

# **El hombre contra el Estado. A propósito de la alienación política en el joven Marx. .**

Diego Martín Giller.

Cita:

Diego Martín Giller. (2007). *El hombre contra el Estado. A propósito de la alienación política en el joven Marx. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/459>

**El hombre contra el Estado.  
A propósito de la alienación política en el joven Marx.**

Diego Martín Giller.

Estudiante de la carrera de Sociología, UBA.

pigushi@yahoo.com

**A MODO DE INTRODUCCIÓN.**

El siguiente trabajo se propone analizar la categoría de alienación política en el joven Marx. El concepto de alienación nos parece fundamental, pues representa un quiebre en las inquietudes, tanto teóricas como políticas, en la obra del autor en cuestión. El quiebre está marcado por el paso que va del modelo de alienación a la categoría de praxis.

Serán *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, *La cuestión Judía* e *Introducción: Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* las obras que nos brindaran el marco teórico para dicho objetivo. Ahora bien, para llegar allí será necesario pasar antes por la conceptualización de la categoría de alienación que hace G.W.F Hegel en *La Fenomenología del espíritu*. Este filósofo alemán es, según el propio Karl Marx el primero que pensó la autorrealización del hombre a través del trabajo, "... concibe la autoproducción del hombre como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que concibe, entonces, la esencia del trabajo y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo"<sup>1</sup>. Su figura, también, es un pasaje obligado para cualquier estudio serio acerca de la filosofía en general. Y en particular, es Hegel un personaje fundamental para entender toda la obra de Marx, no solo el llamado período de juventud. De hecho, cuando a mediados del siglo XIX la burguesía deja de ser una clase revolucionaria y abandona a Hegel<sup>2</sup>, escribe Marx en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*: "Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel (...) como a un "perro muerto". Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador (...) La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella"<sup>3</sup>. De manera que queda clara la importancia de incluir, en un escrito acerca de la crítica de la política en el pensamiento de Marx, parte de las ideas de aquel gran filósofo.

Ahora bien, una vez llegado a ese punto, es decir, al estudio de la alienación en Hegel, el derrotero de este trabajo continúa con el análisis de aquel concepto en la obra de Ludwig Feuerbach. El objetivo es, por un lado, medir en qué aspecto problematiza este autor ciertas categorías hegelianas, y por el otro, descubrir el trasfondo teórico que utilizara Marx para concebir su modelo de

alienación política. Este afirmara en una carta: "A vosotros, teólogos y filósofos especulativos, yo os doy este consejo: liberaos de los conceptos y prejuicios de la filosofía especulativa anterior, si realmente deseáis descubrir la verdad. Y no hay otro camino hacia la verdad y libertad que el que atraviesa el "río de fuego". Feuerbach es el purgatorio del tiempo presente"<sup>4</sup>. No solo eso, incluso agrega Marx "*Feuerbach* es el único que tiene una relación *seria y crítica* con la dialéctica hegeliana y que ha hecho descubrimientos verdaderos en este terreno; es en realidad el verdadero superador de la vieja filosofía"<sup>5</sup>.

Finalmente, quedaría por abordar el modelo de alienación en torno a la crítica de la política en las obras del periodo de juventud de Marx mencionadas anteriormente.

Por otro lado, la lógica de este escrito podría comprenderse más íntegramente si la pensamos desde el final hacia el principio. Es decir, si la intención es analizar como llega Marx a esbozar su crítica de la política, no encontramos, entonces, otro camino que el de retrotraernos, primero (pensando de atrás para adelante) a la concepción de Estado en Hegel, luego a la obra de Feuerbach y su crítica de la religión, y por último, al concepto de alienación hegeliano, cuna de la categoría en cuestión, al menos en la dirección teórica que este trabajo se propone investigar.

## 1. HEGEL: LA ALIENACIÓN COMO OBJETIVACIÓN .

*"Aquí el espíritu acepta confesarse ante el espíritu"*  
Antonin Artaud.

En el sistema filosófico de G.W.F. Hegel la categoría de alienación cumple un rol central, "...portador de toda la dialéctica..."<sup>6</sup>, sobre todo si nos situamos en la obra *Fenomenología del espíritu*. Aquella representa el momento de la escisión, del ser-otro. Este momento es necesariamente transitorio. Necesariamente, pues no puede no ser. Transitorio, ya que, debido a su propia constitución, no tiene otra opción que ser suprimido y superado. La alienación es una mediación, "... no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir"<sup>7</sup>. Asimismo, también, este momento es tan solo aparente, pues ese salirse de sí que el espíritu experimenta, en realidad no es más que permanencia en sí mismo. Entonces, pareciera ser que la autoconciencia se enfrenta con un otro (otra autoconciencia), cuando lo que ocurre es que solo se enfrenta a sí misma, se "...pone a **sí misma** como objeto"<sup>8</sup>. Conviene aclarar que la apariencia no significa de ningún modo un no-ser, sino que es apariencia de la esencia, su expresión como existencia distinta a su esencia. Lukács concibe el momento en que el sujeto se reapropia de los contenidos del objeto, convirtiéndolos en parte de su esencia, como "... una formulación idealista del muy materialista contenido de que la riqueza y el desarrollo de la consciencia dependen de la medida en que esa consciencia es capaz de reflejar la realidad objetiva"<sup>9</sup>.

La alienación representa un momento positivo y a su vez, también, un momento negativo. Siendo que la finalidad de la filosofía hegeliana es la unidad

sujeto-objeto, la alienación es positiva, pues es el ponerse de la autoconciencia en oposición consigo misma, escindida, como objeto de sí, para luego retornar a la unidad, al absoluto. En este sentido, la alienación es el momento del desarrollo del espíritu que permite, al ponerlo en movimiento, que la autoconciencia llegue a su real conocimiento. Es en el acto de alienarse el momento en que el sujeto se conoce teórica y prácticamente como idéntico al objeto. En otras palabras, es positiva en tanto creadora de objetividad. Pero también la alienación representa el momento de la negatividad, que es el momento que pone en movimiento a toda la dialéctica hegeliana, "... *la negatividad* es la diferenciación y el poner la existencia..."<sup>10</sup>, "La negatividad (...) sigue siendo la fuente y el motivo motriz del movimiento"<sup>11</sup>. En este sentido, cabe aclarar que el espíritu nunca está inmóvil, jamás es cosa fija, cristalizada, sino que más bien es esencialmente movimiento.

La alienación, entonces, no sería otra cosa que un momento que guarda una relación de inmanencia con el espíritu. Compartimos con Bedeschi que "La contraposición sujeto-objeto, autoconciencia-sustancia, es una situación de alienación"<sup>12</sup>. El objeto al que se opone la autoconciencia o sujeto, no tiene una existencia propia, sino que más bien es un producto del propio espíritu, que existe porque existe la alienación. También Lukács va en esa dirección: "El espíritu ha creado, según Hegel, los objetos de su actividad y de su realidad en el curso del proceso de "alienación". Consecuentemente, el proceso reasuntivo que es la "Er-innerung [objetivación] no puede consistir según esta concepción mas que en superar y suprimir las formas de la coseidad ya creadas, en reasumirlas en el sujeto"<sup>13</sup>.

Hegel concibe la alienación y la objetivación como momentos que van juntos. El espíritu se aliena en la objetivación. El objeto tiene la misma naturaleza que el sujeto, parten de la misma unidad. Aquel es una de las formas que adopta el sujeto, la autoconciencia, para iniciar el camino de retorno a sí mismo. La objetividad a la que alude Hegel no es más que una objetividad ideal, pues el objeto reside en el pensamiento, en el espíritu. La alienación es alienación del pensamiento. "... el pensar consiste en saber que el mundo objetivo es en realidad un mundo subjetivo, que es la objetivación del sujeto"<sup>14</sup>.

