcograf.

<sup>17</sup> Lowith, K. (1968). Op cit. (p. 97).

izquierda de “bajar del cielo” y darle un carácter práctico a los postulados hegelianos respondía principalmente a la intensificación de las medidas reaccionarias del absolutismo real, particularmente luego de la llegada al trono de Federico Guillermo IV en 1840, quien rápidamente se encargó de disipar las esperanzas que se habían depositado en él, en tanto era concebido por ciertas fracciones de la burguesía liberal como el soberano que se encargaría de realizar el ideal de Estado racional de Hegel.<sup>18</sup>

Saltaba a la vista que la censura a publicaciones de tendencia hegeliana así como la expulsión de profesores universitarios inscritos en esa corriente –entre ellos Bruno Bauer–<sup>19</sup> no podía ser la encarnación del “espíritu autoconsciente” del pueblo alemán. Desde la perspectiva de los hegelianos de izquierda se imponía la necesidad de apelar a las “armas de la crítica” con el fin de contribuir a la realización de su concepción de Estado político.

#### **IV. La inversión de la inversión**

Así, el territorio alemán estará signado, desde comienzos de la década del ‘30 hasta la revolución de 1848 por las pujas debidas al acrecentamiento del poderío económico de la burguesía que luchaba por ampliar la representación política de sus intereses de clase contra una aristocracia feudal, que intensificaba la reacción con el fin de mantener sus privilegios de casta. Las consecuencias de estas luchas repercutirán en el plano ideológico. Decíamos que la mayor parte de los filósofos posthegelianos que proclamaban la necesidad de un cambio en el estado presente de cosas se valían, para fundamentar su crítica, de tal o cual adaptación de la filosofía hegeliana.

Como dice Cornú:

“Impregnados de la doctrina hegeliana, y sin poner en duda el poder omnímodo del Espíritu para transformar el mundo, los Jóvenes Hegelianos, incapaces de llevar el combate al plano político y social, se mantenían, en su lucha, en el plano conceptual, y pensaban que, como el desarrollo de las ideas determinaba el de la realidad, bastaba eliminar en teoría los elementos irracionales incluidos en lo real para dar a la Marcha de la Historia un carácter racional.”<sup>20</sup>

A la luz de estas consideraciones conviene resaltar ciertos aspectos relevantes en relación a la argumentación aquí postulada. Si, como se planteó más arriba, los postulados hegelianos están dotados de un fuerte componente programático, en tanto son expresión de una época de transición hacia la consumación de las transformaciones político-sociales anunciadas por las revoluciones burguesas de los siglos anteriores, la ausencia en el horizonte alemán de perspectivas de realización de tales transformaciones –ya fuese por acción estatal o por una revolución conducida por la burguesía-, convertía en anacrónicos estos postulados. Tras la muerte de Hegel, se hacía necesaria una actualización –o bien, un mantenimiento reaccionario- de los mismos. De ahí la separación entre jóvenes y viejos hegelianos. Sin embargo, tanto los viejos

---

<sup>18</sup> Lowy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. (p. 52). Buenos Aires: Herramienta y El Colectivo.

<sup>19</sup> Lowy, M. (2010). Op. cit, (pp. 52-53).

<sup>20</sup> Cornú, A. (1965). Op. cit. (p. 109).



como los jóvenes mantuvieron su dependencia respecto a la filosofía hegeliana.<sup>21</sup> Y en ausencia de una base social concreta en condiciones de realizar esa filosofía, las luchas por la reforma debían revestir necesariamente un carácter abstracto, limitado precisamente al plano filosófico.

En este marco, Ludwig Feuerbach, también formado filosóficamente bajo la guía del hegelianismo, se propuso formular un nuevo programa filosófico, que tuviera como punto de partida una contraposición absoluta respecto del idealismo hegeliano. Así, sus reflexiones críticas en torno a ese aspecto del sistema de Hegel irán madurando a lo largo de la década del '30.<sup>22</sup> Estas consideraciones críticas quedarán condensadas en sus tres obras fundamentales: *La esencia del cristianismo* (1841), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y *Principios de la filosofía del futuro* (1843). En cada una de ellas estará presente la preocupación por dar cuenta del problema principal de la época, consistente en el carácter aparente que impera en todos los ámbitos de la sociedad, esto es, la mistificación que hace pasar lo verdadero como falso y viceversa.<sup>23</sup>

Asimismo, de la explicación del secreto de este carácter aparente, Feuerbach procurará derivar el medio de su resolución.

En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach sostiene que lo que distingue al hombre del animal es el hecho de poseer conciencia, la cual, en sentido estricto, consiste en el sentimiento de la esencialidad genérica del conjunto de la especie.<sup>24</sup> Esta esencia genérica, a su vez se basa en el hecho de poseer la facultad del pensamiento, la de la voluntad y la del corazón, del amor.<sup>25</sup> De esta forma, Feuerbach no habla de tales o cuales individuos particulares, sino que parte él mismo de una abstracción: el modelo de Hombre, en tanto que representante universal de la esencia genérica de la humanidad, es aquel que posee esas tres facultades.<sup>26</sup> A su vez, el poder soberano que estas facultades genéricas ejercen sobre cada miembro individual de la especie se manifiesta en tanto que ellas se objetivan. Como plantea Feuerbach:

“El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él es, por tanto, el poder de su propia esencia. En forma análoga, el poder que ejerce el objeto del sentimiento es el poder del sentimiento; el poder del objeto de la razón es el poder de la razón misma; el poder del objeto de la voluntad es el poder de la voluntad.”<sup>27</sup>

Tomando estas premisas como base, dirá que el mismo razonamiento es aplicable respecto a la relación entre el hombre y la divinidad:

---

<sup>21</sup> Marx, C. y Engels, F. (1974). Feuerbach, oposición entre las concepciones materialista e idealista (1º capítulo de *La ideología alemana*). En C. Marx, F. Engels *Obras Escogidas* (Tomo I pp. 11-13). Moscú: Progreso.

<sup>22</sup> Lowith, K. (1968). Op. cit. (pp. 105-108).

<sup>23</sup> Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. (pp. 35-36). Barcelona: Trotta.

<sup>24</sup> Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (pp 53-54).

<sup>25</sup> Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (p. 54).

<sup>26</sup> “*La trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad.*” Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (p. 55).

<sup>27</sup> Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (p. 57).

