

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Ilusión, imaginación y fantasía en La sagrada familia de Marx y Engels.

Bryam Bryner Herrera Jurado.

Cita:

Bryam Bryner Herrera Jurado (2015). *Ilusión, imaginación y fantasía en La sagrada familia de Marx y Engels*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/271>

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>.

Ilusión, imaginación y fantasía en *La sagrada familia* de Marx y Engels

Bryam Herrera Jurado, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), herrera.bj@gmail.com

Resumen

El presente ensayo busca contribuir al estudio de la historia conceptual de la obra de Marx y Engels, padres del socialismo científico, analizando los aportes terminológicos de su primera obra conjunta. Más específicamente, indaga la posible existencia de uno o más conceptos detrás del campo semántico ilusión, imaginación y fantasía. El ensayo está dividido en tres partes. La primera expone la filiación teórico-metodológica de la investigación. La segunda reconstruye substancialmente el argumento de *La sagrada familia* a través del empleo de Marx y Engels de las palabras ilusión, imaginación, fantasía y otros sintagmas del mismo campo semántico. Destacando principalmente la conexión que hay en el empleo de las mismas con los momentos más importantes de la polémica: la crítica al método especulativo hegeliano, los comentarios sobre Feuerbach, la distinción entre teoría y práctica, los comentarios sobre economía, y la defensa de las organizaciones de la clase obrera y su lucha. Por último, en el tercer apartado se concluye la indagación conceptual, examinando la relación de la obra con el lugar de la misma en el marxismo.

Palabras clave: Historia conceptual; Marxismo; Ilusión; Imaginación; Fantasía

I

Escrita y publicada entre la redacción de los manuscritos de 1844 y las *Tesis sobre Feuerbach*, es decir, en los albores del pensamiento económico de Marx (Mandel: 1974) y su adiós a la filosofía, *La sagrada familia* es una obra no menor en la trayectoria del pensamiento marxista.

En ella, como señala Isabel Monal Rodríguez (1983), se opera un cambio terminológico; un desplazo, creación y/o modificación de terminologías en la obra de Marx y Engels. En este sentido, el presente trabajo busca aportar al estudio de la evolución conceptual de los padres del socialismo científico.

Más específicamente, los dos autores a lo largo de su obra refieren constantemente a la ilusión, a la imaginación, a la fantasía y a otros sinónimos para dar cuenta de la crítica de Bruno Bauer y el resto de la *Allgemeine Literaturzeitung*. Nos proponemos estudiar el empleo de estos términos en *La sagrada familia*, Preguntándonos: ¿En qué momento se utiliza cada

uno? ¿A razón de que? ¿Su uso particular es diferenciado o indistinto? ¿Hay uno o más conceptos detrás de estas palabras?

Por otro lado, ya establecido el objeto, es necesario hacer ciertas aclaraciones teóricas y metodológicas. En primer lugar, seguimos la recomendación que hace Koselleck (1974: 25) para el estudio de la historia de los conceptos: rastrear el concepto en los campos semánticos, buscando la existencia o la inexistencia de relaciones de acuerdo. El campo semántico que trataremos comprende: imaginación, imagino, imagina/n, imaginado, imaginar/se/me, imaginario/a, ilusión, ilusiones, ilusorio/a, ilusionan, ideal, idealismo, idealista/s, idealiza/r/ado, ideales, abstracción, abstracto/a, pensamiento/s, fantasma/s, fantasmagorías y fantástica/o. También incluiremos en el campo: cielo, etéreo y éter. Si bien entendemos que idealismo e idealista por si solos son un concepto de anterior data, los incluimos debido a la forma en que Marx y Engels los emparentan al resto al emplearlos.

En segundo lugar, tomamos la distinción hecha por Koselleck (1974: 20-21) entre palabra y concepto. La cual establece que si bien los conceptos penden de palabras, no toda palabra depende de un concepto; pues mientras la palabra posee univocidad en su uso, el concepto es plurívoco y posee una pretensión de generalidad dada por un contexto histórico-social de significación y experiencia.

II

Con motivo de la crítica a Bruno Bauer y a la *Allgemeine Literaturzeitung*, Engels y especialmente Marx aprovechan para dar su opinión sobre un amplia gama de temas. Mas, como advierte Monal Rodríguez, la problemática central del libro es “la relación o el nexo que existe las formas del pensamiento (las ideas) y la sociedad” (1983).