A su vez, la superación de la escisión se da por un reconocimiento que ejercita la autoconciencia en su ser otro. Ese reconocimiento se produce mediante el trabajo, es decir, la acción de transformar la naturaleza, y con ello transformarse a uno mismo. A través del trabajo la consciencia se apropia del objeto. Este es *en sí* lo negativo. Ahora bien, una autoconciencia solo es tal en tanto se reconozca en otra autoconciencia. En el reconocimiento la autoconciencia alcanza *el ser en sí y para sí*. El deseo expresa la verdadera relación de la autoconciencia y la vida. Estas, en un principio, guardan una relación de enfrentamiento. La primera niega a la segunda en su intento por devorarla, para de esta forma dar fin al deseo. Así, el deseo se convierte en la mediación entre ambas. En el comienzo, aquel se expresa de una forma puramente animal, mas luego, la autoconciencia reconoce la infinitud de la vida, y el deseo es concebido como deseo de reconocimiento, asumiendo así, que el objeto del deseo no es ya un objeto sino un sujeto, es decir, otra

autoconciencia. Puede entenderse esta relación como una relación de intersubjetividad.

Hegel va a utilizar como formas que adopta la autoconciencia las figuras del señor y el siervo. En principio estas figuras se encuentran en una situación de desigualdad, pues uno solo es lo reconocido y el otro lo que reconoce. Ambas, de manera inmediata, son figuras independientes, donde cada una tiene certeza de sí, pero no de la otra, por lo que, de momento, ninguna tiene verdad, pues, como mencionábamos anteriormente, una autoconciencia llega a ser tal solo en el momento en que reconoce y es reconocida por otra autoconciencia.

La lucha que entablan el señor y el siervo es de vida o muerte. Dicha lucha no es elección ni pura contingencia, sino que es un momento necesario, porque solo "...arriesgando la vida se mantiene la libertad..."<sup>15</sup>. La figura del señor representa, en un primer momento, el *ser para sí*, la conciencia independiente. A su vez, la figura del siervo representa al *ser para otro*, la conciencia dependiente. El señor es *para sí* pues se relaciona consigo mismo y con la cosa a través de un otro (el siervo), es decir que se relaciona con ambos de un modo mediato. En cambio, el siervo a través del trabajo se relaciona con la cosa en la pura inmediatez. En lugar de destruir la naturaleza, se limita a modificarla. Lo fundamental de este acto de transformación es que el siervo no solo actúa sobre a la naturaleza, sino que se transforma a sí mismo. De esta manera, Hegel está queriendo decir que el desarrollo de la autoconciencia tiene lugar en el trabajo del siervo y no en la ociosidad del señor. Aquí, aparece en toda su dimensión la importancia de la categoría de trabajo, entendida como el vehículo que invierte y transforma los términos. Ahora el señor es el ser dependiente, pues depende del siervo, y este ocupa el lugar de el ser independiente, pues solo depende de sí mismo. Igualmente, aun, no se ha logrado el reconocimiento en un sentido estricto, ya que falta que "... lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí mismo lo haga contra el otro"<sup>16</sup>.

El temor a la muerte que experimenta el siervo, que prefiere la esclavitud a la expiración, es un momento tan necesario como el del servicio, ya que remueve cualquier fijismo. Es precondition de la libertad, de una independencia que el señor no tiene, "... la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí...*"<sup>17</sup>, ya que conlleva a la transformación de la naturaleza y de sí mismo mediante el trabajo<sup>18</sup>. Hegel considera que la libertad está dada por la independencia frente a lo *otro* externo. Es libre quien permanece consigo mismo pues la libertad es la total autosuficiencia.

El trabajo es para Hegel "apetencia reprimida" (porque no destruye al objeto), "desaparición contenida" (porque sufre una transformación), el "trabajo formativo".

Por otro lado, Giuseppe Bedeschi, en su interpretación de la obra de Hegel, encuentra que la alienación se halla determinada por el concepto de razón. A diferencia del entendimiento, que no hace otra cosa que fijar las oposiciones, la razón tiene como meta superarlas. El entendimiento, al que Hegel llama

“fuerza limitativa”, sería, entonces, un momento de la razón. Esta no puede eliminarlo, pues al hacerlo se estaría eliminando, en un mismo movimiento, a sí misma. El entendimiento es un momento necesario para llegar a la razón pues es el que cristaliza las oposiciones para que, posteriormente, aquella las suprima. A su vez, el entendimiento “... no se da cuenta de que el elemento empírico, material, es algo inesencial, inconsistente, puesto por el espíritu y suprimido en su objetividad e independencia apenas el espíritu se recupera de la alienación”.<sup>19</sup> Sobre este punto versara parte de sus críticas acerca de la filosofía especulativa Ludwig Feuerbach, quien invertirá esto.

En este sentido, es necesario remarcar el hecho de que la razón termina con la oposición, pero conservándola. No es un aniquilamiento total, sino que es incorporación de la mediación en la unidad, unidad que existía en el comienzo pero que no había experimentado el ponerse como un otro, para retornar a sí. Entonces, puede agregarse que “... la consciencia conserva todavía en el recuerdo la riqueza de su existencia anterior”<sup>20</sup> pues “Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y su fin”<sup>21</sup>

Por ultimo, agregamos, siguiendo a Lukács, que Hegel concibe la alienación como la forma en que el sujeto entiende que la sociedad no es sino un producto colectivo de su propia actividad.

## **2. FEUERBACH: LA CABEZA PIENZA DONDE LOS PIES PISAN.**

*“El tema de vos y Jesús no nos queda muy claro  
si vos sos Jesús y Jesús es tu hijo a la vez  
y encima en el medio estaría el Espíritu Santo  
que nos es ninguno de los dos pero es uno y son los tres  
Nos vas a enloquecer!”  
Agarrate Catalina.*

*“Basta de juegos de palabras, de artificios de sintaxis,  
de malabarismos formales; hay que encontrar –ahora-  
la gran ley del corazón, la ley que no sea una ley, una prisión,  
sino una guía para el espíritu perdido en su propio laberinto”  
Antonin Artaud.*

Ludwig Feuerbach forma parte del conocido grupo de intelectuales alemanes de los años '40 denominado “jóvenes hegelianos” o “hegelianos de izquierda”. Este autor realiza una crítica de la filosofía especulativa (léase Hegel) que causará conmoción en aquel grupo, mas sobre todo en las figuras del joven Marx y el joven Engels. La alternativa filosófica de Feuerbach tiene sus puntos nodales en el hombre y en la naturaleza. Es esta última la que condiciona la existencia humana. En otras palabras, lo que la religión hace derivar de Dios, es decir, el hombre, Feuerbach lo concluye de la naturaleza. La nueva filosofía feuerbachiana “... se adecúa al ser verdadero real y total del hombre, una filosofía que considera la cosa verdadera no en la cosa objeto de la razón abstracta sino en la cosa objeto del hombre real y total”<sup>22</sup>. Se establece ya una crítica a la filosofía especulativa hegeliana.

Vayamos ahora a la obra *la esencia del cristianismo*, publicada en 1841. Aquí Feuerbach comienza realizando una distinción entre el hombre y el animal. La diferencia entre ambos no es otra que la religión, que a su vez está condicionada por la conciencia, entendida esta no solo como conciencia de sí mismo, del individuo, sino, también y fundamentalmente, del propio género. Entonces, es el hombre, y no el animal, el poseedor de la misma. Esta es el fundamento de la religión. Dice Feuerbach: "Conciencia significa el ser objeto de sí mismo, de una esencia..."<sup>23</sup>, pero también es autoafirmación. La esencia del hombre está dada por la razón, la voluntad y el corazón, que no son facultades que el hombre tiene sino que más bien son su cimiento.