“Lo que hemos afirmado en general de la relación del hombre con los objetos [...] es válido particularmente de su relación con el objeto religioso. Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él, le es interior [...] Vale aquí, sin restricción alguna, la proposición el objeto del hombre es su esencia misma objetivada. Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios [...] La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre.”<sup>28</sup>

En consecuencia, Dios es la esencia genérica del hombre objetivada, enajenada. El fundamento de lo divino debe buscarse en lo profano y no al revés. Sin embargo, continúa Feuerbach:

“si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del hombre, eso no lo debemos entender como si el hombre religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión [...] la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo.”<sup>29</sup>

Así, según Feuerbach, la religión es un estadio que eventualmente deberá ser dejado atrás, un medio para que el hombre acceda a la conciencia de su propia esencia genérica. Esa es la tarea que corresponde al filósofo: dar cuenta de que el hombre ha alienado su esencia genérica en un ser extraño al que venera como su ser superior, hacer notar que cuanto mayor sea el número de atributos que el hombre concede al mundo divino, menor será la cantidad de atributos que conserve para su propio mundo. De lo que se trata, pues, es de hacer ver que los predicados del sujeto divino son en realidad predicados antropomórficos, y en virtud de ello concebir a ese sujeto divino como objeto del hombre.<sup>30</sup>

Ahora bien, si la filosofía quiere desempeñar este papel emancipador, restituyendo a la especie humana su esencia genérica, ella misma debe reformarse, despojándose de los espectros teológicos que subsisten en su seno. Se trata particularmente de la necesidad de reformar la filosofía especulativa, de la cual el sistema de Hegel constituye su culminación.<sup>31</sup> Feuerbach se propone así “ajustar las cuentas” al hegelianismo, el cual proyecta en el plano filosófico el mismo tipo de alienación y mistificación que opera en la teología especulativa. En otras palabras, si tanto en la teología como en la filosofía especulativa el orden real de las cosas aparece “dado vuelta”, invertido, la tarea de la filosofía verdadera consistirá en restituir ese orden real, efectuar la inversión de la inversión:

---

<sup>28</sup> Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (p. 64-65).

<sup>29</sup> Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (p. 65).

<sup>30</sup> Feuerbach, L. (1995). Op. cit. (pp. 66-77).

<sup>31</sup> Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. (p. 21). Barcelona: Labor.

“La lógica hegeliana es la teología vertida a la razón y el presente, la teología hecha lógica. Así es como el ser divino de la teología es el conjunto ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones y finitudes, así también la lógica. Abstractar 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 abstracción [...] La identificación inmediata, transparente y veraz de la esencia del hombre, sustraída al hombre a través de la abstracción, con el hombre mismo no puede derivarse por vía positiva de la filosofía hegeliana; por el contrario, solo puede derivarse de ella como la negación de la filosofía hegeliana [...] El camino de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real ha sido hasta ahora un camino invertido. Por esta vía nunca se llega a la realidad verdadera, objetiva, sino siempre y únicamente a la realización de sus propias abstracciones y, justamente, a causa de esto, nunca se llega a la verdadera libertad del espíritu; pues sólo la intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva hace libre al hombre y le absuelve de todos los prejuicios. El paso de lo ideal a lo real sólo tiene cabida en la filosofía práctica. La filosofía es el conocimiento de lo que es. Pensar y conocer las cosas y seres *tal como ellos son*: ésta es la ley suprema y la más elevada tarea de la filosofía.”<sup>32</sup>

De esta forma, la filosofía verdadera, objetiva es aquella que, saliendo de sí misma, del mero pensar, procura aprehender la esencia de la naturaleza exterior, objetiva e independiente del pensamiento. Es por ello que:

“Los instrumentos, los órganos esenciales de la filosofía son la *cabeza*, fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica, y el *corazón*, fuente del padecimiento, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo —o formulado teóricamente: *pensamiento e intuición* [...] El pensar es el principio de la escuela, del sistema; la intuición es el *principio de la vida* [...] La intuición proporciona la esencia *inmediatamente idéntica con la existencia*; el pensamiento proporciona la esencia *mediatizada* por la diferenciación, por la separación, de la existencia. Por consiguiente, sólo donde la existencia se une con la esencia, la intuición con el pensamiento, la pasividad con la actividad, el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la impasibilidad escolástica de la metafísica alemana, sólo allí hay vida y verdad [...] El filósofo verdadero, idéntico a la vida y el hombre, ha de ser de estirpe *galo-germánica*. ¡No os atemoriceis, castos alemanes, ante esta mezcla! Ya en el año 1716, las *Acta philosophorum* formularon esta idea. ‘Si comparamos los *alemanes con los franceses*, estos últimos tienen ciertamente más ágil el ingenio, pero aquéllos son más sólidos, y podría decirse con razón que el temperamento galogermánico es el más idóneo para la filosofía, o que un niño que tuviera un francés por padre y una madre alemana tendría que adquirir —*ceteris paribus*— un buen ingenio filosófico.’ Muy cierto; sólo que deberíamos hacer francesa a la madre y alemán al padre. El *corazón* —el principio femenino, el sentido de lo finito, la sede del materialismo— es

---

<sup>32</sup> Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Op. cit. (p. 23-30).

*francófilo*; la cabeza –el principio masculino, la sede del idealismo– es *germanófilo*. El corazón revoluciona, la cabeza reforma; la cabeza pone las cosas en su *sitio*, el corazón las pone en *movimiento*.”<sup>33</sup>

Conviene detenerse en esta aseveración programática de Feuerbach. En el materialismo francés ve uno de los pilares fundamentales de su nueva concepción de la filosofía. Pero lo esencial es la potencia práctica, el “movimiento” real que se evidencia en el pueblo francés, principalmente luego de haber protagonizado hasta entonces dos grandes revoluciones (las de 1789 y 1830). En contraste, el pueblo germano ha sido creador de enormes sistemas filosóficos sin tener una actuación comparable en el plano de la práctica. En consecuencia, de la unión entre la “cabeza” del filósofo alemán y el “corazón” del revolucionario francés habrá de surgir la “filosofía del futuro”, la cual tendrá por misión:

“conducir a la filosofía del reino de las ‘almas desaparecidas’ al reino de las almas encarnadas y vivas; de hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidades, a la miseria humana.”<sup>34</sup>

Ahora bien, la crítica que Feuerbach efectúa respecto del aspecto idealista del sistema hegeliano derivó en un materialismo que hace abstracción del movimiento histórico a cuya acción transformadora se hallan sometidos los objetos externos sobre los cuales el filósofo aplica sus sentidos. No obstante, el materialismo feuerbachiano puede concebirse como momento necesario para “bajar” la filosofía a la tierra. Pero la cuestión principal sigue en pie: ¿cómo concretar ese movimiento? ¿cómo “conducir a la filosofía del reino de las almas desaparecidas al reino de las almas encarnadas y vivas; de hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidades, a la miseria humana”? Nuevamente en Feuerbach la respuesta estaba en el Estado, sólo que en lugar de concebirlo como la realización del espíritu de un pueblo como hacía Hegel, para él representaba el compendio de capacidades humanas reunido en un centro político; el Estado es el “representante del hombre universal”.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Feuerbach, L. (1976). Op. cit. (p. 33-34).