Ya en el primer renglón del prólogo los autores toman posición sobre este tema y declaran como su enemigo al “idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone a la ‘conciencia’”. Y en el párrafo siguiente establecen que la finalidad es *comprender* las *ilusiones* de la filosofía especulativa.

Como vemos, en el prólogo aparecen por primera vez los términos imaginación e idealismo. El primero, para designar el único ámbito donde pueda existir el espíritu sin cuerpo del que habla la crítica crítica de la *Literaturzeitung*. El segundo para designar los objetos y productos de la filosofía especulativa.

En los tres primeros capítulos no hay referencia directa a los términos en cuestión. Pero Engels en el capítulo II esgrime contra Faucher un argumento clave en la obra: se contraponen la crítica a la realidad, mostrando como la primera al querer dar cuenta de la realidad llega a

absurdos (situaciones irreales) por no haber partido del análisis efectivo de la realidad. “A causa de esto la historia en masa, la que se llama historia verdadera, difiere considerablemente de la historia crítica...”(Marx y Engels, 2008: 26).

En el capítulo IV Engels tilda de creación ideal y fantástica (Marx y Engels, 2008: 34) a la crítica de Edgar Bauer al socialismo francés, según la cual el obrero no posee nada porque no hace nada (entendiendo a la nada, claro está, como todo lo que no es la crítica). Más adelante, en su último aporte al libro¹, Engels se mofa de la opinión de E. Bauer sobre el amor con esta misma línea argumentativa. Dice Engels: “el amor es una pasión abstracta en el sentido del lenguaje especulativo, que llama concreto lo que es abstracto, e inversamente.” (Marx y Engels, 2008: 37).

Marx hace su primer aporte al texto en una crítica a la traducción y a los comentarios de E. Bauer sobre un texto de Proudhon. Comenta ya en los primeros renglones: “El verdadero Proudhon dice: ‘No construyo un sistema; pido el fin del privilegio, etc.’ (pág. 15). En otros términos, el verdadero Proudhon declara que no persigue fines científicos abstractos, sino que formula con respecto a la sociedad reivindicaciones inmediatamente prácticas.” (Marx y Engels, 2008: 39).

Marx asocia sistema científico a abstracción y los opone a las reivindicaciones sociales prácticas. Dando mayor generalidad a la crítica empezada por Engels.

Luego contrapone varios pasajes del libro original y la traducción, mostrando cuanto altera Bauer el contenido del libro. Y dice en un momento:

El Proudhon crítico se dice a sí mismo: “Entre los principios sobre los cuales descansa la sociedad, existe uno que ella no comprende, que ha sido alterado por su ignorancia y que es la causa de todos los males. Y, sin embargo, se venera a este principio y se le quiere, porque de lo contrario carecería de influencia. ¿Cuál es este principio, verdadero en su esencia, pero falso en nuestro modo de comprenderlo?”

En la primera frase, el Proudhon crítico dice que el principio ha sido alterado, mal comprendido por la sociedad, y que es, en consecuencia, justo en sí. Encima declara, en la segunda frase, que este principio es verdadero en su esencia y, sin embargo, reprocha a la sociedad el quererlo y venerarlo. El verdadero Proudhon encuentra la oportunidad de repetir, no que este

¹ Engels sólo escribe los capítulos I, II y III y los 3 primeros apartados del IV.

principio sea honrado y querido, sino que sea honrado y querido este principio tal como nuestra ignorancia lo ha alterado; escribe: “Éste principio, tal como lo ha hecho nuestra ignorancia, es honrado y querido” (pág. 21). Para el Proudhon crítico la esencia del principio permanece verdadero bajo su forma falsa. El verdadero Proudhon encuentra que "este principio, verdadero en su objeto, es falso en cuanto a nuestra manera de entenderlo", lo mismo que la esencia de la alquimia y de la astrología es un producto de nuestra imaginación, mientras que su objeto -el movimiento y las propiedades químicas de los cuerpos celestes- es verdadero. (Marx y Engels, 2008: 41-42)

Es sumamente interesante como al argumento que emplea Proudhon para criticar al concepto de propiedad privada de la economía política es tomado por Marx en su disputa con Bauer. Comparando la alquimia y la astrología a la crítica crítica de la *Literaturzeitung*, por ser todas ellas productos de nuestra *imaginación*. Pues, como dice Marx poco después: “Aun cuando la especulación habla del hombre, no tiene en vista lo concreto, sino lo abstracto, la idea, el espíritu, etc.” (Marx y Engels, 2008: 54)