Esta obra se caracteriza principalmente por ser una crítica de la religión. Feuerbach va a decir que "El hombre objetiva en la religión su esencia secreta"<sup>24</sup>. En otras palabras, esto no significa otra cosa lo siguiente: la religión es producto del hombre y no al revés, es el hombre quien crea a Dios y no este al hombre. Todas las facultades que Dios posee son, en realidad, facultades del hombre. La perfección de Dios no es sino la perfección del hombre como ser genérico. Afirma Feuerbach que "Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa"<sup>25</sup>. La religión, no sería, entonces, más que la manifestación de los tesoros velados del hombre.

El hombre se objetiva en la religión, mas esto no significa que aquel tenga conciencia de ello. De hecho, la falta de esta conciencia constituye a la religión, es su motivo de existencia. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, dirá Feuerbach en un escrito posterior que "Sólo en la miseria del hombre tiene Dios su lugar de nacimiento"<sup>26</sup>. La religión constituye una relación del hombre con su propia esencia, pero considerada esta como una esencia extraña, que se objetiva en un ser externo, Dios. En palabras del joven Marx de *La cuestión judía*, el hombre se relaciona consigo mismo a través de un rodeo, Feuerbach encuentra ese rodeo en la figura de Dios. Aquí podemos empezar a despuntar algunos rasgos del modelo de alienación feuerbachiano. La alienación es concebida como inversión, como exteriorización de la propia esencia humana. A diferencia de la forma en que Hegel entendía este concepto, es decir, como un pasaje del espíritu por la cosa para luego retornar a sí mismo en unidad con aquella, Feuerbach lo concibe a la inversa, esto es, como una pérdida, donde la propia esencia del hombre es puesta fuera de él, en un sujeto externo que lo sojuzga. Lo que el hombre niega de sí mismo lo afirma en Dios.

Para la religión el hombre esta corrompido, es malo, y por ese mismo motivo Dios es bueno y misericordioso. Cuanto más se enriquece a Dios, mas se empobrece al hombre, cuanto más humano y subjetivo es Dios, mas enajenado esta el hombre de su propia humanidad, de su subjetividad. De esta alienación del hombre en Dios, la cual transforma las propias cualidades del hombre, se desprende una inversión de las relaciones entre sujeto y predicado, es decir entre hombre y Dios. El hombre, sujeto verdadero, es convertido en predicado de Dios. Afirma Feuerbach que "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 ser. Lo mismo ocurre aquí. El

hombre es un objeto de Dios”<sup>27</sup>. En esa misma dirección puede concebirse la oración religiosa, entendida como el acto que pone de manifiesto la verdad de la religión. A través de ella el hombre dialoga con Dios, realizando, así, su desdoblamiento, por tanto que, en realidad, esta conversando consigo mismo. Como diría Antonin Artaud: “Tu no eres el confesionario, ¡oh Papa!: nosotros lo somos”<sup>28</sup>.

La religión escinde al hombre en dos partes. Por un lado se encuentra Dios, como opuesto al hombre, por otro, el hombre mismo. De manera invertida, Dios representa al ser infinito, perfecto, eterno, omnipotente, en tanto que el hombre al ser finito, imperfecto, temporal, impotente. Se trata, entonces, de encontrar la raíz de la escisión entre hombre y Dios. Encontramos, a partir de Feuerbach, que dicha escisión se halla, en realidad, entre el hombre y su propia esencia. Dios, en verdad, es un objeto del pensamiento, conocido a través de la abstracción. En este sentido, Dios es la razón objetivada, “... solo existe en la representación y en la imaginación, pero no es nada en la verdad y en la realidad”<sup>29</sup>. Siguiendo este camino, Feuerbach concluye que el principio, el centro y el fin de la religión no es otro que el hombre de “carne y sangre”.

Por otro lado, a partir de lo comentado anteriormente, si encontramos que la esencia de Dios no es sino la esencia del hombre, y que aquel se nos aparece como infinito, perfecto, eterno, entonces, no podemos llegar a otro resultado que el siguiente: el hombre es, en realidad, el verdadero ser infinito, perfecto y eterno. Cabe aclarar que cuando hablamos de hombre en Feuerbach nos estamos refiriendo al género humano en cuanto comunidad, el cual es ilimitado e infinito, y no al individuo particular, limitado y finito. La alienación consiste justamente en invertir aquello, es decir, en encontrar en lo finito y determinado la verdadera raíz, ocasionando que el hombre no se conciba a si mismo en cuanto género. De esta forma, el hombre, en cuanto individuo, deposita todas sus potencialidades en la figura fantasmagórica llamada Dios. Feuerbach llega, asimismo, a reemplazar la figura de Dios por la figura de un hombre con mayúsculas, es decir, “el” Hombre<sup>30</sup>, producto del reemplazo de la escisión hombre-Dios por la escisión individuo-género.

La vida teórica de Feuerbach está signada por el método reductivo. En otras palabras, su análisis se basa en la reducción de la esencia objetiva de la religión a su esencia subjetiva, es decir, humana, como así también en la reducción de los predicados de Dios a su verdadero sujeto, el género humano en cuanto tal. No hay, para Feuerbach, diferencia entre los predicados divinos y los predicados humanos. Ha abandonado, de este modo, la identidad dialéctica de sujeto y objeto. Ahora se trata más bien de una identidad inmediata, donde ambos quedan unidos de tal forma que uno desaparece absolutamente, pues es asimilado por el otro. A diferencia de Hegel, donde la identidad sujeto-objeto era producto de un largo recorrido del espíritu, ahora, en nuestro autor en cuestión, la identidad es inmediata, se busca en lo dado, es decir, en el hombre mismo, y no en una esencia aún no consumada. Así, esta identidad es fruto de un ser que “...es primordialmente receptivo, no espontáneo; es determinado y no autodeterminante; es el sujeto pasivo de la recepción y no el sujeto activo del pensamiento”<sup>31</sup>. No contemplar un principio pasivo, nos expondrá el autor en la próxima obra a analizar, conduce a los resultados a los que ha llegado la

lógica de Hegel, la cual contenía "...el ser de la naturaleza y del hombre, pero sin ser, sin naturaleza, sin hombre"<sup>32</sup>.

Hasta aquí hemos tratado el modelo de alienación feuerbachiano en relación a la religión. Resta ahora, continuarlo en relación a la filosofía especulativa, expresado en sus obras *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*, publicadas en 1842 y 1843 respectivamente. Aquel modelo de alienación será tratado aquí de manera análoga, esto es, si en la crítica de la religión el elemento alienante era Dios, en la crítica de la filosofía especulativa va a ser el pensamiento. Esta última, al igual que la religión, separa también las cualidades esenciales del hombre y las fija fuera de sí, alienándolo. Veamos, entonces, de que se trata.

Las tesis comienzan con una concepción ya esbozada en la esencia del cristianismo: "El secreto de la *teología* es la *antropología*..."<sup>33</sup>, no obstante esta vez añade "...pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología*..."<sup>34</sup>. Como mencionamos anteriormente, si en la esencia de la religión nos encontrábamos con la esencia del hombre situada fuera de sí, es decir, en Dios, en la filosofía especulativa lo que se sitúa fuera del hombre es el pensar, como su esencia alienada. La filosofía especulativa ha traspasado "... *el más allá de la teología* en el *más acá*, pero en cambio nos ha transformado el *más acá del mundo real* en el *más allá*"<sup>35</sup>, la razón, de esta manera, se ha convertido en Dios. Asevera Feuerbach que "*La filosofía hegeliana es el último refugio, el último apoyo racional de la teología*"<sup>36</sup>.