<sup>34</sup> Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. (p. 47). Barcelona: Labor.

<sup>35</sup> Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Op. cit. (p. 42). Más concretamente, el Hombre Universal es encarnado en la persona del jefe de Estado. En estos términos expone Feuerbach las condiciones de reapropiación de la esencia genérica del hombre en el plano político: “El hombre es la esencia del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia humana. En el Estado se realizan las cualidades particulares; pero son reducidas de nuevo a la identidad de la persona en el jefe del Estado. El jefe del Estado tiene que representar a todos los estamentos sin distinción; ante él, todos son necesarios por igual e igualmente legítimos. El jefe de Estado es el representante del hombre universal.”

La reforma filosófica propuesta por Feuerbach tendrá un profundo impacto en Marx. Sin embargo, antes debemos analizar las “cuestiones materiales” que determinarían el acercamiento de Marx a las concepciones feuerbachianas.

## **V. Hacia un estado de “disponibilidad intelectual”<sup>36</sup>**

Los primeros años de la década del '40 marcarán el primer contacto de Marx con los “intereses materiales”. Como él mismo plantea:

“Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad de la tierra, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper –por entonces gobernador de la provincia renana- y la Gaceta del Rin acerca de la situación de los campesinos del Mosela, y finalmente, los debates sobre el librecambio y el proteccionismo fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de problemas económicos. Por otra parte, en esa época [...] se había hecho oír un eco del socialismo y el comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de ese trabajo de aficionados, pero al mismo tiempo, confesaba sinceramente [...] que mis conocimientos de ese entonces no me permitían aventurar juicio alguno acerca del contenido mismo de las tendencias francesas.”<sup>37</sup>

Las reflexiones críticas de Marx sobre estas cuestiones materiales quedarán plasmadas en una serie de artículos destinados a la Gaceta Renana, órgano de prensa en el que Marx colaboraba con B. Bauer y que, dado el enemigo común al que se enfrentaban, se había convertido en expresión de la alianza táctica entre una burguesía liberal imposibilitada de hacer valer sus intereses políticos y una izquierda hegeliana que, reaccionando frente a los intentos oficiales por silenciarla, adoptará una postura abiertamente política de oposición, ocupándose de problemas “mundanos”.<sup>38</sup> Y efectivamente será desde una perspectiva hegeliana que Marx encarará el análisis de estas polémicas. Lo que podrá constatar a partir de estas experiencias será la enorme distancia existente entre la noción de Estado postulada por Hegel y la monarquía de los Hohenzollern. En particular se evidencia su preocupación respecto a la

---

<sup>36</sup> “Las razones más diversas, objetivas y subjetivas, que es necesario estudiar concretamente en cada caso específico, pueden llevar a un intelectual a romper con su clase o con la primera clase con la que se había identificado; esta ruptura produce un estado de ‘disponibilidad intelectual’ que puede conducir, en ciertas circunstancias, a la ‘adhesión intelectual’ a otra clase. Por medio de esta adhesión se establece una relación activa entre el pensador y la clase: el intelectual se identifica con los intereses, los objetivos, las aspiraciones de esta clase; participa interiormente de sus problemas, considera a la sociedad desde su punto de vista [...] A través de esta relación activa se, recíproca, dialéctica la clase se convierte progresivamente en un marco para la obra del intelectual y este último se convierte en su representante teórico.”  
Lowy, M. (2010). Op. cit. (p. 30)

<sup>37</sup> Marx, C. (1975). *Contribución a la crítica de la economía política*. (pp. 7-8). Buenos Aires: Ediciones Estudio.

<sup>38</sup> Lowy, M. (2010). Op. cit. (pp. 51-53).

subordinación del Estado, en tanto que supuesta expresión de la universalidad, a los intereses particulares que rigen la “sociedad civil.”<sup>39</sup> Queda excluida la posibilidad de que abordara estas cuestiones desde una perspectiva socialista o comunista porque, como él mismo reconoce, no tenía conocimientos profundos respecto a estas corrientes. Sin embargo, este primer “embate práctico” no dejará de tener consecuencias en Marx. En efecto, como afirma Jorge Bermudo, a partir de su experiencia en la Dieta renana, Marx se enfrentó con el hecho de que:

“el Estado no tiene una estructura democrática, sino de clase; que la representación es clasista; que se defiende los intereses privados de clase y no el interés general (lo que entra en contradicción con su idea democrático idealista de un Estado racional y universal donde interés privado o interés general coinciden) [asimismo] Que el Estado toma una forma burocrática que se opone a los intereses del pueblo; que en lugar de ser la resolución de las contradicciones de los intereses individuales y de grupo pasa a ser una estructura burocrática en contradicción con el pueblo; que en lugar de ser la disolución de la sociedad civil, pasa a enfrentarse a dicha sociedad.”<sup>40</sup>

En este sentido, Bermudo continúa planteando:

“este tratamiento abstracto de los problemas concretos acaba por exigirle un mayor conocimiento de la realidad económica y social. Por otro lado, avanza en sus posiciones materialistas de análisis de la realidad política”<sup>41</sup>

Pero también le servirá esta experiencia para constatar la impotencia que supone la crítica del orden existente desde las alturas filosóficas si dicha crítica no conduce a un movimiento práctico, emprendido por seres concretos. Y si bien las luchas que por entonces estaban en el centro de la sociedad prusiana (libertad de culto vs. censura, proteccionismo vs. librecomercio, particularismo provincial vs. unidad nacional etc.) respondían a los intereses de la burguesía en tanto clase políticamente subyugada, la apatía que ella mostraba por la lucha política la anulaba en tanto sujeto revolucionario.<sup>42</sup> Esta apreciación<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Esto queda claramente expuesto en el análisis que Marx hace del papel del guardia forestal en su artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”. Marx, K (1982). *Escritos de Juventud*. (pp. 248-283) México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>40</sup> Bermudo, J. (1975) *El concepto de praxis en el joven Marx*. (pp. 87-88) Barcelona: Península.