Marx, en la *Cuarta nota marginal* del mismo capítulo, combate la objeción hecha al autor francés por E. Bauer. Éste último dice que si “Proudhon conserva la idea de salario” no puede “puede admitir al tiempo como medida del pago” ya que “el tiempo es indiferente por relación a lo que puede valer un objeto” (Marx y Engels, 2008: 63). El autor de Tréveris responde:

Por relación a la producción material directa, la respuesta a la pregunta si tal objeto debe o no ser producto, es decir, la decisión concerniente al valor de tal objeto, dependerá esencialmente del tiempo de trabajo que cuesta la producción de ese objeto. En efecto, el tiempo es quien decide si la sociedad tendrá tiempo de desarrollarse humanamente.

Y aun cuando se trate de producción intelectual, ¿no estoy obligado, si procedo inteligentemente, a considerar además de la extensión, la disposición y el plan de una obra del espíritu, el tiempo necesario para la producción? De otra manera me expongo, al menos, al peligro de que mi objeto no abandone nunca el dominio de la teoría para entrar en el de la

realidad, que no pueda adquirir nunca, pues, más que el valor de un objeto imaginario, es decir, un valor imaginario. (Marx y Engels, 2008: 63-64)

Esta cita es importante por el empleo que se da en ella de lo imaginario. Una vez más no es un complemento secundario, sino que es central en el argumento. En primer lugar, Marx opone la mera teoría a la realidad. Luego, advierte que de no tener en cuenta el tiempo para la producción de tal trabajo, su producto corre el riesgo de ser sólo imaginario. Y, por consiguiente, tener un valor meramente imaginario, es decir, irreal. De nuevo hallamos un paralelismo sugerente entre la crítica de Proudhon a la economía política con la de Marx a E. Bauer. Pues, después de todos, el producto de la crítica de la *Literaturzeitung*, en tanto meramente teórico, ¿hasta que punto es real y hasta que punto es imaginario?

Podríamos tomar por respuesta este brillante pasaje que hace Marx al finalizar su crítica a Edgar Bauer:

Según la crítica crítica todo el mal viene, pues, de que el obrero piensa. Pero los obreros ingleses y franceses han fundado, sin embargo, asociaciones donde no sólo no se conforman con instruirse mutuamente sobre sus necesidades inmediatas en tanto que obreros, sino también sobre sus necesidades en tanto que hombres; donde manifiestan, además, una conciencia muy profunda y muy extendida de la fuerza enorme, inmensa, que es el resultado de su colaboración. Pero estos obreros comunistas y vulgares, que trabajan en los talleres de Mánchester y de Lyón, por ejemplo, no creen que mediante el "*pensamiento puro*" podrían desembarazarse nunca de sus patrones y de su propia miseria práctica. Experimentan muy dolorosamente la diferencia entre el ser y el *pensamiento*, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son simples quimeras de la *imaginación*, sino sencillamente productos reales y prácticos de su propia explotación; que no se los puede suprimir, pues, más que de manera práctica y material, para que en la existencia de cada día, tanto como en el *pensamiento* y en la conciencia, el hombre devenga hombre. Por el contrario, la crítica crítica les enseña que ellos dejan en realidad de ser asalariados si, en el *pensamiento*, suprimen la *idea* del trabajo asalariado; si dejan, por el *pensamiento*, de considerarse asalariados y, conforme a esta *imaginación extraordinaria*, no

se hacen pagar más por sus personas. *Idealistas* absolutos, *entidades puramente etéreas*, después pueden vivir naturalmente de la emanación del *pensamiento puro*. La crítica crítica les enseña que suprimen al capital real dominando, mediante el *pensamiento*, la categoría del capital; que se transforman realmente y devienen hombres reales transformando, por la conciencia, su yo *abstracto*, y desdeñando, como una operación contraria a la crítica, toda transformación real de su existencia real y, por lo tanto, toda transformación real de las condiciones reales de su existencia, es decir, del yo real de ellos. "El espíritu", que no ve en la realidad más que categorías, reduce naturalmente toda la actividad y toda la práctica humana al *pensamiento* dialéctico de la crítica crítica. Esto es precisamente lo que diferencia al socialismo de la crítica, del socialismo de la masa y del comunismo. (Marx y Engels, 2008: 66-67) (En esta cita todas las bastardillas son nuestras)