Por otra parte, puede decirse que este autor ve en la abstracción y en la alienación dos conceptos similares "Abstraer significa colocar la esencia *de la naturaleza fuera de la naturaleza*, la esencia del pensar *fuera del acto del pensar*. La filosofía hegeliana ha *extrañado* al hombre *de sí mismo* al apoyar su sistema completo en estos actos de abstracción"<sup>37</sup>. En esta obra "...filosofía especulativa, teología especulativa, teísmo, panteísmo, politeísmo, monoteísmo y ateísmo son perspectivas diversas de la misma enfermedad"<sup>38</sup>, es decir, son un producto directo de la abstracción, de la alienación.

En estas obras, como parte esencial del método reductivo, la inversión de sujeto y predicado también está presente, pues la misma es un resultado lógico del modelo de alienación feuerbachiano. El autor en cuestión propone invertir lo finito y lo infinito. La filosofía especulativa registra a lo infinito como finito, la nueva filosofía da vuelta esto y reconoce a lo finito como no-finito, como infinito. En Hegel el pensar precede al sentir. Feuerbach invierte esta relación afirmando que siempre, antes que pensar, se siente. La filosofía hegeliana va de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, en cambio en Feuerbach sucede completamente al revés. Funda, así, su filosofía sensualista, basada en los sentidos como principio motor para llegar a la verdadera libertad del espíritu.

Feuerbach va a invertir lo que ya se encontraba invertido en el corazón de la filosofía especulativa. En Hegel el pensamiento es el sujeto, el ser es el predicado. Pero el joven hegeliano afirmara que la verdadera relación no es otra que esta: el verdadero sujeto es el ser, el predicado es el pensar. Este

último se origina en el primero, y no el primero en el segundo. Entonces, a través de esta inversión encuentra su verdad pura, esto es, que la esencia del ser es la naturaleza y no el pensamiento, “La naturaleza es la *esencia* que no se *distingue* de la *existencia*; el hombre, la *esencia* que se *distingue* de la *existencia*”<sup>39</sup>.

La filosofía del futuro, es decir, la nueva filosofía feuerbachiana, es según su propio autor “... la *realización* de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general, pero una realización que es a la vez *negación* y *negación sin contradicción* en ella”<sup>40</sup>. El método dialéctico de Hegel, opina Feuerbach, niega a la teología a través de la filosofía, para luego negar a la filosofía por la teología. La filosofía cumple el papel de mediación negativa, para, posteriormente, retornar a la teología como negación de la negación.

A su vez, la filosofía sensualista de Feuerbach encuentra su justificación en una crítica del pensar. Manifiesta que con la filosofía especulativa el hombre solo se encuentra en identidad consigo mismo, lo que da como resultado un monólogo dialéctico. En cambio, el joven hegeliano sostiene que los sentidos cumplen el rol de testigos, ya que ellos permiten que participen los otros y, también, el objeto mismo. Concluye, así, que el pensar especulativo se presenta a sí mismo como la medida de todas las cosas, de toda realidad. A la inversa, considera que el ser es con las cosas. Si bien Hegel llega a este mismo resultado, a través del camino recorrido por el espíritu, lo hace arrancándole al objeto todas sus cualidades esenciales, llegando, de esta forma, solo a una representación del ser, donde este solo tiene una significación metafísica, ontológica. El ser verdadero es aquel que tiene como premisa que lo real es lo sensible, la intuición, el sentimiento, el amor. Feuerbach, en la siguiente frase, expresa la verdad de su nueva filosofía en contraposición a la filosofía especulativa: “Si la antigua filosofía decía: lo que no se ha pensado no es: la nueva filosofía, en cambio, dice; lo que no es amado ni puede ser amado, no es”<sup>41</sup>. Lo verdadero se halla, no en lo mediato, sino en lo inmediato, en los sentidos, siendo el hombre el objeto sensible más importante y esencial.

Para concluir podemos afirmar que en Feuerbach la alienación, en lugar de significar enriquecimiento, no es más que empobrecimiento, pues el hombre entrega sus propiedades esenciales. Si en Hegel la alienación se superaba con la supresión o reabsorción del objeto en el sujeto, en Feuerbach la superación es un retorno del hombre a sí mismo, a su verdadera raíz.

### **3. MARX: DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN A LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA.**

*“Lanzamos esta advertencia solemne a la sociedad:  
Que preste atención a sus desvaríos,  
a cada uno de los pasos en falso de sus creencias,  
porque seremos implacables”*  
Central de Investigaciones Surrealistas.

*“A partir de cierto punto no hay retorno.*

Este apartado, finalmente, tiene por objetivo analizar la alienación política en un determinado período de la vida del joven Marx. Nos estamos refiriendo a los años 1843-44, años en los que su crítica se centra, principalmente, en el aspecto político. Esto se vera reflejado en sus obras *Crítica de la filosofía del Estado Hegel*, *La cuestión judía* e *Introducción: Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pero antes de introducirnos en la observación de la crítica de la política, consumada por el propio Marx, comentaremos algunos aspectos referidos a la problemática del Estado que nos ayudaran a comprender más cabalmente aquella crítica. Para ello, comenzaremos con un breve esbozo de la concepción estatal en la obra de G.W.F. Hegel, cristalizada en los *Principios de la filosofía el derecho*, pues esta dejara una honda huella en el período de juventud de Karl Marx. Luego, veremos las notas críticas a dicha obra conferidas por nuestro autor en cuestión, que, como veremos más adelante, se hallan altamente influenciadas por las ideas de Ludwig Feuerbach. Serán, sobre todo, sus trabajos *tesis provisionales para la reforma de la filosofía y principios de la filosofía del futuro* los que causarán mayor atracción en la producción de este modelo de alienación marxiano, centrado particularmente en el aspecto político. A propósito de esto, parece pertinente incluir un fragmento de un intercambio epistolar entre ambos autores, fechado el 11 de agosto de 1844 (Marx ya se encontraba residiendo en Paris), en la que este último le escribe a aquel: “Sus obras *Filosofía del futuro* y *Esencia de la fe*, a pesar de su pequeño volumen, tienen mas importancia que toda la actual literatura alemana en su conjunto”. Aún la crítica a Feuerbach, que Marx va a efectuar en sus *Tesis sobre Feuerbach*, *La Sagrada Familia* y en *La ideología alemana*, no estaba realizada.

Comencemos, pues. Hegel concibe al Estado como el elemento *necesario* y objetivo para la preservación de la sociedad, ya que tiene los elementos para eliminar el interés particular y competitivo de los individuos, transformándolos, así, en interés universal. De esta forma, entiende al Estado como separado de la sociedad civil, más aún, situado por encima de ella. Además, “... el Estado que Hegel contemplaba era un Estado gobernado por las normas de la razón crítica y por leyes universalmente validas. La racionalidad de la ley, afirmaba, es el elemento vivo del Estado moderno”<sup>42</sup>. El Estado se constituye así en “... la realidad efectiva de la idea ética...”<sup>43</sup>, y en “... la realidad efectiva de la libertad concreta”<sup>44</sup>. Este no puede crearse a partir de principios que invaliden los derechos del individuo.

La sociedad civil, dice Hegel, no puede ser un fin en sí mismo, ya que sus propias contradicciones le impiden alcanzar una verdadera unidad y libertad. Aquella es la sociedad del individualismo, donde todas las actividades allí desarrolladas parten del egoísmo. A su vez, esta conformada por dos momentos, el “sistema de las necesidades” y la “policía y corporación”. Asimismo, es el Estado quien tiene como meta la unión del interés particular y el interés general, puesto que el factor integrador no es otro que lo universal, y no así lo particular, propio de la sociedad civil, “El Estado es la única condición para conseguir el fin y el bienestar particulares”<sup>45</sup>. De ahí que el individuo viva su vida universal en el Estado, quien se convierte, de esta forma, en sujeto

absoluto, pues “Hegel ve el Estado como un poder independiente y autónomo en el que los individuos son meros momentos...”<sup>46</sup>.