<sup>41</sup> Ídem. (p. 89)

<sup>42</sup> Ídem. (p. 89-90). Conviene destacar también que en un artículo publicado en la Nueva Gaceta Renana el 15 de diciembre de 1848 Marx, haciendo alusión al papel de la burguesía prusiana en el proceso revolucionario abierto ese mismo año, dirá lo siguiente: “La burguesía alemana se había desarrollado de un modo tan inerte, tan lento y tan cobarde que en el momento en que se enfrentaba amenazadora al feudalismo y al absolutismo, veía alzarse amenazadoramente ante sí al proletariado y a todos los sectores de las ciudades afines a éste por sus intereses y sus ideas. Y no veía tras ella ni a una sola clase sino que tenía enfrente, hostilmente, a toda Europa. La

dirigirá su atención a la necesidad de la unión de la “humanidad pensante” con la “humanidad sufriente”, con el fin de que la crítica filosófica adquiera presencia en el mundo concreto.<sup>44</sup> Es así como Marx, hacia principios de 1843 comenzaba a romper con las posturas democratizantes que derivaban de su adhesión a la concepción hegeliana de Estado y, con ello también rompía, indirectamente, con la clase a cuyos intereses tales posturas respondían. Comenzaba de esta forma su pasaje a un estado de “disponibilidad intelectual”.

## **VI. La realización de la “filosofía verdadera”: los Anales Franco-Alemanes**

La intensificación de la censura –que a principios de 1843 pondría fin a La Gaceta Renana– tornaba cada vez más “asfixiante” para Marx el entorno prusiano.<sup>45</sup> A ello se sumaba la pérdida de toda esperanza respecto a las posibilidades de una revolución política encabezada por la burguesía alemana del mismo modo en que lo había hecho la burguesía francesa en 1789.<sup>46</sup>

A su vez, al tiempo que la experiencia le demostraba las limitaciones del idealismo hegeliano, sobre todo en lo concerniente a su concepción del Estado, Marx iba tomando partido por los nuevos postulados filosóficos desarrollados por Feuerbach, aunque ya en estos primeros momentos mantenía ciertas reservas al respecto. Así, en una carta a A. Ruge del 13 de marzo de 1843, Marx decía lo siguiente:

“Los aforismos de Feuerbach me parecen desacertados en un punto: hace demasiado hincapié en la naturaleza, sin preocuparse en los debidos términos de la política. Sin esta alianza, la filosofía actual no llegará a ser nunca una verdad.”<sup>47</sup>

Estas observaciones críticas no deben, sin embargo, ser concebidas, ni mucho menos como señales que presagiaban la futura ruptura con Feuerbach. En todo caso, podría entenderse que se inscriben en la línea programática que Feuerbach dejaba planteada en “La filosofía del futuro”, es decir, la necesidad de que los filósofos de los próximos tiempos tomaran como base el punto de

---

*burguesía prusiana no era, como la francesa de 1789, la clase que representaba a toda la sociedad moderna frente a los representantes de la vieja sociedad, frente a la monarquía y a la nobleza. Había descendido al nivel de un estamento tan hostil a la Corona como al pueblo.”* Marx, C., Engels, F. (2006). *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana.* (p. 378). México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>43</sup> Obviamente que esta apreciación no se efectuaba desde una concepción materialista de la historia. Marx no había elucidado todavía las conclusiones que lo llevarían a esta concepción. Sin embargo, atendiendo a las tareas históricas que, en comparación con Inglaterra y Francia, quedaban pendientes en Alemania, la burguesía aparecía como el sector más progresivo de la sociedad.

<sup>44</sup> Bermudo, J. (1975). Op. cit. (p. 91)

<sup>45</sup> Bermudo, J. (1975). Op. cit. (pp. 90-91).

<sup>46</sup> Ídem (p. 100).

<sup>47</sup> Citado en Mehring, F. (1958) *Carlos Marx el fundador del socialismo científico. Historia de su vida.* (p. 50). Buenos Aires: Editorial Claridad.

vista de la filosofía verdadera y objetiva. En este sentido, la crítica de Marx puede interpretarse como un aporte planteado a partir de las bases filosóficas sentadas por Feuerbach. El mismo Marx se encargaría de expresar a Feuerbach en una carta que le enviara el 11 de agosto de 1844 que, con sus obras, había “dado al socialismo una base filosófica.”<sup>48</sup> No obstante, esta atención de Marx en los problemas políticos será de gran importancia para sus desarrollos posteriores.

En otras palabras, lo que interesa destacar para los fines de nuestra exposición, es que desde principios de 1843 hasta bien entrada la estadía de Marx en París, el punto de vista filosófico feuerbachiano ejercería una enorme influencia sobre él. De esto trataremos de dar cuenta en la primera parte de este apartado, destacando aquellas obras en las que más claramente se percibe en Marx el eco feuerbachiano.

Por lo pronto, volviendo a principios de 1843, el agotamiento de todas las posibilidades de acción política en Prusia motivaría la necesidad de trasladarse a un medio que, menos afectado por la censura oficial, permitiese un trabajo periodístico más libre. Este trabajo, a su vez, por lo que ya hemos visto, no podía ser una mera continuación de las antiguas concepciones en que se basaban los artículos de La Gaceta Renana. El nuevo órgano de prensa debía guiarse por los principios de la nueva filosofía, la filosofía “verdadera y objetiva”. Y qué mejor forma de expresar este viraje que resucitar los antiguos *Anales Alemanes*, cuya dirección había ejercido Ruge, rebautizándolos con el nombre de *Anales francoalemanes*, en clara alusión a las afirmaciones de Feuerbach acerca del carácter *galo-germánico* de que debía estar imbuido el nuevo filósofo. El propio Feuerbach saludaría con entusiasmo esta nueva empresa en la que se embarcaban Marx y Ruge.<sup>49</sup>

La nueva tarea a emprender por éstos últimos ya estaba delimitada en todos sus aspectos. De lo que se trataba ahora era de determinar el lugar más favorable para desarrollarla. Pese a que no fue esta su primera opción, Marx se trasladará a París en noviembre de 1843.<sup>50</sup>

Allí, sólo saldrá a la luz un número de los Anales Franco-Alemanes hacia fines de febrero de 1844.<sup>51</sup> En él se publicarán dos artículos de Marx: “Sobre la cuestión judía” y “Para una crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción.” En el primero planteará una concepción de la emancipación humana siguiendo las categorías filosóficas de Feuerbach, pero aplicadas al plano político. Atendamos a los siguientes pasajes del artículo:

“el comportamiento del Estado hacia la religión sólo es el comportamiento hacia la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *a través* del Estado, se libera *políticamente*, de una traba al entrar en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta traba de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un *rodeo*, valiéndose de un *medio*, siquiera sea un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre,

---

<sup>48</sup> Feuerbach, L., Marx, K. (1969). *La filosofía del futuro y Tesis sobre Feuerbach*. (p. 20). Buenos Aires: Calden ediciones.

<sup>49</sup> Mehring, F. (1958). Op. cit. (p. 52).