En tanto mera teoría o pensamiento puro, la salida que ofrece Bauer es una quimera, porque no se condice con la realidad, ni da solución efectiva a los problemas que busca enfrentar. Las categorías, al cambiarlas, no cambian consigo la realidad, ni mucho menos al eliminarlas suprimen dicha realidad de la que dan cuenta. El "pensamiento puro", escindido *completamente* de la realidad, no consigue los objetivos que aparentemente se plantea. Ahora bien, el cultivo, mediante el "instruirse", en tanto esté atado a la vida real, no sólo es posible, sino que sucede, como es el caso de los obreros ingleses y francés, los cuales no tienen necesidad alguna de la crítica pura. Sin embargo, los epígonos de la crítica no lo advierten, y permanecen en el pensamiento puro, creyendo que con sus reflexiones influyen en algún grado en la realidad.

En el quinto capítulo de *La sagrada familia*, Marx compara a la exposición crítica que hace Vichnú-Szeliga de *Los misterios de París* de E. Sue con la construcción especulativa de Hegel. Las dos, con el afán de demostrar la unidad de lo abstracto en todas sus manifestaciones vitales y la conexión de éstas manifestaciones, atribuye a las particularidades reales cualidades especulativas (no naturales) y hace de sus relaciones una "conexión mística" (Dal Pra, 1971: 209). Generándose así productos, o más bien ideas de "un valor místico superior, surgidas del éter de vuestro cerebro y no de la tierra material..." (Marx y Engels, 2008: 73).

En esta parte de la obra, si bien no hay aportes especialmente destacables respecto al campo semántico analizado, toma un mayor rango la crítica de Marx, pues no ataca simplemente los efectos de los usos caricaturezcos de la construcción especulativa hegeliana, sino que la critica en tanto método, poniendola como ejemplo general de todo afán especulativo, por ser su más elevada expresión.

Al final del capítulo, el pensador de Tréveris vuelve sobre el método especulativo, refiriendo una vez más a la abstracción y a la imaginación como partes:

Sea una media docena de animales, por ejemplo, el león, la serpiente, el tiburón, el toro, el caballo y el perro. Construyamos por abstracción, de acuerdo a estos seis tipos, la categoría animal. Representémonos este animal como un ser autónomo. Consideremos al león, la serpiente, etc., como disfraces, encarnaciones del animal en sí. A igual que, por medio de nuestra imaginación, hemos hecho del animal de nuestra abstracción, un ser real, transformemos ahora los seres reales en seres de la abstracción, en seres de nuestra imaginación. Ya lo vemos: el animal que, en el león hace pedazos al hombre, que lo traga como el tiburón, le envenena como la serpiente, le cornea como el toro, le lanza patadas como el caballo, ese animal, bajo las formas del perro, no hace más que ladrar contra él y reduce el combate contra el hombre a un simple simulacro. Por su lógica, así como lo hemos visto por el perro, el animal en sí se ha reducido al papel vulgar de representante de una farsa. (Marx y Engels, 2008: 89-90).

Ahora bien, a los términos abstracción e imaginación se les puede adjudicar el ser parte del proceso de escisión de la realidad. Pero ellos son sólo un momento del proceso especulativo, momento, o más bien actividad, la cual no necesariamente tiene porque desembocar en el mismo. Al emplear sintagmas como “pensamiento puro” y “entidades puramente etéreas”, en cambio, Marx si da cuenta de una escisión teórica de la realidad consumada.

El ejemplo dado anteriormente de los obreros parisinos puede sernos útil de nuevo: los mismos pueden utilizar el pensamiento sin necesidad de divorciarlo completamente de la

práctica. Ahora bien, que haya que recurrir al mismo ejemplo de nuevo², dado la cantidad de veces que se crítica el divorcio, da a pensar que la formación del pensamiento marxista se halla en un momento centralmente *negativo*, pues se demuele sin hallar (y quizá sin buscar todavía) realmente una síntesis. Marx y Engels critican a Bauer desde Feuerbach, sin siquiera plantearse superar la posturas de este último. Aunque en la obra terminen por ir más allá, en algunos aspectos, de Feuerbach.³

En el capítulo VI Marx plantea que tanto para Hegel como para Bruno Bauer la verdad es una “autómata” la cual se demuestra por sí misma y que, por tanto, al hombre sólo le queda por perseguirla. De esta forma, separando completamente la verdad del hombre y la historia, la crítica crítica le concede a la vida real únicamente el rol de demostrar el desenvolvimiento de la verdad.