Encontramos en Hegel, entonces, que lo que parecía determinante es lo determinado. La sociedad civil, esfera del individualismo, es en realidad determinada por el Estado, “... que se revela así como la sustancia ética que conduce el movimiento desde su comienzo. Las etapas precedentes, lejos de condicionarlo, no son más que sus “momentos”...”<sup>47</sup>.

El manuscrito de Marx *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, redactado a principios de 1843 y publicado recién en forma íntegra en 1927, se encuentra claramente afectado por el método reductivo feuerbachiano analizado anteriormente. Dicho método consta de dos pilares clave, por un lado la reducción de la esencia objetiva de la religión a su esencia subjetiva, y por otro, la reducción de los predicados de Dios a su verdadero sujeto, el género humano. Aquí, de estos dos aspectos, el que más se hace sentir es el de la inversión de sujeto y predicado. A su vez, en *La cuestión judía* y en la Introducción: *Crítica de la filosofía del derecho* primara la reducción de la esencia objetiva a su esencia subjetiva, es decir, la reducción del hombre abstracto como ciudadano, a su verdadera esencia, como hombre real.

La crítica principal que confiere Marx a la concepción del Estado de Hegel es que este, a pesar de haber localizado exactamente la separación entre Estado y sociedad civil, encuentre su reconciliación en el Estado mismo. De esta forma, el hombre como ciudadano tropieza su solución en el Estado (este punto específico será criticado más extensamente en *La cuestión judía*). A propósito de esto comenta Lukács “Toda esta falla consiste en que Hegel procura interpretar una cosmovisión vieja a la manera de una nueva...”<sup>48</sup>. Lukács se esta refiriendo a los *iusnaturalistas*<sup>49</sup>. Del mismo modo, Hegel cree que el Estado es lo determinante, cuando en verdad, señalará Marx, es lo determinado.

Marx va a invertir la relación que entablaban la familia, la sociedad civil y el Estado en el sistema hegeliano de esta manera: “La idea es subjetivada y la relación real entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación ocurre a la inversa”<sup>50</sup>. Entonces, afirma Marx, el Estado no puede existir sin sus premisas, esto es, la familia y la sociedad civil. Sin embargo, en Hegel “... la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto...”<sup>51</sup>.

De este modo, tal como decía Feuerbach, Hegel transforma la idea en sujeto, en este caso el Estado, y lo sujetos reales, es decir, la sociedad civil, la familia, son convertidos en meros predicados de aquel, produciendo no más que una mixtificación. En otras palabras, Hegel parte de los predicados, en lugar de partir del ser real. No obstante, no es que Hegel no cite “... también “los sujetos reales” y particulares; pero éstos no intervienen en su proceso deductivo más que nominalmente, por cuanto toma de ellos no tanto la realidad concreta de estos sujetos como su equivalentes abstractos...”<sup>52</sup>. Asimismo, como no es

Dios quien crea al hombre, sino el hombre es quien crea a Dios, no es el Estado o la sociedad civil quien crea al hombre, sino es el propio hombre, entendido como Feuerbach, es decir, como ser genérico, quien crea su mundo histórico social.

En este manuscrito, Marx reemplaza su anterior concepción hegeliana del Estado entendida como la idea racional de la libertad: "... el Estado que no sea la realización de la libertad racional es un Estado malo"<sup>53</sup>, por la idea de democracia. Aquí, esta aparece como la verdadera unidad de lo particular y lo general. Donde hay verdadera democracia no hay Estado político. La democracia es entendida como "... la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es constitución política"<sup>54</sup>

Surge aquí, la idea del Estado como abstracción de la sociedad civil, abstracción que no es más que un producto moderno. Siguiendo a Feuerbach, quien concebía alienación y abstracción de forma equivalente, tenemos algunos indicios para pensar al Estado como objetivación del hombre, y más aún, como alienación política.

Vayamos pues, a un comentario sobre las obras *La cuestión Judía* e Introducción: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicadas en una revista que tan solo consto de un número, dirigida por Arnold Ruge y Karl Marx, llamada *Los Anales Franco-Alemanes*. Ambas, de amplio corte feuerbachiano, constituyen el pasaje de la crítica de la religión a la crítica de la política.

*La cuestión judía* es la obra de juventud de Marx en la cual más enfoque pone aquel a la crítica de la política. Este artículo, escrito en el otoño de 1843, versa sobre una discusión de Marx con Bruno Bauer, otro integrante del grupo conocido como los "jóvenes hegelianos". El eje de la disputa gira alrededor de la emancipación política de los judíos. Al menos ese es el eje que propone Bauer. Este cree que aquellos no pueden reclamar tal emancipación ya que en Alemania nadie se encuentra verdaderamente emancipado. Además, debido a la esencia misma del Estado cristiano, este no puede ocuparse de la emancipación judaica, pues el judío solo puede comportarse ante éste como un extranjero.

Veamos ahora como soluciona Bauer la cuestión Judía. Este afirma que la resolución se encuentra en la supresión de la religión, ya que es esta el origen de la oposición entre judíos y cristianos. Se trata, entonces, de que ambos reconozcan sus propias religiones como diferentes momentos del desarrollo del espíritu. Las preocupaciones de Bauer giran en torno a la relación entre religión y Estado. Nos dice Marx: "Bauer quiere, pues, de una parte, que el judío renuncie al judaísmo y el hombre, en general, a la religión, para emanciparse como *ciudadano*. Y de otra parte, en consecuencia, para él, la abolición *política* de la religión se convierte en la abolición de la religión misma. El Estado, que presupone la religión, no es todavía un Estado real y verdadero"<sup>55</sup>. Notemos ahora como resplandece el criticismo de Marx. Este afirma que la concepción baueriana con respecto a la emancipación es completamente unilateral, al punto de que jamás llega a formularse, debido a que solo se pregunta quien

debe emancipar y quien debe ser emancipado, la pregunta acerca de que tipo de emancipación se trata.

De esta manera, uno de los errores fundamentales del opositor de Marx es el de someter a crítica al Estado cristiano y no al Estado en general (la crítica al Estado en general se encuentra en *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*) no pudiendo desprender, en consecuencia, la relación entre emancipación política y emancipación humana, llegándolas, incluso, a confundir.

En efecto, Marx acusa a Bauer de quedarse simplemente en la crítica teológica, religiosa, idealista. El barbudo de Treveris considera que la Alemania de su época no tenía un Estado político consumado. Agrega Marx: "Solo donde el Estado político ha adquirido su completa formación, la relación del judío, y en general del hombre religioso, con el Estado político, o sea la relación de la religión con el Estado, en su peculiaridad, puede manifestarse en su pureza"<sup>56</sup>. En otras palabras, "La crítica de esta relación deja de ser crítica teológica en cuanto el Estado deja de conducirse ante la religión de una manera *teológica*, en cuanto se conduce como Estado, respecto de la religión, es decir *políticamente*"<sup>57</sup>. De esa manera la crítica muta en crítica del Estado político. Para Marx la contrariedad de emancipación política y religiosa se trastoca en el problema de la emancipación política y humana.

La emancipación política, última forma de emancipación dentro de la sociedad burguesa, implica que el Estado se libera de la religión, pero que el hombre (de la sociedad civil) no se libera de ella. El Estado, de esta manera, puede ser libre sin que el hombre lo sea. Y este es, justamente, su límite como forma de emancipación. El hombre, para encontrarse con los otros, sus semejantes, requiere del Estado como mediación. Asimismo, el hombre deposita en el Estado ciertas potencialidades que son propiamente humanas mediante un rodeo, el rodeo del Estado. Este se convierte, así, en el mediador de la relación del hombre consigo mismo, con su libertad. Aquí encontramos un paralelismo con el modelo de alienación feuerbachiano. En este último el hombre se relacionaba consigo mismo a través de Dios, ahora, a partir de Marx, el hombre lo hace a través del Estado. En otras palabras, si Feuerbach consideraba que el hombre se alienaba en la fantasmagórica figura de Dios, Marx, utilizando el mismo esquema, reemplaza a Dios por el Estado.