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ídem* (p. 53).



aún cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio. La religión es cabalmente eso, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana* [...] El Estado político pleno es, por su esencia la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material.<sup>52</sup>

Así, al igual que en Feuerbach, para quien el hombre, enajenando en un ser abstracto los atributos “divinizados” del género, convertía a la religión en el elemento destinado a hacerle ver que esos atributos divinos eran en realidad el reflejo de sus facultades humanas, para Marx, el Estado político debía cumplir un rol análogo de mediación, al presentarse como la objetivación de las fuerzas sociales del género humano. En consecuencia:

“Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus “forces propres” como *fuerzas sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana.”<sup>53</sup>

Así, la reapropiación de la esencia genérica del hombre, alienada bajo la forma de comunidad política, se presenta de esta forma como condición de la emancipación humana.

En el segundo artículo, “En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, Marx, de modo indirecto, saludará en Feuerbach al hombre que ha puesto fin a la crítica de la filosofía especulativa, bajándola a tierra.<sup>54</sup> Pero en lo que se insiste con mayor énfasis es en la función esclarecedora –y, por ende, en el carácter revolucionario– de la filosofía real, práctica, en lo que respecta a la demostración de la miseria humana *terrenal*.<sup>55</sup> Esta filosofía ha de erigirse como “cabeza”, como guía del corazón, de la “pasión” revolucionaria.<sup>56</sup> En otras palabras, la cuestión central para Marx reside en que la filosofía abandone las alturas de la crítica especulativa para realizarse en el mundo. A su vez, si bien “el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas”<sup>57</sup> la filosofía puede convertirse en una fuerza práctica, material en la medida en que sea asimilada por “las masas”<sup>58</sup>. De ahí la importancia central del papel del filósofo como educador del movimiento revolucionario:

---

<sup>52</sup> Marx, K (1982). Op. cit. (pp. 469-470)

<sup>53</sup> Ídem (p. 484).

<sup>54</sup> Marx, K (1982). Op. cit. (p.491)

<sup>55</sup> Ídem (p.492)

<sup>56</sup> Idem (pp.491- 493)

<sup>57</sup> Ídem (p.497)

<sup>58</sup> Ibídem.

“Incluso visto históricamente, tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la *Reforma*. Como entonces en el cerebro del *fraile*, la revolución comienza ahora en el cerebro del filósofo [...] *La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado.*”<sup>59</sup>

Se evidencia claramente en ambos artículos la impronta Feuerbachiana. No obstante, Marx, en buena medida debido a la experiencia de la Gaceta Renana, ya había comenzado en París sus estudios sobre la Revolución Francesa y la economía política. También comenzaba su aproximación a las teorías socialistas y comunistas francesas y alemanas.<sup>60</sup> Estos estudios le iban a permitir avanzar sobre lo que hasta entonces eran en él intuiciones, esto es, la idea de que los intereses materiales, económicos condicionan las luchas políticas e ideológicas. De ahí que en ambos artículos esté presente la historia de la revolución francesa, las determinaciones históricas de la sociedad burguesa y, en particular, en el segundo artículo, la figura del proletariado como “ejecutor” de la revolución total, social, en la medida en que constituye la única clase de la sociedad que no tiene ningún interés particular que oponer, representando su revolución, por ende, la emancipación universal de la humanidad.<sup>61</sup>

Como se planteó más arriba, el encierro especulativo del posthegelianismo puede ser comprendido como la prolongación ideal del sentimiento de desesperanza ante el inmovilismo de la sociedad alemana. Y ello en la medida en que –a partir de una suerte de “sustituismo”–, las perspectivas de transformación eran depositadas en el poder estatal, en lugar de hacerlo en la clase que, por no tener ningún interés particular que oponer, contiene en sí el potencial emancipador. Es en este sentido que, ya por entonces se observa la influencia del proletariado francés en el pensamiento de Marx. No obstante, debe destacarse que aún se trata de un punto intermedio, en tanto el abordaje que Marx efectúa de la misión emancipadora que recae en el proletariado es fundamentalmente filosófico: la clase obrera debe llevar a cabo una revolución cuyos rasgos fundamentales se hallan delineados por la “cabeza del filósofo.” El carácter “emancipador” respecto de la “filosofía verdadera” que tuvo el movimiento obrero sobre Marx comenzó a desplegarse en la medida en que este último entraba en contacto con las organizaciones de trabajadores y su literatura, así como a partir de la profundización de sus estudios de economía política.

## **VII. La Liga de los Comunistas y el movimiento obrero internacional**

Hacia la década de 1830, Francia, a diferencia de Alemania, contaba con una monarquía constitucional, un gobierno centralizado y una unidad nacional consolidada. Así, las tareas burguesas que se plantearon en las revoluciones de 1789 y 1830 estaban consumadas. Pero por ello mismo, en la misma medida en que la burguesía francesa había conquistado una forma estatal que

---

<sup>59</sup> Idem (pp. 497 y 502)

<sup>60</sup> Marx, K (1993). *Manuscritos*. (pp. 51-53) Barcelona: Ediciones Altaya.

<sup>61</sup> Marx, K (1982). Op. cit. (pp.476-484 y 494-502)

consagraba su poder político, la revolución venidera, a diferencia de Alemania, debía revestir un carácter proletario.<sup>62</sup> Estas condiciones objetivas se veían incluso rebasadas por el grado de conciencia de clase alcanzado por el proletariado francés. No sólo existía allí una prolífica literatura socialista y comunista sino que también se habían constituido órganos de prensa como *L'Atelier*, cuyo posicionamiento de clase se evidenciaba en el carácter exclusivamente proletario que debían revestir sus colaboradores.<sup>63</sup> Asimismo, operaba un gran número de sociedades secretas que conspiraban con el fin de constituir un gobierno de trabajadores.<sup>64</sup> Este era el marco con que se encontraba Marx al llegar a París. Pronto establecerá estrechos contactos con la que luego será la Liga de los Comunistas<sup>65</sup> así como también se relacionará directamente con los trabajadores franceses, pudiendo constatar su elevado grado de conciencia de clase. En estos términos se expresaba al respecto en la carta enviada a Feuerbach el 11 de agosto de 1844:

“Hubiera usted tenido que asistir a una de las reuniones de los ‘ouvriers’ franceses para persuadirse de la virginal lozanía y generosidad de esta gente extenuada por el trabajo. El proletariado inglés alcanza también gigantescos éxitos, pero le falta la cultura inherente a los franceses.”<sup>66</sup>

Ahora bien, estos contactos, estos intercambios con un movimiento obrero estrechamente organizado y dotado de una férrea conciencia de sus intereses comunes, que no depende de la “cabeza del filósofo” para actuar en defensa

---

<sup>62</sup> Engels, F. (1974). Introducción de Federico Engels de 1891 a La Guerra Civil en Francia de C. Marx. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (Tomo II p. 190). Moscú: Progreso.