En este planteo, como vemos, se amplía el argumento de la división no resuelta del pensamiento y la historia real, esta vez situado en la revolución francesa. Mientras Bauer plantea que la revolución francesa fracasó por el interés y el entusiasmo de la masa sobre ella, Marx responde que la “Revolución sólo ‘fracasó’ para la masa que no poseía en la ‘idea’ política la ‘idea’ de su ‘interés’ real” (Marx y Engels, 2008: 97). Volviendo desde otro lado al eje central de la obra.

Lo mismo hace más adelante cuando habla de la alienación práctica de la masa, la cual, nos dice que, aunque la crítica crítica sepa “el arte de transformar cadenas reales, objetivas y exteriores a mi persona, en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas exteriores y sensibles en simples luchas ideales”, esta alienación práctica no se puede considerar como “fantasmagorías ideales” o como “alienaciones de su conciencia” (Marx y Engels, 2008: 98).

Más adelante, cuando Bruno Bauer afirma que los judíos pueden emanciparse en la medida en que avanzan en la teoría, el autor de Tréveris rechaza “como una ilusión, la emancipación puramente teórica y reivindica para la libertad real, además de la voluntad idealista, condiciones absolutamente tangibles, absolutamente materiales” (Marx y Engels, 2008: 110), aunque esta vez ya desde una postura socialista.

² Hay otros pasajes en los que hallamos ejemplos similares, especialmente en el último capítulo, en el apartado *La Flor de María*, pero no están a la altura de explicar realmente la ligazón de pensamiento y práctica históricamente.

³ Es más, Marx ya había hecho avances fundamentales en los manuscritos del 1844, los cuales no son retomados del todo en la *Crítica de la crítica crítica*, pero sí en sus obras posteriores.

Algunas páginas más adelante, da un uso de clara impronta feuerbachiana al término “reflejo fantástico”:

...el judaísmo se conservó y desarrolló por, en y con la historia, pero que ese desarrollo no puede ser constatado más que con los ojos del hombre del mundo y no con los ojos del teólogo, puesto que hay que buscarlo en la práctica industrial y comercial y no en la teoría religiosa. (...) No se explicó la existencia del judío actual por medio de su religión -como si esta religión fuera algo existente aparte y en sí-; se ha explicado la vida tenaz de la religión judía por los elementos prácticos de la sociedad burguesa, que encuentra en esta religión un reflejo fantástico. (Marx y Engels, 2008: 125)

Podemos advertir, sin embargo, que si bien posee la impronta de Feuerbach, el empleo del término fija a esta *alienación*, a la de la religión judía, como un reflejo específico de la sociedad burguesa, del ser del hombre. Es decir, se sitúa, aunque al pasar y sin muchas explicaciones, socio-históricamente en un periodo determinado. Lo cual además podría hacer que nos preguntemos de nuevo hasta que punto en *La sagrada familia* Marx y Engels se habían distanciado de Feuerbach.

Por otro lado, la cita continúa con el tópico de la crítica a la escisión irresuelta de la conciencia y la sociedad. Y, en la misma, la expresión “reflejo fantástico” es el linde de la escisión.

Al salir de la cuestión judía y volver sobre la revolución francesa, en el apartado *Combate crítico contra el Revolución Francesa*, Marx nos dice que Bauer observa la revolución sencillamente como una “expresión fantástica” de sus propias “elucubraciones” (Marx y Engels, 2008: 134). Y establece el límite de las ideas y su ligazón con lo material: “Las ideas no pueden conducir más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. De hecho, las ideas no pueden realizar nada. Para realizar las ideas, se necesitan hombres que ponen en juego una fuerza práctica.” (Marx y Engels, 2008: 134)

Un par de párrafos más abajo, aparece el tema del Estado:

...es la necesidad natural, son las propiedades esenciales del hombre -por muy extrañas que puedan parecer-, es el interés, los que mantienen unidos a los miembros de la sociedad burguesa, cuyo lazo real está constituido, pues, por la vida burguesa, y no por la vida política. El Estado no es, por lo tanto,

lo que mantiene reunidos a los átomos de la sociedad burguesa; es el hecho de que esos átomos no son átomos más que en la representación, en el cielo de su imaginación, y que, en realidad, son entidades muy diferentes a los átomos: no son egoístas divinos, sino hombres egoístas. Únicamente la superstición política puede imaginar en nuestros días que la vida burguesa es mantenida por el Estado, mientras que, por el contrario, el Estado es mantenido por la vida burguesa. (Marx y Engels, 2008: 135)

En este pasaje la “superstición política” es el término que marca la diferencia entre lo que está y lo que no está en el “cielo de la imaginación”. ¿Y qué es la superstición? La fe irracional y desmedida en algo; en este caso, en los frutos de la especulación. Marx, vemos, vuelve a señalar a la *Literaturzeitung* el problema de la división irresuelta.