En *la cuestión judía* el Estado asume un carácter ficcional. Se presenta como abstraído de la propiedad privada, pero, lejos de ello, la supone. Lo suyo es una cuestión de derecho, no de hecho. En otras palabras, la cuestión de la propiedad privada es más un problema de la sociedad civil que del Estado. Lo mismo sucede en lo referente a la religión, a la educación u ocupación. En este punto, no queda más que decir que el Estado moderno se funda sobre las desigualdades de la sociedad civil.

Por otra parte, en Feuerbach encontrábamos al hombre escindido, por un lado teníamos a Dios como opuesto al hombre, por otro, al hombre mismo. En ese caso se trataría, entonces, de una escisión en el pensamiento. Marx, en cambio, plantea una escisión en la realidad misma. Influenciado por la correcta diferenciación hegeliana entre Estado y sociedad civil, Marx halla que de un

lado tenemos al hombre como ciudadano, es decir, como participante de la comunidad política, y del otro, al hombre como burgués, miembro de la sociedad civil, en donde este se convierte "... en juguete de fuerzas extrañas"<sup>58</sup>. En Feuerbach el cielo se comporta de manera espiritual para con la tierra, en Marx sucede lo mismo, mas el Estado ocupa el lugar del cielo y la tierra se convierte en sociedad civil.

En efecto, el hombre real, como ser genérico, se aliena como hombre político, apareciendo, de esta manera, completamente escindido. En este desdoblamiento, crea algo que lo sojuzga, encontrando su liberación como ciudadano mas no como hombre real. La religión, a su vez, deja de ser un asunto del Estado, pues este se ha librado de ella sin que el hombre mismo lo haya hecho, lanzándola hacia la sociedad civil, reino de los intereses privados. Marx encuentra en esta operación el pico máximo de la emancipación política, la cual, ni de cerca, logra eliminar la verdadera religiosidad del hombre, sino que, por el contrario, la ve como la forma política de emanciparse de la religión.

Por otro lado, afirma Marx que el Estado cristiano no es el verdadero Estado, el Estado ideal. Sino que, a la inversa, aquel "... se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política"<sup>59</sup>. De esta manera, lo concibe como un no-Estado, o como un Estado imperfecto. A su vez, piensa que el verdadero Estado no es otro que el democrático, el ateo, quien no necesita de la religión para obtener su perfección política. Observamos que todavía continúa las líneas propuestas, en cuanto a la concepción del Estado, de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*.

Asimismo, el autor de *El Capital* comenta que los miembros del Estado político son religiosos, en el sentido de que, al igual que en la religión, aquellos se encuentran escindidos, como miembros de la sociedad civil, concebida como la tierra, y como miembros de la sociedad política, entendida como el cielo. Así, estos habitantes del mundo que nos circunda, encuentran su verdad en el cielo estatal. En concordancia con esto los derechos del hombre no serían otra cosa que la expresión de aquella escisión, pues tan solo reconocen los derechos del ciudadano. De esta manera, a modo de ejemplo, agregamos que "... el derecho de libertad no reposa en la unión del hombre con el hombre, sino la separación entre el hombre y el hombre"<sup>60</sup>.

Llegado a este punto, no podemos más que afirmar que la verdadera forma de emancipación no es la emancipación política sino la emancipación humana. La verdadera contradicción, y esto es lo que no llega a ver Bauer, no se encuentra en la religión, el problema no se lo resuelve abordándolo teológicamente. La contradicción fundante esta situada en la propia esencia de la sociedad política. Si en Feuerbach encontrábamos en la esencia de Dios la esencia del hombre, aquí tropezamos con dicha esencia en el hombre político, abstracto, espurio, es decir, en el ciudadano, "Sólo se reconoce aquí al hombre real bajo la figura del individuo *egoísta*; se reconoce al hombre verdadero por primera vez en la figura del *citoyen* [ciudadano] *abstracto*"<sup>61</sup>.

Solo se alcanza, dice Marx, la emancipación humana volviendo al hombre mismo, retornando a él. Este regreso esta dado por la recuperación de aquello

que alguna vez perdió, en otras palabras, por el recobro de todas sus potencialidades alienadas en el cielo estatal, reconociendo, asimismo, que las fuerzas sociales no son más que sus propias fuerzas. Esta idea se halla en fuerte relación con la reducción feuerbachiana, analizada ya, en el apartado anterior. La emancipación humana, entonces, no es otra cosa que la emancipación del hombre y del Estado, eliminando, así, todo tipo de mediación, todo tipo de rodeo.

El segundo artículo publicado en los *Anales franco-alemanes*, fue escrito a fines de 1843 y comienzos de 1844. Estamos hablando de Introducción: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. El mismo, también altamente influenciado por las ideas feuerbachianas, considera que la crítica de la religión ya ha sido, en lo esencial, resuelta. Sin embargo, todavía aquella es el prerrequisito de toda crítica. La tarea, entonces, es terrenalizar las luchas religiosas, hacer profana la alienación política. La encargada de aquello será la filosofía.

El artífice de haber resuelto la crítica de la religión no es otro que Ludwig Feuerbach. Su importancia radical fue el poner al descubierto que el hombre es su propia esencia. No obstante, su crítica no ha podido trascender lo lejos que se encuentra el hombre de ser un ser abstracto, pues en realidad, es él mismo "... el mundo del hombre, es el Estado, la sociedad"<sup>62</sup>.

Por otro lado, la religión es "... una conciencia del mundo invertida..."<sup>63</sup>, ya que es producto de la sociedad y el Estado que, siguiendo el proceso lógico de la *cuestión judía*, también son en sí mismos un mundo invertido, pues es en el abstracto cielo estatal donde el hombre se encuentra en igualdad con otros hombres, mientras aquello no ocurre en la sociedad civil, donde reside el verdadero hombre de carne y hueso. La argumentación de Marx sería la siguiente: "Algo se ha invertido en la conciencia humana y nosotros tenemos que invertir la inversión..."<sup>64</sup>.

En la introducción, la religión es definida, en palabras de Marx, como el *opio del pueblo*, pues ella "... también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu"<sup>65</sup>. Esto significa que aquella es una ilusión, una ficción, cuyo resultado es que el hombre no se da cuenta de que él mismo es su verdadera esencia. Explica Marx que "La crítica de la religión desilusiona al hombre, para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su realidad como hombre desilusionado que ha entrado en razón, para que sepa gravitar alrededor de sí mismo y, en consecuencia, alrededor de su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no se decida a girar alrededor de sí mismo"<sup>66</sup>. Claras son, sobre todo en esta frase, las influencias feuerbachianas.

Al considerar finalizada la crítica de la religión, no queda más que "... descubrir la verdad del más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el más allá de la verdad"<sup>67</sup>. Y esto constituye una tarea histórica, que quedara en manos de la filosofía, la encomendada de descubrir las alienaciones profanas.

Este artículo constituye una concatenación lógica con respecto al anterior. Ahora bien, esto no significa que estemos afirmando que se pueda o deba

anticipar en *La cuestión Judía* las líneas que estamos analizando, ni mucho menos que se la pueda concebir como una derivación inmanente del propio pensamiento de Marx. Lo que nos proponemos es analizar los textos desde su lógica interna. No obstante, aquí se plasma la verdadera significación teórica del primer artículo de los *Anales* en una frase: “La crítica del cielo se vuelve, de este modo, la crítica de la tierra; la *crítica de la religión*, la *crítica del derecho*; la *crítica de la teología*, la *crítica de la política*”<sup>68</sup>.