<sup>63</sup> “El diario cuyo primer número entregamos hoy al público está dirigido por los obreros para los obreros. Aunque tomamos la pluma no dejaremos el taller [...] Hasta el día de hoy, las clases obreras han sido defendidas por gente que les era extraña. En consecuencia, a unos se les ha podido decir que sólo sostenían nuestra causa para hacer de nosotros un instrumento político destinado a ser quebrado tan pronto como dejara de ser útil a su fortuna; a otros se les ha dicho que trataban una cuestión que no conocían. En una palabra, a unos se les objetaba la ambición, a otros la ignorancia. Nada similar se le podrá objetar a un diario como el nuestro [...] Deberemos probar entonces, cuando hablemos de nosotros mismos, que somos la vanguardia de los trabajadores, y que reclamamos no por nosotros solos, sino por el trabajo, por la industria, por todos los que, como nosotros, viven cada día del pan que ganaron la víspera; será necesario probar que la reorganización del trabajo es, más que una cuestión industrial, un problema político, y entonces deberemos mostrar todas las miserias que atormentan a la mayor parte del pueblo...” En *L'Atelier. Organe des intérêts moraux et matériels des ouvriers*. Introducción (Nº 1, septiembre de 1840, pp. 1-2). Reimpresión EDHIS facsimilar, sin datos de año.

<sup>64</sup> Engels, F. (1974). (T. III). Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (7º ed.). (pp. 185-191). Moscú: Progreso.

<sup>65</sup> Ídem.

<sup>66</sup> Feuerbach, L., Marx, K. (1969). Op. cit. (pp. 20-21).

de sus intereses, irán alejando a Marx de sus anteriores concepciones, de corte feuerbachiano, respecto al proletariado como “elemento pasivo”, materialista de la revolución.

En este sentido se puede tomar en consideración el impacto que los llamamientos de Flora Tristán respecto a la autoorganización proletaria pudieron haber tenido en Marx y Engels.<sup>67</sup> Conviene destacar la consigna que planteaba Flora Tristán en su folleto “La Unión Obrera”:

“Escuchadme: desde hace veinticinco años, los hombres más inteligentes y más abnegados han consagrado su vida a la defensa de vuestra sagrada causa [...] ¡Pues bien! Desde hace veinticinco años, tantas voces elocuentes no han logrado despertar la solicitud del Gobierno en torno a los peligros a que está expuesta la sociedad frente a siete u ocho millones de obreros exasperados por el sufrimiento y la desesperación [...] Ha llegado el día en que se hace necesario *actuar*, y a vosotros, a *vosotros solos*, os corresponde *actuar en interés de vuestra propia causa* [...] Obreros, dejad, pues de esperar por más tiempo la intervención que se pide en vuestro favor desde hace veinticinco años [...] De vosotros solos depende salir del laberinto de miserias, dolores y degradación en el que os consumís [...] Vuestra forma de acción no es la revuelta a mano armada, ni el motín en la plaza pública, ni el incendio ni el saqueo [...] No tenéis más que una posibilidad de acción, legal, legítima, confesable frente a Dios y los hombres: *la unión universal de los obreros y de las obreras*.”<sup>68</sup>

Este llamamiento, lejos de interpelar al proletariado en tanto elemento sufriente, pasivo, el cual requiere la guía salida de la cabeza del filósofo, lo conmina a tomar conscientemente en sus manos la resolución de sus problemas por una vía práctica. Concibe al proletariado como el elemento activo, siendo la suya una actividad reflexiva, teórico-práctica, es decir, una *praxis*. Es de esperar que estos postulados contribuyeran a hacer madurar en Marx y Engels la noción de *praxis* como actividad revolucionaria consciente que el proletariado debe emprender en tanto sujeto activo, revolucionario.

Pero hay otro elemento a tener en cuenta. El carácter internacionalista de la Liga le permitió a Marx vislumbrar que la lucha que mantenían los proletarios de distintas naciones tenía un mismo fundamento, que era el resultado de un desarrollo histórico que, operándose en el seno de la economía, tenía sus repercusiones en el plano político y teórico. Como dice Engels, ya para 1844 tanto él como Marx habían llegado a la conclusión de que la vida política, el Estado sólo podía explicarse por el desarrollo histórico de las relaciones económicas<sup>69</sup>. En consecuencia:

---

<sup>67</sup> La “Unión Obrera” propuesta por F. Tristán es considerada explícitamente por Marx y Engels en “La Sagrada Familia”. Marx, K, Engels F. (2008). *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica*. (pp.33-34). Buenos Aires: Editorial Claridad.

<sup>68</sup> Tristán, F. (2003) A los obreros y a las obreras [*Unión Obrera, 1843*]. En *Flora Tristán Feminismo y socialismo. Antología*. (pp. 39-41). Madrid: los libros de la catarata.

<sup>69</sup> Engels, F. (1974). (T. III). Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas. Op. cit., (p. 190).

“Ahora, el comunismo de los franceses y de los alemanes y el cartismo de los ingleses ya no aparecían como algo casual, que lo mismo habría podido no existir. Estos movimientos se presentaban ahora como un movimiento de la moderna clase oprimida, del proletariado, como formas más o menos desarrolladas de su lucha históricamente necesaria contra la clase dominante, contra la burguesía [...] Ahora el comunismo ya no consistía en exprimir de la fantasía un ideal de la sociedad lo más perfecto posible, sino en comprender el carácter, las condiciones y como consecuencia de ello, los objetivos generales de la lucha librada por el proletariado.”<sup>70</sup>

De esta forma, puede afirmarse que será en el marco de esta experiencia que Marx comprenderá que hay ciertas “premisas prácticas”, materiales, que determinan el carácter de las luchas de una época y de las cuales, a su vez, se deriva la comprensión del movimiento práctico tendiente a su resolución.<sup>71</sup>

Este breve análisis permite ilustrar las condiciones que contribuyeron a una superación del plano meramente filosófico en que hasta entonces se dirimían las reflexiones de Marx. En lo que sigue, se procurará poner de relieve la modalidad específica en que se reflejó dicho tránsito en las obras de éste período.

### **VIII. Proudhon, la economía política y la perspectiva de clase**

En los Manuscritos de 1844, Marx aún se vale de las categorías feuerbachianas para poner de relieve que, a diferencia de lo planteado por Hegel, bajo las condiciones de la propiedad privada la objetivación de la esencia genérica del trabajador en la actividad productiva coincide con la alienación de dicha esencia.<sup>72</sup> Consecuentemente, las condiciones para la emancipación de la humanidad por la superación de la propiedad privada derivan del movimiento de ésta última, de su desarrollo histórico. Así, a diferencia del materialismo de Feuerbach, Marx ya vislumbra la necesidad de aprehender las condiciones históricas de desarrollo que han conducido al actual estado de cosas y que, a la vez, sientan las bases para su superación. Por ello mismo, a su vez, reconoce el carácter abstracto que asume la consigna de la reapropiación de la esencia genérica del hombre en la comunidad sin proclamar al mismo tiempo la necesidad de acabar con la propiedad privada, con “el trabajo enajenado”.<sup>73</sup> Por otra parte, en la “Sagrada Familia”, obra escrita conjuntamente con Engels, Marx destaca a Feuerbach

---

<sup>70</sup> Ídem. Por lo demás, la noción de que cada nación procesa una misma problemática desde su propio “idioma” ya lo había expuesto Marx en La Sagrada Familia, al referirse a los paralelismos existentes entre los conceptos de “igualdad” de Proudhon y de “conciencia” de E. Bauer. Marx, K, Engels F. (2008). Op. cit. (pp.52-54)

<sup>71</sup> Marx, C. y Engels, F. (1974). Feuerbach, oposición entra las concepciones materialista e idealista (1º capítulo de *La ideología alemana*). Op. cit. (pp. 34-40)

<sup>72</sup> Marx, K (1993). Op. cit. (pp.107-123).

<sup>73</sup> Ibídem.

como el filósofo que develó el secreto del idealismo hegeliano.<sup>74</sup> No obstante, - y aunque en ese caso estuvieran rechazando las posturas de la “crítica crítica” en torno al papel de la “masa”-, Marx y Engels rescatan la dimensión activa del sujeto a lo largo de la historia, su capacidad transformadora, revolucionaria, determinada a su vez por intereses de clase materialmente condicionados:

“Para el señor Bruno, como para Hegel, la verdad es una autómatas que se demuestra completamente por sí misma. Al hombre le basta con seguirla [...] Como la verdad, la historia deviene, en consecuencia, una persona aparte, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son más que simples representantes [...] Si la crítica condena, pues, a algo por superficial, es a la historia pasada en general, cuyas acciones e ideas fueron acciones e ideas de masas. Rechaza la historia de la masa y quiere reemplazarla por la historia crítica [...] La ‘idea’ ha quedado en ridículo siempre que se ha querido separar del ‘interés’. Es fácil comprender, por otra parte, que todo interés de masa históricamente triunfante ha sabido siempre, al pisar la escena del mundo en forma de ‘idea’ o ‘representación’, trascender de sus verdaderos límites, para confundirse con el interés humano general. Esta ilusión forma lo que Fourier llama el tono de cada época histórica. El interés de la burguesía en la revolución de 1789, lejos de ‘fracasar’, lo conquistó todo y alcanzó el triunfo más completo [...] La Revolución sólo ‘fracasó’ para la masa que no poseía en la ‘idea’ política la ‘idea’ de su ‘interés’ real, cuyo verdadero principio vital no se confundía con el principio vital de la revolución, cuyas condiciones reales de emancipación diferían esencialmente de las condiciones bajo las cuales querían emanciparse la burguesía y la sociedad en general.”<sup>75</sup>

Vemos pues que estas aseveraciones no guardan demasiada distancia respecto a los fundamentos de la concepción materialista de la historia.<sup>76</sup> Ahora bien, en este sentido, conviene resaltar la vital importancia que revistió para Marx –así como para Engels en su paralela experiencia con el proletariado inglés-<sup>77</sup> la elucidación de las determinaciones que impone tanto a la teoría

---

<sup>74</sup> Marx, K., Engels, F. (2008). Op.cit. (pp.107-110).

<sup>75</sup> Ídem (pp. 94-97).

<sup>76</sup> En una carta del 24 de abril de 1867 Marx escribe al respecto a Engels lo siguiente: “volví a encontrar también *La Sagrada Familia* [...] me sorprendió agradablemente ver que no necesitamos avergonzarnos de esta obra, si bien el culto de Feuerbach le produce a uno un efecto muy cómico ahora.” De Marx a Engels 24 de abril de 1867 en Marx, C. y Engels, F. (1957). Op. cit. (pp. 149-150).

<sup>77</sup> En el caso de Engels, se observa en las afirmaciones vertidas en su estudio sobre la clase obrera inglesa una “toma de conciencia” respecto de las determinaciones materiales que subyacen a los intereses que se dirimen en las disputas teóricas y prácticas. En términos del propio Engels: “La condición de la clase trabajadora es el terreno positivo y el punto de partida de todos los movimientos sociales contemporáneos, porque ella señala el punto culminante, más desarrollado y visible, de nuestra persistente miseria social. Ella produjo, por vía directa, el comunismo de los obreros franceses y alemanes, y por vía indirecta, el *fourierismo* y el socialismo inglés, así como el comunismo de la culta burguesía alemana. El conocimiento de las condiciones del proletariado

como a la práctica la división de la sociedad en clases antagónicas. El proceso de tal elucidación tal vez se aprehenda claramente analizando las aproximaciones de Marx a la obra de Proudhon.

A los ojos de Marx, hacia comienzos de la década de 1840, la figura de Proudhon reflejaba en el plano teórico el mayor grado de desarrollo del proletariado francés en relación a las condiciones prusianas. Lo cierto es que Proudhon no deshace sus planteos en divagaciones filosóficas: en su obra “¿Qué es la propiedad?” recurre a la economía política de la época para fundamentar la preponderancia de que debieran gozar –y de la cual se hallan excluidos- los obreros en la sociedad burguesa.<sup>78</sup> Debe señalarse que Marx no dejará de remarcar las limitaciones analíticas que se derivan del carácter pequeño-burgués de la reflexión de Proudhon, así como de su pretensión de encontrar la fundamentación de la participación igualitaria del obrero en la producción social en una particular interpretación de la economía política –en la noción del valor constituido–.<sup>79</sup> No obstante, estableciendo un puente respecto de lo dicho más arriba, Hegel y Proudhon parten de la economía política. La divergencia en el “lenguaje” de sus respectivas –y contrapuestas– interpretaciones responde principalmente a los intereses de clase que uno y otro defiende. Esa diferencia de lenguaje se acentúa aún más en la confrontación que hace Marx en la “Sagrada Familia” entre los postulados de Proudhon y la peculiar interpretación a que estos son sometidos por la “crítica crítica” de los hermanos Bauer.<sup>80</sup>