Marx, en otro apartado del mismo capítulo, hace una breve historización del materialismo francés en oposición a la planteada por Edgar Bauer, a quien además acusa de haber caricaturizado las posturas de Hegel. De ella sólo señalaremos que Marx asocia de forma explícita a la metafísica con las cosas del cielo y los fantasmas (Marx y Engels, 2008: 143).

Al final del capítulo Marx vuelve a criticar la autonomía que se le asigna al pensamiento, esta vez bajo la forma de la conciencia, y a los resultados a los que conlleva (Marx y Engels, 2008: 153).

En el capítulo VII Marx se ocupa de la correspondencia de la *Literaturzeitung*. De la cual se burla, señalando que es el único contacto de la revista con la realidad y que, pese a ello, “sucede que las experiencias del corresponsal no son más que la realización y la confirmación de las profecías críticas.” (Marx y Engels, 2008: 161) “Repitiendo servilmente y sin crítica las ‘quimeras’ y las ‘pretensiones’ en cuestión, los corresponsales demuestran simplemente que las ideas fijas del amo son, asimismo, las ideas fijas del servidor.” (Marx y Engels, 2008: 163) En tanto repetición de lo la crítica crítica, se adjudica a los corresponsales el posicionarse desde las “quimeras”, el “pensamiento puro”.

En oposición a ésta masa, la denominada “masa crítica”, Marx opone la masa no crítica:

La crítica de los franceses e ingleses no es una personalidad abstracta, distante, que se encuentra fuera de la humanidad; es la actividad humana real de los individuos que son miembros activos de la sociedad, que sufren, sienten, piensan y obran como hombres. Por esto, la crítica que realizan es al mismo tiempo, práctica; su comienzo es un socialismo en el cual

preconizan medidas prácticas, palpables, en el cual no se limitan a pensar, sino que sirve para intensificar su acción. La crítica que realizan es la crítica viva, real, de la sociedad existente, el reconocimiento de las causas de la decadencia. (Marx y Engels, 2008: 168)

Al puro pensar, a la pura abstracción, vuelve a contraponerse en *La sagrada familia* la dimensión de la unidad entre el pensamiento y la acción, denominada en esta ocasión “crítica práctica”.

Por otro lado, al cerrar este capítulo, Marx hace una aclaración respecto a la pretendida autonomía del pensamiento:

Para caracterizar la abstracción de la crítica en tanto que abstracción absoluta, nuestra exposición asimismo demuestra perfectamente bien que “ella se abstrae de todo”. ¿La nada desprendiéndose de todo, del pensamiento, de la intuición, etc., no es el absurdo absoluto? El aislamiento en que desemboca la crítica al desprenderse de todo, haciendo abstracción de todo, está tan poco liberado del objeto del que se desprende, como Orígenes lo estuvo del miembro viril que separó de su persona. (Marx y Engels, 2008: 172-173)

La crítica crítica, entonces, llega al absurdo absoluto, como en el ejemplo del animal y el perro. Pues pese a lo que lo niegue, en verdad depende en más de un grado del mundo.

Para cerrar el libro, Marx vuelve sobre *Los misterios de París* y Szeliaga. Analiza pormenorizadamente los personajes y compara de nuevo a la crítica crítica con Hegel. A lo largo del capítulo continúa haciendo uso del campo semántico analizado, sin hacer variaciones en el empleo de los términos.

Sobre este capítulo, si bien es extenso y versa sobre varios temas, nos limitaremos a citar un pasaje importante para nuestro estudio:

El maestro de escuela describe exactamente el estado en que cae el hombre aislado del mundo exterior. Para el hombre a quien el mundo sensible, se le transforma en simple idea, las simples ideas se transforman en seres sensibles. Las alucinaciones de su cerebro adquieren formas visibles, casi palpables, de fantasmas sensibles. Este es el misterio de todas las piadosas

visiones y a la vez la forma general de la locura. El maestro de escuela, que repite las frases de Rodolfo sobre el poder del arrepentimiento y de la expiación unidas a crueles torturas, las repite, por tanto, en un estado de semilocura y confirma, pues, efectivamente, la conexión que existe en la conciencia cristiana de los pecados y la locura. De igual modo, cuando afirma que la expiación transforma la vida en un largo insomnio lleno de alucinaciones vengadoras, el maestro de escuela enuncia el verdadero misterio de la crítica pura y del enmendamiento cristiano. Precisamente este enmendamiento consiste en hacer del hombre un fantasma, y en transformar su vida en una vida de sueño. (Marx y Engels, 2008: 200)

Marx, como vemos, se vuelve a plantear la independencia de las ideas. Sin embargo, lo que antes era adjudicado a la imagen religiosa del cielo, al “pensamiento puro” de la especulación o a la “superstición política”, ahora está asociado a la locura.

III

A lo largo del trabajo hemos tratado gran gama de palabras, las cuales, como señalamos en la introducción, responden al campo semántico de la imaginación, la ilusión y lo etéreo. Ahora sólo nos queda presentar los resultados.

Primero, en la mayoría de los casos, estas palabras eran utilizadas para referir a la escisión del pensamiento de su materialidad. Y no sólo con respecto a la *Allgemeine Literaturzeitung*, sino también a otros casos como el de la economía política o el método de Hegel.

En este sentido, si tomamos en cuenta la caracterización de Monal Rodríguez que define como tema central del libro a la relación que existe entre las formas del pensamiento y la sociedad, estamos en condiciones de afirmar que los términos analizados dan cuenta de tal relación, siendo, mas sólo en su conjunto, partes centrales de la obra.

Sobre este punto, debemos mencionar además que en varios pasajes de *La sagrada familia* el uso de estas palabras se puede intercambiar y alternar indistintamente.

En segundo lugar, si bien hay repetición de estas palabras a lo largo de la obra, no todas definen inequívocamente el fenómeno que preocupa a Marx y Engels. Es decir, algunas - como abstracción, imaginar o pensar- solamente refieren a un momento de la separación de la realidad. Momento que, como ya señalamos, no lleva obligatoriamente a la división que si

supone el método especulativo⁴. Hay, de todos modos, expresiones que si hacen entera referencia a este proceso: “pensamiento puro”, “fantasmagorías ideales”, “reflejo fantástico”, “el cielo de su imaginación” o de la “abstracción”, “superstición política”, “estado de semilocura” y “teoría pura”. Sin embargo, y a pesar de ser bastante citadas por nosotros, estas expresiones no son lo más recurrentes en la obra. Siendo el más utilizado, en seis ocasiones, “pensamiento puro”.

*Tampoco estas expresiones, ni los argumentos que las acompañan, sistematizan nuevas explicaciones de la génesis real de la división. Los dos autores señalan únicamente un error teórico en la conceptualización de la realidad. Y al tratar de explicar el origen de este error acuden al concepto feuerbachiano de enajenación. Empezando, sin embargo, una ampliación del mismo*⁵. En este aspecto, Marx y Engels, más que generar un concepto, desplazan, sino mutan, el de alienación.

Es decir, dicho en los términos de Koselleck, si en tales palabras hay una nueva pretensión de generalidad, la misma todavía es insipiente. La historia, en el momento en el que es redactada la obra, más que dar un nuevo concepto como “pensamiento puro”, parece poner a prueba el de la enajenación feuerbachiana.

Por otro lado, es más recurrente el empleo del término idealismo e idealista. Ahora bien, por un lado, no podemos atribuirle a *La sagrada familia* ser el libro en el cual se acuñan estos conceptos, ni tampoco podemos detectar un cambio cualitativo radical en sus significados.

⁴ Es importante esta diferencia. Pues no debemos olvidar que la enajenación hasta Feuerbach, y especialmente en Hegel, era vista como un momento necesario de la autoconciencia. Y que Marx, al escribir *La sagrada familia*, ya había advertido la existencia de determinaciones materiales que enajenan al hombre y le vedan la autoconciencia, pero todavía no había sistematizado su origen histórico, tarea que realizaría recién en *La ideología alemana*. Es decir, que Marx y Engels en su primer trabajo conjunto *exploran los límites de la conciencia –la teoría– y sus extravíos: distintas formas de la enajenación*. Una cita de los manuscritos nos sirve de pista para esta hipótesis:

“Ante todo, hay que señalar que todo lo que se aparece al trabajador como *actividad de la enajenación, de la alienación*, aparece en el no trabajador como *estado de enajenación, de la alienación*.”

“En segundo lugar, cabe señalar que la *relación real, práctica* del trabajador en la producción y con el producto (como estado anímico) aparece en el no trabajador –que se contrapone a aquel– como *relación teórica*.”

“*En tercer lugar, el no trabajador hace en contra del trabajador todo aquello que este se realiza en contra de sí, pero no hace contra sí mismo lo que hace en contra del trabajador*” (Marx, 2006: 120-121)

⁵ El empleo de Marx y Engels del concepto alienación, como señalan Ricoeur (1994: 69-71) y Mandel (1974: 29), ensaya usos diferentes del mismo, y no sólo copia la forma de la enajenación religiosa y la aplica a otros ámbitos, como si hace Stirner.

Además, estos términos no dan cuenta necesariamente de la escisión entre el pensamiento y el mundo.

Entonces, ¿Podemos hablar de “pensamiento puro” o de algún otro término de los analizados como concepto en la obra? El resultado del presente estudio es negativo.

Mas si el conjunto de todas estas palabras y de estas frases ocupan un lugar central en el libro, ¿Cómo puede ser que no se forme un concepto?

Como bien dijimos al principio, *La sagrada familia* se halla en el periodo de génesis del materialismo histórico, donde se gestan y ensayan distintos cambios y desplazamientos conceptuales. Situada en este proceso, esta obra aun da un lugar muy grande a Feuerbach (el propio Engels se reirá de ello años más tarde) y conserva todavía, como señala Dal Pra (1971: 210-218), algunos resabios hegelianos; mientras empiezan a aparecer y gestarse nociones que más adelante tendrían su forma acaba en uno o más conceptos. Lenin (1960: 24), por ejemplo, ve que se asoma en un pasaje de la obra el concepto de relaciones sociales de producción. Mas no por ello dice que fue acuñado en las páginas de la *Crítica de la crítica crítica*.⁶

En este sentido, es probable que el empleo de ilusión, imaginación y fantasía nos señale un vestigio, una intuición que años más tarde terminaría en algún otro concepto marxista⁷. Sin embargo, fieles a nuestro objeto científico, no podemos afirmar que en tales palabras de *La sagrada familia* haya estrictamente un concepto.

Bibliografía

Dal Pra, Mario. 1971. *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martinez Roca.

Koselleck, Reinhart. 1974. “Historia de los conceptos e historia social”. Pp. 7-31. En *Sociología e historia social*, editado por P. Ch. Ludz. Buenos Aires: Sur.

Lenin, V. I. 1960. “Cuadernos filosóficos”. En *Obras completas, t. XXXVIII*. Buenos Aires: Cartago.

⁶ Lenin es medido y utiliza el verbo enfocar: “Este pasaje es característico en el más alto grado, porque muestra cómo enfocó Marx la idea fundamental de todo su ‘sistema’, *sit venia verbo*, a saber: el concepto de las relaciones sociales de producción” (Lenin, 1960: 24).

⁷ Paul Ricoeur en *Ideología y utopía*, dónde analiza los distintos momentos del concepto marxista de ideología, dice que “la primera función de la ideología es producir una imagen invertida” (Ricoeur, 1994: 48). Y encuentra, en el empleo de las frases “fantástica realización” (1994: 47). y “prolongación ideal” (1994: 49), elementos de este primer concepto de ideología en la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel hecha por Marx antes de la redacción de *La sagrada familia*.

Quizá podamos hallar cierta correspondencia entre estos dos sintagmas y, por ejemplo, “fantasmagorías ideales”. El estudio de dicha relación, sin embargo, nos abre una hipótesis que requiere otro trabajo para ser abordada.

- Mandel, Ernest. 1974. *La formación del pensamiento económico de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Monal Rodríguez, Isabel. 1983. “Unión entre materialismo y comunismo: La Sagrada Familia”. *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 1. Obtenido el 10 de marzo de 2014 (<http://www.filosofia.cu/ifc/rccs/rccs001art02.htm>).
- Marx, Karl. 2006. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. 2008. *La sagrada familia*. Buenos Aires: Claridad.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.