En *La cuestión Judía* encontrábamos a la emancipación política como la última forma de emancipación posible en la sociedad burguesa. Ella, a su vez, producía la escisión profana del hombre, de un lado como hombre y del otro como ciudadano. Se consumaba, entonces, la disolución del feudalismo, el cual se caracterizaba, entre otras cosas, por no formalizar una diferenciación entre las funciones de la sociedad civil y las funciones políticas. Podemos de todo aquello concluir, con ayuda de algunos elementos de la *introducción*, que la emancipación política produce una forma de opresión aún mayor que la anterior. En este segundo artículo Marx afirma que hay que hacer aún más opresiva la opresión real, hasta que esta se vuelva pública. En otras palabras, podríamos interpretar que nuestro autor en cuestión cree que hay llevar hasta el límite la situación reinante, la cual esta caracterizada por la emancipación política, “... hay que obligar a estas relaciones fosilizadas a danzar, ¡cantándoles su propia melodía!”<sup>69</sup>.

De lo que se trata, entonces, es de ser radical, y esto no significa más que la feuerbachiana idea de tomar al hombre mismo como su propia raíz. Si “... el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derrocada por una fuerza material; no obstante; también la teoría de se convierte en una fuerza material ni bien prende en las masas”, pues entonces, diría Marx, no habría más opción que ser radical. La crítica es un arma política, que solo se encuentra en poder de una clase que, a su vez, no es ninguna, ya que su carácter es universal. Esa clase es capaz de emanciparse y, en el mismo acto, emancipar a todas las demás esferas de la sociedad. Ella no es otra que el proletariado, arma material de la filosofía. Este descubrimiento teórico-práctico esta fuertemente influenciado por el lugar donde Marx residía en ese entonces. En Francia se topa con el incipiente crecimiento del capitalismo, y en consecuencia, con organizaciones de un proletariado combativo. Allí “... se le revela la misión histórica del proletariado...”<sup>70</sup>.

Para finalizar complementaremos con un artículo, fechado en Agosto de 1844, en el que Marx discute con el director de *Los anales Franco-Alemanes*, Arnold Ruge. Estamos hablando de las *Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano”*. Aquí, definitivamente, concluye que el Estado Moderno tiene su fundamento en su escisión con la sociedad civil, en “... la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, en la contradicción entre los *intereses generales* y los *intereses particulares*”<sup>71</sup>. Encontramos la razón por la cual aquel no puede ni quiere acabar con sus intrínsecas contradicciones: “Si el Estado moderno quisiera acabar con la *impotencia* de su administración tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado

sólo existe por oposición a ella. (...) De ahí que el Estado no pueda creer en la impotencia *interior* de su administración, es decir, de sí mismo. Sólo puede reconocer y tratar de corregir sus defectos puramente formales y fortuitos<sup>72</sup>. En otras palabras, el Estado moderno esta imposibilitado esencialmente de trastocar sus problemas de fondo, pues estos no son otros que su escisión alienante y abstracta de la sociedad civil. De ahí que no pueda acabar con los la vida privada, pues si eso ocurriera estaríamos presenciando su autodestrucción.

## **PALABRAS FINALES.**

Este escrito tuvo por objeto analizar la categoría de alienación política, presente en una parte específica de la obra de juventud de Marx. La misma muchas veces ha sido olvidada, o al menos descartada para el análisis del sistema político de dominación del tiempo presente. Encontramos, junto a Horacio Tarcus, que los aportes de Marx, anteriormente estudiados, mucho pueden decirnos todavía acerca de la representación política del sistema democrático de los tiempos que nos toca vivir. Entendiendo que históricamente el ideal democrático estuvo ligado a la ampliación de la ciudadanía, y no a su supresión, a través de mecanismos como el derecho al voto y el sufragio universal, hallamos que el concepto de alienación política, y con ello la escisión del hombre como ciudadano abstracto y como hombre real, nos es de gran ayuda para ampliar una visión crítica en torno a la comprensión de la democracia formal.

Pareciera entonces que el paradigma democrático funcionase de la siguiente forma: "... no se trata de abolir el derecho, sino de ampliar los derechos; no se trata de cuestionar la figura del ciudadano, distinta de la figura del hombre o del trabajador, sino de luchar por incorporar cada vez mayores contenidos sociales a la ciudadanía, hasta sobrepasar su inicial sentido político; no se trata, en suma, de impugnar el sistema democrático, sino de expandirlo, incluso más allá de los límites tolerados por el capital"<sup>73</sup> (y en concordancia con lo expuesto en este trabajo, podríamos agregar, por el Estado). En consecuencia, estas obras, pensamos, nos son de suma utilidad para desentrañar la ficción democrática de igualdad, aunque un estudio acabado de ello queda abierto para una futura investigación.

## **NOTAS:**

---

<sup>1</sup> Marx, K. "Manuscritos Económico-Filosóficos". Buenos Aires: Colihue, 2004. Pág. 193.

<sup>2</sup> Para una profundización de esta idea ver Korsch, K. "*Marxismo y filosofía*". Barcelona: Ariel, 1978. Pág. 86.

<sup>3</sup> Marx, K. "*El Capital*". Buenos Aires: Siglo XXI, 2006. Pág. 20.

<sup>4</sup> Citado en Mc Lellan, D. "*Marx y los jóvenes hegelianos*". Barcelona: Martínez Roca, 1969. Pág. 113

<sup>5</sup> Marx, K. "Manuscritos...". Pág. 187.

<sup>6</sup> Lukács, G. "*El joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista*". México: Grijalbo, 1985. Pág. 472.

<sup>7</sup> Hegel, G. "*Fenomenología del Espíritu*", México: Fondo de Cultura Económica, 1987. Pág. 17.