Por otra parte, en el plano práctico, los desarrollos organizativos de la clase obrera (principalmente, las sociedades secretas de comunistas proletarios) pasan a ser concebidos por Marx como el resultado del propio desenvolvimiento contradictorio a que conduce el despliegue de la dinámica dialéctica del capitalismo. Tal desenvolvimiento allana el camino –al tiempo que condiciona- al surgimiento de teóricos comunistas en tanto representantes de los intereses históricos de la clase obrera, aquellos que ven en la “miseria” de la condición proletaria el elemento de la superación revolucionaria de la sociedad.<sup>81</sup> El socialismo pequeño-burgués de Proudhon pasa a un plano subordinado en estas condiciones. En la misma obra se ataca implícitamente el voluntarismo que se desprende de las consignas de Flora Tristán acerca de la unidad obrera. Marx ve la condición objetiva de esa unidad en el movimiento contradictorio de la gran industria moderna que, extremando la división del

---

es, por tanto, una necesidad indispensable, para dar a las teorías socialistas, por una parte, y a los juicios sobre su legitimidad, por otra, una base estable, y para poner fin a todos los sueños y fantasías *pro et contra* [...] El socialismo y el comunismo alemanes han nacido, más que de otra cosa, de hipótesis teóricas; nuestros teóricos alemanes conocían todavía muy poco del mundo real, para saber que estas condiciones reales habrían debido empujarnos directamente hacia la reforma de esta ‘desgraciada realidad’. Engels, F. (1974). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. (pp. 23-24). Buenos Aires: Editorial Esencias.

<sup>78</sup> Proudhon, P. J. (2005). *¿Qué es la propiedad?* (pp. 17-127). Buenos Aires: Libros de Anarres.

<sup>79</sup> Marx, C. (1973). *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cartago.

<sup>80</sup> Véase nota al pie número 74.

<sup>81</sup> Marx, C. (1973). *Miseria de la filosofía*. op. Cit. (pp. 83-85).

trabajo a partir del empleo de la maquinaria, equipara en grado creciente la condición de los obreros, acentuando su dimensión “universal” en tanto elimina las diferencias surgidas de la especialización.<sup>82</sup>

En consecuencia, a la luz de los paralelismos observados en la dinámica socioeconómica que el desenvolvimiento de la gran industria imprime allí donde se desarrolla, se desprende que la elaboración teórica es uno de los elementos de la praxis revolucionaria, resultado de la contradicción de clases y condición de su superación revolucionaria (precisamente, mediante la práctica consciente). Asimismo, la contraposición de concepciones sobre una misma materia -en el caso que nos compete, la economía política- no es más que la expresión teórica de la lucha de clases.

La sistematización de estas consideraciones la expondrá Marx en su “Misericordia de la filosofía” de 1847. No obstante, ya en sus “tesis sobre Feuerbach” es posible rastrear los orígenes de este viraje conceptual. En este sentido, importa destacar dos de las tesis debido a que resultan particularmente ilustrativas de la reconsideración crítica a que Marx somete a la filosofía reformada de Feuerbach:

“[III] La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad [...]. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.”

“[VIII] La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.”<sup>83</sup>

La consigna programática ya no será, pues, la “realización de la filosofía” para la disolución del proletariado como clase excluida de la sociedad civil, sino la revolución proletaria como movimiento práctico-crítico de superación de lo existente, como *praxis*.

## **IX. Conclusión**

El propósito perseguido a lo largo del trabajo consistió en brindar los elementos tendientes a develar la modalidad específica en virtud de la cual el movimiento obrero parisino se constituyó en el “puente” necesario para la superación positiva del plano meramente especulativo. Como se planteó más arriba, siguiendo a Lowith, en tanto el resto de los jóvenes hegelianos procedió a una fragmentación en “provincias” del sistema hegeliano, Marx fue el único en

---

<sup>82</sup> Ídem. (pp. 85-97).

<sup>83</sup> Marx, C. (1974). Tesis sobre Feuerbach. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (Tomo I pp. 8-9). Moscú: Progreso.



superar el sistema en su conjunto, no tal o cual aspecto. En este sentido, cabe afirmar que tal superación fue a la vez una supresión que convirtió al idealismo hegeliano en un momento conducente a la noción de praxis revolucionaria. Pero la condición de posibilidad para que la filosofía hegeliana constituyera un momento necesario de la concepción materialista de la historia fue su superación a partir de la adopción de la perspectiva de clase del proletariado. Precisamente por ello puede hablarse de una superación dialéctica (no meramente de una reforma filosófica como ocurría con la “enmienda materialista” de Feuerbach) que hace suyo el potencial revolucionario del movimiento negador que en la filosofía hegeliana sólo se manifestaba en la dimensión especulativa. A su vez, estas consideraciones permiten avanzar en la dilucidación del carácter *colectivo e históricamente condicionado* que revistió la formación del marxismo en tanto que concepción crítico-práctica de la realidad.

## **BIBLIOGRAFIA DE REFERENCIA**

- Bermudo, J. (1975) *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.
- Cornú, A. (1965). *Carlos Marx y Federico Engels, del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Editoriales Platina y Stilcograf.
- Engels, F. (1974). Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (Tomo III). Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1974). Introducción de Federico Engels de 1891 a La Guerra Civil en Francia de C. Marx. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas*. (T. II). Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1974). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Esencias.
- Engels, F. (1974). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (T. III). Moscú: Progreso.
- Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.
- Feuerbach, L., Marx, K. (1969). *La filosofía del futuro y Tesis sobre Feuerbach*. Buenos Aires: Calden ediciones.
- Garaudy, R. (1969). *El problema hegeliano*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

- *L'Atelier. Organe des intérêts moraux et matériels des ouvriers.* Introducción (Nº 1, septiembre de 1840). Reimpresión EDHIS facsimilar
- Lowith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lowy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta y El Colectivo.
- Marx, C. (1975). *Contribución a la crítica de la economía política*. (pp. 7-8). Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Marx, K. (2000). *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal Ediciones.
- Marx, K (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Marx, C. (1973). *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Marx, C. (1974). Tesis sobre Feuerbach. En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (Tomo I). Moscú: Progreso.
- Marx, C. y Engels, F. (1957). *Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial CARTAGO.
- Marx, C. y Engels, F. (1974). Feuerbach, oposición entre las concepciones materialista e idealista (1º capítulo de *La ideología alemana*). En *C. Marx, F. Engels Obras Escogidas* (Tomo I). Moscú: Progreso.
- Marx, K, Engels F. (2008). *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx, C., Engels, F. (2006). *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mehring, F. (1958) *Carlos Marx el fundador del socialismo científico. Historia de su vida*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Proudhon, P. J. (2005). *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Ricardo, D. (1973) *Principios de economía política y tributación*. México: Fondo de cultura económica.
- Saint-Simon. (1985). *Catecismo político de los industriales*. Madrid: Ediciones Orbis, S. A.
- Smith, A. (1994). *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Publicaciones Cruz O., S. A.
- Tristán, F. (2003) A los obreros y a las obreras [*Unión Obrera, 1843*]. En *Flora Tristán Feminismo y socialismo. Antología*. Madrid: los libros de la catarata.