- 
- <sup>8</sup> Bedeschi, G. “*Alienación y Fetichismo en el pensamiento de Marx*”, Madrid: Alberto Corazón, 1972. Pág. 16.
- <sup>9</sup> Lukács, G. “*El joven Hegel. Los problemas...*”, México: Grijalbo, 1985. Pág. 459.
- <sup>10</sup> Hegel, G. “*Fenomenología...*”. Pág. 39.
- <sup>11</sup> Marcuse, H. “*Razón y revolución*”. Madrid: Alianza Editorial, 1971. Pág. 96.
- <sup>12</sup> Bedeschi, G. Op. Cit. Pág. 18.
- <sup>13</sup> Lukács, G. “*El joven Hegel. Los problemas...*”. Pág. 498.
- <sup>14</sup> Marcuse, H. Op Cit. Pág. 120.
- <sup>15</sup> Hegel, G. “*Fenomenología...*”. Pág.116.
- <sup>16</sup> *Ibíd.*, Pág. 118.
- <sup>17</sup> *Ibíd.*, Pág.119.
- <sup>18</sup> Permítasenos una extensa cita que expone, mejor de lo que nosotros podríamos, la importancia central de la categoría de trabajo en Hegel: “A lo largo de una ininterrumpida experimentación terminológica, se impone cada vez mas resueltamente en el pensamiento de Hegel la idea de que en la practica social de los hombres se supera necesariamente la inmediatez originaria, lo natural que queda sustituido en este proceso por un sistema de formaciones creadas por la practica humana en su trabajo y en sus rendimientos; por el trabajo, que no sólo produce esos objetos sociales, sino que también transforma al sujeto humano suprimiendo en él y superando la inmediatez originaria y alienando al sujeto de sí mismo” Lukács, G. “*El joven Hegel. Los problemas...*”. Pág. 517.
- <sup>19</sup> Bedeschi, G. Op Cit. Pág.45.
- <sup>20</sup> Hegel, G. “*Fenomenología...*”. Pág. 13.
- <sup>21</sup> *Ibíd.*, Pág.16.
- <sup>22</sup> Martínez Hidalgo, F. “*L.A. Feuerbach, filósofo moral*”. Murcia: Universidad de Murcia servicio de publicaciones, 1997. Pág. 120.
- <sup>23</sup> Feuerbach, L. “*La esencia del cristianismo*”, Barcelona: Trotta, 1995. Pág. 58.
- <sup>24</sup> *Ibíd.*, Pág. 85.
- <sup>25</sup> *Ibíd.*, Pág.65.
- <sup>26</sup> Feuerbach, L. “*Principios de la filosofía del futuro*”, Bs. As.: Calden, 1969. Pág. 118.
- <sup>27</sup> Feuerbach, L. “*La esencia...*”. Pág. 80.
- <sup>28</sup> Artaud, A. “*Carta a los poderes*”, Buenos Aires: Argonauta, 2003. Pág. 23.
- <sup>29</sup> Martínez Hidalgo, F. Op. Cit. Pág. 122.
- <sup>30</sup> Para una visión mas profunda de esta crítica recomendamos consultar la obra de Stirner, M. “*El único y su propiedad*”, Madrid, Valdemar, 2004. No obstante, a pesar de lo certero de esta crítica, y que Feuerbach llegue al mismo resultado que Hegel, reemplazando la idea, el espíritu por un hombre abstracto representado en el género, asimismo introduce una idea fundamental para entender el periodo de Marx que analizaremos más adelante. Es Feuerbach quien implanta que el hombre es su verdadera esencia.
- <sup>31</sup> Marcuse, H. Op. Cit. Pág. 266.
- <sup>32</sup> Feuerbach, L. “*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*”, Bs. As.: Calden, 1969. Pág. 41.
- <sup>33</sup> *Ibíd.*, Pág. 25.
- <sup>34</sup> *Ibíd.*, Pág. 25.
- <sup>35</sup> Feuerbach, L. “*Principios...*”. Pág. 105.
- <sup>36</sup> Feuerbach, L. “*Tesis provisionales...*”. Pág. 47.
- <sup>37</sup> *Ibíd.*, Pág. 31.
- <sup>38</sup> Martínez Hidalgo, F. Op. Cit. Pág. 144.
- <sup>39</sup> Feuerbach, L. “*Tesis provisionales...*”. Pág. 49.
- <sup>40</sup> Feuerbach, L. “*Principios...*”. Pp. 94-95.
- <sup>41</sup> *Ibíd.*, Pág. 126.
- <sup>42</sup> Marcuse, H. Op. Cit. Pág.179.
- <sup>43</sup> Hegel, F. “*Principios de la filosofía del derecho*”. Buenos Aires: Sudamericana, 2004. Pág. 227(§ 257).
- <sup>44</sup> *Ibíd.*, Pág. 233 (§ 260).
- <sup>45</sup> *Ibíd.*, Pág. 236 (§ 261, agregado).
- <sup>46</sup> Marcuse, H. Op. Cit. Pág. 212.
- <sup>47</sup> Dotti, J. “*Dialéctica y derecho*”. Buenos Aires: Hachette, 1983. Pág. 173.
- <sup>48</sup> Lukács, G. “*Lenin – Marx*”. Bs. As.: Gorla, 2005, Pág. 150.
- <sup>49</sup> Para un mayor desarrollo recomendamos el estudio de Bobbio, N. “Hegel y el iusnaturalismo”, en V.V.A.A. “*Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*”, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. Pp. 377-406.
- <sup>50</sup> Marx, K. “*Crítica del derecho del Estado de Hegel*”, en Marx, K. “*Escritos de Juventud*”, México: Fondo de Cultura económica, 1982, Pág. 322.

- <sup>51</sup> *Ibíd.*, Pág. 323.
- <sup>52</sup> Dal Pra, M. “*La dialéctica en Marx*”, Barcelona: Martínez Roca, 1971. Pág. 83.
- <sup>53</sup> Marx, K. “El editorial del no. 179 de la ‘Gaceta de Colonia’”, en Marx, K. “*Escritos de Juventud*”, México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Pág. 235.
- <sup>54</sup> Marx, K. “Crítica del derecho...”. Pág. 344.
- <sup>55</sup> Marx, K. “*La cuestión judía*”, Bs. As.: Quadrata, 2003. Pág.29.
- <sup>56</sup> *Ibíd.*, Pág. 31.
- <sup>57</sup> *Ibíd.*, Pág. 31.
- <sup>58</sup> *Ibíd.*, Pág. 35.
- <sup>59</sup> *Ibíd.*, Pág. 39.
- <sup>60</sup> *Ibíd.*, Pág. 47.
- <sup>61</sup> *Ibíd.*, Pág. 53.
- <sup>62</sup> Marx, K. “Introducción: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*”. Bs. As.: Del Signo, 2004. Pp. 49-50.
- <sup>63</sup> *Ibíd.*, Pág. 50.
- <sup>64</sup> Ricoeur, P. “*Ideología y utopía*”, Barcelona: Gedisa, 1994, Pág. 66.
- <sup>65</sup> Marx, K. “Introducción: *Crítica...*”. Pág. 50.
- <sup>66</sup> *Ibíd.*, Pág. 51.
- <sup>67</sup> *Ibíd.*, Pág. 51.
- <sup>68</sup> *Ibíd.*, Pág. 51.
- <sup>69</sup> *Ibíd.*, Pág. 55.
- <sup>70</sup> Lukács, G. “*Lenin...*”. Pág. 161.
- <sup>71</sup> Marx, K. “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano’”, en Marx, K. “*Escritos de Juventud*”, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, Pág. 513.
- <sup>72</sup> *Ibíd.*, Pp. 513-14.
- <sup>73</sup> Tarcus, H. “Actualidad de *La Cuestión Judía*”, en “*La cuestión judía*”, Bs. As.: Quadrata, 2003. Pp. 17.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia.
- Artaud, A. (2003). *Carta a los poderes*. Buenos Aires: Argonauta.
- Bedeschi, G. (1972). *Alienación y Fetichismo en el pensamiento de Marx*. Madrid: Alberto Corazón.
- Bobbio, N. (1989). Hegel y el iusnaturalismo, en V.V.A.A. “*Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*”, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Pp. 377-406.
- Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca.
- Dotti, J. (1983). *Dialéctica y derecho*. Buenos Aires: Hachette.
- Feuerbach, L. (1969). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Bs. As.: Calden.
- ----- (1969). *La filosofía del futuro*. Bs. As.: Calden.
- ----- (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.
- Hegel, G. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lukács, G. (1985). *El joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.
- ----- (2005). *Lenin – Marx*. Bs. As.: Gorla.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martínez Hidalgo, F. (1997). *L.A. Feuerbach, filósofo moral*. Murcia: Universidad de Murcia servicio de publicaciones.
- Marx, K. (1982). El editorial del no. 179 de la ‘Gaceta de Colonia’. En Marx, K., *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel. En Marx, K., *Escritos de Juventud*, México: Fondo de Cultura económica.
- ----- (2004). Introducción: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Bs. As: Del Signo.
- ----- (2003). *La cuestión judía*, Bs. As.: Quadrata.
- ----- (1982). Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano’. En Marx, K., *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mc Lellan, D. (1969). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca.
- Mehring, F. (1983). *Carlos Marx*. Barcelona: Grijalbo.

- 
- Miliband, R. (1965). Marx y el Estado. *The Socialist Register*. pp. 278-96.
  - Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
  - Stirner, M. (2004). *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar.
  - Tarcus, H. (2003). Actualidad de *La Cuestión Judía*. En Marx, K., *La cuestión judía*, Bs. As.: Quadrata.
  - Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU).