

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

El de concepto de ideología: De la esencia del hombre a hombres históricamente condicionados.

Diego Ezequiel Vazquez.

Cita:

Diego Ezequiel Vazquez (2015). *El de concepto de ideología: De la esencia del hombre a hombres históricamente condicionados. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/272>

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>.

Título: El de concepto de ideología: De la esencia del hombre a hombres históricamente condicionados

Autor: Diego Ezequiel Vazquez

Pertenencia institucional: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Instituto de investigaciones Gino Germani

Mail: Diegoe.vazquez91@gmail.com

Resumen

Esta ponencia se propone indagar el desarrollo teórico-conceptual que condujo a Marx a formular el término de ideología, concepto central del pensamiento sociológico, con el fin de dar cuenta del recorrido que realiza el autor en el periodo de su juventud y que lo lleva desde la admiración y apropiación de la crítica feuerbachiana de la filosofía hegeliana, a un ajuste de cuentas con toda la filosofía burguesa, Feuerbach incluido. Este proceso se abordará en el marco de los dos grandes modelos de análisis que se detectan en el joven Marx: el modelo de la alienación y el modelo de la praxis. Es en el trascurso del pasaje de uno a otro donde los conceptos y razonamientos que anticipan a la ideología comienzan a desarrollarse, mientras se da también forma a su par opuesto: la base real. En pocas palabras, se trata de construir un marco adecuado que nos permita situar la ruptura de continuidad que se produce en Marx en el recorrido que lo lleva desde los abordajes hegelianos-feurbachianos dentro del modelo de la alienación hasta la producción del modelo de la praxis, al cual opone lo ideológico como lo imaginario, representativo y enfrentado al mundo histórico.

Palabras clave

Marx-ideología-alienación-praxis-base real

Introducción

Este trabajo se propone indagar el desarrollo teórico-conceptual que conduce a Marx a la formulación de la ideología, concepto central del pensamiento sociológico, con el fin de poder dar cuenta del recorrido que realiza el autor en el periodo de su juventud y que lo lleva desde la admiración y apropiación de la crítica feuerbachiana a la filosofía hegeliana, a un ajuste de cuentas con el idealismo alemán y con toda la filosofía burguesa, Feuerbach incluido, en la Ideología alemana.

En este sentido resulta vital enmarcar este proceso en los dos grandes modelos de análisis que es posible detectar en sus escritos: el modelo de la alienación y el modelo de la praxis. Es en el transcurso del pasaje de un modelo a otro donde los conceptos y razonamientos que anticipan a la formulación teórica de la ideología comienzan a desarrollarse, así como también, empieza a darse forma a su par opuesto: la base real. En pocas palabras, la propuesta de este estudio es construir un marco adecuado que nos permita situar la brecha o la ruptura de continuidad (*la brecha epistemológica*) que se produce en Marx en el camino que lo lleva desde los abordajes hegelianos-feurbachianos de la realidad alemana dentro del modelo de la alienación hasta la creación del modelo propio de la praxis, al cual opone lo ideológico como el mundo imaginario, *representativo* y enfrentado al mundo histórico, en oposición a la realidad entendida como todos los procesos que pueden designarse con la expresión de materialismo histórico (Ricoeur, 1994: 116).

En primer lugar, contextualizaremos el clima filosófico de Alemania, en el cual comienza su recorrido el joven Marx, tras la muerte de Hegel y la ardua discusión por la apropiación de su legado en la década de 1830 y los comienzos de 1840. Específicamente, abordaremos la crítica a Hegel realizada por Feuerbach, que nutrió las pretensiones revolucionarias de los referentes más radicales de los jóvenes hegelianos y que será recibida y valorada con admiración por Marx. Se tomarán como referencia tanto *La esencia del cristianismo* (1841) como las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y los *Principios de la filosofía del futuro* (1843). De este modo, podremos abocarnos el primer texto marxiano del estudio, la *Introducción a la crítica del derecho del Estado de Hegel* (1843), con el fin de observar de qué manera funciona la matriz feuerbachiana de la alienación y su método de la inversión en la crítica de Marx y en su análisis de la realidad alemana.

El siguiente momento se propone captar la influencia de la perspectiva de Engels y especialmente de dos de sus textos: *Esbozos para una crítica de la economía política* (1844) y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). Éstos servirán de antesala del siguiente texto marxiano: *Los manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. En nuestra consideración

esta obra presenta un carácter transicional y ecléctico, en la cual se pueden encontrar términos hegelianos, una matriz todavía feuerbachiana y anticipaciones a razonamientos y conceptos propios que tendrán su cristalización poco tiempo después. Finalmente nos introduciremos en *Las tesis sobre Feuerbach* (1845) y *La ideología alemana* (1845/46), escrita en co-autoría con Engels. Creemos que representan ya un punto de llegada en su desarrollo teórico-conceptual que le permite saldar su deuda con los hegelianos de izquierda y con el propio Feuerbach.

El contexto idealista de la filosofía alemana y la disputa por el legado hegeliano

Tras la muerte de Hegel en 1831 comenzó dentro de la propia escuela hegeliana una división que, a la manera del parlamento francés, separaba una derecha, que consideraba la historia evangélica como historia auténtica; de una izquierda, representada en primer lugar por Strauss y a la que luego se sumaría Bruno Bauer, que aplicaba la unidad de la naturaleza divina y humana en el sentido de no considerar como historia de hecho la historia bíblica (Rossi, 1971). A estas discusiones teológicas dentro del legado hegeliano se sumarían luego las diferencias en torno a la teoría hegeliana del Estado a partir de la crítica de Ruge a la filosofía del derecho.

La división se fundamentaba en torno a la ambigüedad de las superaciones dialécticas de Hegel que podían ser interpretadas tanto de manera conservadora como revolucionaria (Löwith, 1968: 103). Lo que intentarán en el comienzo de la década de 1840 los jóvenes hegelianos, grupo al que pertenecía Marx, es *realizar* la potencialidad de la filosofía hegeliana que consideraban que el propio Hegel no supo alcanzar. De esta forma, el lustro que va desde 1840 a 1844 es uno de los periodos más intensos de la vida cultural de la Alemania moderna (Rossi, 1971: 77). En él, la filosofía hegeliana será criticada en todas sus aristas: desde su lógica, Trendelenburg; su teología, Strauss, Bauer, Stirner y Feuerbach; hasta su teoría del Estado, Ruge, Engels y Marx.

En este sentido, uno de los núcleos de esta corriente será justamente la no racionalidad de las condiciones existentes que Hegel ha elevado a determinaciones lógicas propias del desarrollo del espíritu y las falsas mediaciones que fueron necesarias para lograrlo. En esta época la idea dominante dentro de los jóvenes hegelianos es que Hegel ha abierto muchas puertas pero que no se ha atrevido a indagar y que los resultados conservadores a los que ha arribado, no son los únicos posibles dentro del propio sistema. Explorar el sistema, llevarlo hasta su límite y finalmente hacerlo estallar por los aires es el programa que se irá realizando en una efervescente y acelerada sucesión de nombres y textos que culminará con Marx y Engels en *La ideología alemana*.

Feuerbach: La matriz de la alienación como extravío y el modelo de la inversión.

Tras esta breve presentación del grupo de jóvenes hegelianos nos resulta necesario detenernos en la obra de Feuerbach, punto cúlmine de este grupo y quien además ha sido el que despertó una mayor admiración en el joven Marx e influyó de manera determinante sus primeros escritos¹. Se trata de un pensamiento “*materialista de corte sensualista y naturalista que nutrió las pretensiones revolucionarias de los referentes más radicales entre los epígonos de Hegel*” (Nocera, 2013: 2). Será quien fije las bases de la crítica más contundente al legado de Hegel y quien delinearé la denuncia de las condiciones existentes con la construcción de modelos críticos que utilizará el joven Marx (Nocera, 2013: 6). El primer texto que analizaremos es *La esencia del cristianismo* escrito en 1841 y que le valió el liderazgo y la admiración descripta. El objetivo principal de esta obra es demostrar que la esencia de la religión, la esencia divina, es la esencia del hombre extrañada y puesta fuera de sí (Amengual, 1980: 40). “*El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia*” (Feuerbach, 1995: 57).

El gran intento de Feuerbach es reemplazar el absoluto hegeliano (Dios) por el género humano, es decir, realizar una reducción de la teología a la antropología (Martínez Hidalgo, 1997: 120). De esta forma, quedaría expuesto que la diferencia enunciada por la teología entre la esencia divina y la humana no es otra que la diferencia que existe entre el individuo finito y el género humano infinito, producto de la doble vida del hombre en su conciencia individual y en su conciencia del género (*conciencia en sentido estricto*) que tiene por objeto el propio género, la propia esencialidad del hombre. Para lograr esto, la principal arma del filósofo será la reducción de los predicados divinos a predicados de la esencia humana: la inversión.

Mientras el género es el lugar de lo infinito, el individuo es limitado, finito. Al desconocer esta diferencia, el individuo hipostasía la infinitud de cualidades del género como Dios, personifica el género como un individuo divinizado al concederle la infinitud propia del género. De esta manera, Feuerbach llega a la conclusión de que considerar a Dios como sujeto es la ilusión fundamental de la religión, “*una personificación ilusoria de una multiplicidad*” (Amengual, 1980: 82).

“La religión (...) es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo

¹ De ninguna manera deben olvidarse las influencias de otros dos compañeros de Marx en esta época: Ruge y Hess

individual, es decir del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo” (Feuerbach, 1995: 66).

El verdadero problema del que se trata de dar aquí es que en el camino de la personificación de los predicados en Dios se da un proceso de abstracción, de extrañamiento de diversas cualidades humanas en el que el *hombre se niega a sí mismo*. Estamos ahora en presencia de un proceso de objetivación que consiste en considerar como extrañas las propias cualidades, como situadas frente al sujeto (Amengual, 1980: 86). Lo que hace el hombre en la religión es alienarse, es decir, poner su esencia fuera de sí, abstraerla, y convertirla en un poder ajeno que se le enfrenta. Lo que propone aquí Feuerbach es invertir la idea hegeliana de que la conciencia que tiene el hombre de Dios es la autoconciencia de Dios. La conciencia del hombre de Dios es en realidad la conciencia del Hombre del Hombre, de su propia esencia, es decir, de su género. El carácter alienante de la religión consiste justamente en el rodeo que traza sobre el hombre y su propia esencia. Finalmente, la inversión ilusoria de la religión constituye una imagen desgarrada del hombre que no le permite realizarse a no ser de una manera ilusoria (Amengual, 1989: 95).

En este sentido, la alienación negativa del hombre por la religión es bien diferente a la conceptualización de Hegel, quien planteaba la alienación como el momento objetivante, como un paso necesario en el camino a la realización. Ésta es ahora tomada de un modo puramente negativo, es una escisión sin superación debido a que fracciona y escinde al hombre consigo mismo. Se trata de una “inversión teórica del concepto hegeliano de alienación” (Rossi, 1971: 95). Es decir, la escisión no supone, como creía Hegel, un momento transitorio que inevitablemente conducía a la reconciliación en el tránsito de la experiencia y que la enriquecía, sino un estado de pérdida y de extravío (Nocera, 2013: 6). Es así que la reducción antropológica, es decir la reducción a la dimensión sensible y corpórea, de la religión se basa en la negación de la duplicidad que provoca la teología y en lograr que el hombre se reapropie de su esencia universal extrañada en la alienación religiosa.

Un año después de la publicación de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach sentía la necesidad de producir un cambio en la filosofía para lo que él presentía como un tiempo nuevo. La nueva filosofía debía asumirse en un plano diverso en el cual ya no esté condicionada por imperativos filosóficos sino por las necesidades de la humanidad. En este sentido, debía obedecer a una necesidad práctica y a una exigencia histórica a partir de la disolución y fin del cristianismo y su transformación en política (Martínez Hidalgo, 1997: 136-137). *Las Tesis para la reforma de la filosofía* es el primer intento de Feuerbach por disolver la filosofía especulativa como lógica consecuencia de la disolución del cristianismo,

que ya ha realizado y fundar la nueva filosofía cuyo principio general no es otro que la fe en el hombre mismo y en el sensualismo. Si hasta ahora había revelado que el misterio de la religión era la antropología, en las Tesis afirmará que el secreto de la filosofía especulativa, es a la vez, el secreto de la teología: la antropología. De esta forma se extiende la reducción antropológica de la teología a la filosofía especulativa. “*La esencia de la lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto fuera del hombre*” (Feuerbach, 1976: 24).

El principio de la filosofía no puede ser de modo alguno Dios o el absoluto, ni el ser como predicado de la idea, sino únicamente lo finito, lo real, lo sensual. *Lo infinito es la verdad de lo finito, lo finito necesita de lo finito para ser pensado* (Martínez Hidalgo, 1997: 147). Nuevamente acude al método de la inversión: lo que en la filosofía especulativa era predicado, debe ser ahora en la nueva filosofía sujeto. Se trata de profundizar su objetivo: recuperar la esencia enajenada del hombre y la naturaleza por la filosofía especulativa que ha partido de lo infinito y abstracto para explicar lo finito y lo concreto. Al igual que la religión, lo que produce la filosofía especulativa es la escisión de la esencia del hombre consigo misma por medio de abstracción o alienación.

“*Hegel multiplica y disgrega la esencia simple de la naturaleza y del hombre, idéntica consigo misma, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado*” (Feuerbach, 1976: 24)

El ser y la naturaleza deben ser nuevamente unificado con el pensamiento. La propuesta de Feuerbach es precisamente superar toda trascendencia y dirigirse hacia la naturaleza como principio de la nueva filosofía. El nuevo filósofo debe incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, no debe comenzar por sí misma sino con su antítesis, el principio de sensualismo (Feuerbach, 1971: 33).

Finalmente, esta intento de fundar una nueva filosofía a partir de la crítica a la filosofía especulativa que tuvo en Hegel su máximo exponente culmina en los *Principios de la filosofía del futuro* escrito en 1843, misma fecha del *segundo prólogo a La esencia del cristianismo*, lugar en el que toma distancia de “*esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor*” (Feuerbach, 1995: 39). Retoma la idea de que la nueva filosofía debe invertir la vieja filosofía: no es la idea, el sujeto y la sensibilidad el predicado, sino viceversa. El punto de partida de la dialéctica de Hegel, el Absoluto inmediato, debe ser sustituido por lo inmediato existente, singular, corpóreo, sensible-racional (Rossi, 1971: 142). El principio epistemológico no debe ser *la razón por sí sola, sino el ser real y total del hombre*. Se sitúa como la base de la nueva filosofía el principio del sensualismo, una filosofía de los sentidos,

la necesidad de una corporeidad para poder pensar, de una “*verdad convertida en carne y sangre*”, de una “*razón embebida de la sangre del hombre*” (Feuerbach, 1976: 118).

Podemos concluir que la tarea que Feuerbach adjudicará a la nueva filosofía es la reapropiación definitiva por parte del hombre de su esencia integral que ha sido enajenada y que se debe situar como *principio supremo y definitivo la unidad del hombre con el hombre*, es decir del individuo con el género (Feuerbach, 1976: 124).

La centralidad del modelo de Feuerbach en la crítica de Marx al Estado hegeliano

Es preciso abocarnos ahora a la *Introducción de la crítica del derecho de Hegel*, de corte netamente feuerbachiana, que escribe Marx a finales de 1843 y que se publicó en los Anales Franco-Alemanes de Ruge. Aquí comienza por reconocer que la crítica religiosa ha llegado en lo esencial a su fin bajo la pluma de Feuerbach y que es necesario, ahora, desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas: extender o aplicar el potencial que ha demostrado el modelo de la alienación y la inversión dirigido a la religión y la filosofía especulativa, a la crítica del Estado y la propiedad privada: la crítica terrenal (Nocera, 2005: 42). “*Descubrir la verdad más acá, una vez que se ha hecho desaparecer al más allá de la verdad*” (Marx, 1982: 491). Marx ya ha detectado que la alienación religiosa se produce precisamente porque existe una sociedad invertida y es sobre ella que aplicar el modelo de la alienación-inversión. Se trata pues de ampliar el alcance de la reducción antropológica, de realizar una reducción del mundo abstracto-representativo a su base concreta (Ricoeur, 1994:70). Lo que va a producirse en esta introducción es un intento de enlazar el resultado feuerbachiano; la inversión teórica de la religión y del hegelianismo, que implicaba la necesidad de invertir todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado y sojuzgado; con una *inversión práctica* de las relaciones en que el hombre es un ser humillado y sojuzgado (Rossi, 1971: 309). La propuesta en este sentido es clara: algo se ha invertido en la conciencia humana y la tarea *del nuevo filósofo es invertir la inversión*, tal es el procedimiento de la crítica (Ricoeur, 1994: 66).

Podemos ver aquí cómo comienza Marx a desarrollar los antecedentes de lo que será luego la ideología. Existe ya un primer modelo de razonamiento que está presente y se hace notar en la utilización de frases tales como “*prolongación ideal*” o “*fantástica realización*”, así como también en las primeras antítesis: “*hombre como ser abstracto/hombre como el mundo del hombre*” y “*realización fantástica/realidad verdadera*” (Ricoeur, 1994). De esta manera, podemos afirmar que en esta obra se encuentra el primer modelo de toda crítica ideológica y que está construido de acuerdo al modelo de alienación-inversión que realizó Feuerbach. La inversión trata de un movimiento que va desde la idea a la realidad y no desde la realidad

hacia la idea. La inversión de la inversión es entonces el método general para disolverlas: es el método transformativo que expondrá la ideología como una inversión ilusoria que necesita ella misma ser invertida y disuelta. Queda así explícito que la tarea planteada es lograr lo que Feuerbach ha conseguido en su crítica de la teología: restablecer la primacía de lo finito, de lo concreto, de lo real, ahora en la crítica profana, terrenal. La crítica establece tanto el paradigma como el método transformativo que Marx utilizará de forma cada vez más concreta en el desarrollo del concepto de ideología (Ricoeur, 1994: 73).

La stirpe feurbachiana de este texto es innegable. A pesar de lograr transferir el problema desde la esfera de la representación a la esfera de la producción, ésta todavía es una cuestión de autoconciencia, de conciencias del mundo y de autoestima, nociones que implican un concepto idealista de conciencia y que Ricoeur (1994: 67) denominará *resto del Espíritu hegeliano*. La idea abstracta de humanidad, la esencia del hombre, tomada de Feuerbach es el continuo soporte antropológico de todo el análisis. En esta misma línea, Rossi (1971: 306) observa cómo Marx todavía utiliza fórmulas dialécticas abstractas y hegelianizantes.

Sin embargo, cabe destacar la *conclusión práctica* a la que arriba Marx y que representa una originalidad propia. El autor sostiene que la única crítica que puede modificar la realidad es una crítica, no ya de palabras e ideas, sino una que incluya la actividad, lo que podemos pensar como praxis. Es a partir de aquí donde el joven Marx comienza a buscar una clase, un sujeto, que represente la universalidad y la encuentra finalmente en el *proletariado*. En este momento podemos observar principalmente un reconocimiento a la *necesidad práctica de la acción*. Es la apertura de un nuevo camino sobre la perspectiva de la praxis que finalmente lo llevará a *La ideología alemana* (Rossi, 1971: 308). Ahora ya no es suficiente la crítica teórica del filósofo sino que es necesaria una crítica radical que prenda en las masas para que se realice la acción práctica del sujeto universal: la revolución (Marx, 1982: 497). Es posible rastrear la *influencia de Hess*, como mediación con Feuerbach, al ubicar la prioridad que conserva la acción sobre el pensamiento (Nocera, 2005: 41). La universalidad es transferida desde la esfera del pensamiento a una clase real: el proletariado. Vale aclarar definido aún de manera abstracta, como la clase que no tiene intereses particulares y que por hallarse privada de todo, representa los verdaderos intereses de la sociedad como todo (Ricoeur, 1994: 69).

En este desarrollo que ha comenzado Marx hacia la conceptualización de lo ideológico como la inversión de la realidad terrenal, aún le restan realizar dos movimientos: una crítica a los límites metahistóricos del modelo de alienación-inversión de Feuerbach y la determinación de las relaciones reales en las que el hombre aparece humillado y sojuzgado para determinar de manera material al proletariado (Rossi, 1971: 309-310).

La tensión contra la antropología de Feuerbach: Los manuscritos

Antes de adentrarnos a *Los manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, es necesario comentar el acercamiento de Marx hacia la obra de Engels, quien será su compañero de vida, y en especial a dos de sus textos: *Esbozo de crítica de la economía política* (1844) y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). El primero va a producir una importante influencia sobre sus primeros pasos en la crítica de la economía política, a cuyo abordaje dedicará prácticamente el resto de su vida, y aún para 1859 seguirá recordándolo como un “*genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas*” (Citado en: Roggerone, 2012: 4). Engels se adelantará a Marx y concluirá que la economía política inglesa realiza una justificación del capitalismo al que pretendía explicar. Al igual que en el joven Marx, el *método de la inversión de Feuerbach* influyó su análisis (Roggerone, 2012: 5).

“*En la economía todo aparece, pues, de cabeza: el valor, que es lo originario, la fuente del precio, se hace depende de éste, es decir de su producto. En esta inversión reside, como es sabido, la esencia de la abstracción, como puede verse en Feuerbach*” (Engels, 2004: 128).

Por su parte, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* tiene como primera necesidad llevar a Alemania el testimonio de la manera en que viven los proletariados de la nación capitalista más adelantada. Engels intenta demostrar el futuro que pronto llegará a una todavía atrasada Alemania y dotar de contenido práctico el desarrollo teórico que se está produciendo en algunos filósofos alemanes. Esto le permitirá obtener a Marx un testimonio recogido de primera mano de las condiciones reales de los obreros ingleses. Si Marx había llegado a la necesidad de una revolución por los contactos con el socialismo francés (Proudhon, Tristán), Engels inferirá la inmediatez de una revolución radical tras observar la insostenible situación del proletariado inglés (Roggerone, 2012: 6).

Retomemos los manuscritos escritos por Marx en el exilio de París. Creemos que se trata de un texto crucial para nuestro estudio debido a que ya puede observarse una relación ambigua o tensa con Feuerbach: una pugna, una lucha, contra su concepto de ser de especie. Comenzará aquí una paulatina liberación de sus conceptos, que culminará finalmente en las críticas de las *Tesis* y *La ideología alemana*. Es esta emancipación de la esencia genérica el paso significativo que debía lograr el joven Marx para poder reducirla a la idea de praxis empírica y encontrar la verdadera oposición de la ideología (Ricoeur, 1994: 65). Sin embargo, al mismo tiempo el método de inversión y el concepto de alienación siguen siendo los utilizados para dar cuenta en este caso del trabajo, el cual, a pesar de ser la característica específica del hombre, se vuelve contra él como una entidad ajena y trascendente.

Los *Manuscritos* son un texto completamente ecléctico donde se produce el encuentro del naturalismo de Feuerbach, la base conceptual de la economía política inglesa y la categoría hegeliana de trabajo (Nocera, 2005: 43). En otras palabras, se produce ahí una imbricación de la metafísica de lo universal procedente de Hegel, de la visión humanística de Feuerbach y del problema puramente marxista de percibir a los seres humanos como trabajadores enajenados de su trabajo (Ricoeur, 1994: 77). Con el acercamiento a la economía política, mediado por Engels, Marx comienza a señalar a la alienación económica como la forma fundamental de alienación. En este sentido, se pueden considerar los Manuscritos desde dos núcleos temáticos diferentes. Por un lado, existe uno típicamente económico, en el cual se analiza la alienación del trabajo partiendo de los presupuestos básicos de la economía política clásica. En otro, se da una investigación crítica de la dialéctica hegeliana considerando la crítica de Feuerbach e intentando un rescate de su aspecto dialéctico negativo como motor del movimiento (Dal Pla, 1971: 133). El gran enfrentamiento con la dialéctica de la negatividad hegeliana se da en la explicación del proceso de alienación y de reapropiación del hombre, como venimos demostrando. En Hegel, por tomar como base la autoconciencia, se identifica la alienación con la objetivación y se hace coincidir la superación de la alienación con la supresión de la objetivación. En cambio, Marx, por basarse en el hombre real, sensible, comprometido con el mundo material, distingue la objetivación de la alienación, que es sólo un particular modo de ella, y hace coincidir la supresión de la alienación con la supresión del modo particular e inhumano en que se expresa la relación entre el hombre y los objetos, y no con la supresión de la objetivación, que es condición permanente del obrar humano. Marx recupera la dialéctica hegeliana pero *invierte* los puntos de partida: se basa en el hombre real y sensible (tomado de Feuerbach y su defensa del mundo de la experiencia sensible y material) y no en la autoconciencia de Hegel. La dialéctica de la negatividad es entendida como expresión del movimiento real de la historia del hombre y no el resultado de reducir el movimiento real de la historia del hombre a un simple fenómeno de la estructura dialéctica (Dal Pla, 1971: 192).

En cuanto a lo económico, Marx parte del lenguaje, las leyes y las conclusiones de la economía política para explicar la propiedad privada, hecho del que parte esta corriente pero que no explica: “*da por supuesto lo que tiene que demostrar*” (Marx, 1982: 595). A lo primero que hace referencia, entonces, es al proceso que ocurre cuando el objeto producido por el trabajador, se opone a él como un ser extraño y ajeno: la alienación del producto del trabajo. Como ya indicamos, se trata de adaptar el concepto hegeliano de alienación, en el sentido negativo de pérdida y extrañación del que lo ha dotado Feuerbach, a la clase obrera (Dal Pla, 1971: 148). Así cuanto más produce el trabajador, más pobre es. Partiendo de las

premisas de la economía política británica, señala su mayor contradicción: el capital, no es más que trabajo acumulado pero posee el poder de contratar y de despedir trabajo humano. Se trata de una *dominación de una materia muerta sobre la humanidad*. Es precisamente el análisis de la enajenación del objeto del trabajador, la respuesta que da Marx a esta contradicción de la economía política (Ricoeur, 1994: 81). Lo que debería ser la realización del trabajador, aparece como pérdida, extrañamiento, alienación de su realización. Luego de la descripción de los cuatro aspectos de enajenación (con el producto del trabajo, con el acto de la producción, con su ser genérico y con los otros hombres), Marx pone su atención en una pregunta central: ¿Quién es el beneficiario de este extrañamiento? Por supuesto, la respuesta no puede ser otra que *otro hombre que no es el mismo trabajador*, es decir, el capitalista.

El ser ajeno a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, el ser a cuyo servicio se halla el trabajo y que disfruta del producto de éste, solo puede ser el hombre mismo” (Marx, 1982: 602).

La inversión de la inversión de Marx establece que la propiedad privada no es otra cosa que el poder de una persona sobre otra (Ricoeur, 1994: 87). Y ella no es más que el resultado mismo, la consecuencia necesaria, del trabajo alienado. En este primer manifiesto se establece que la propiedad privada, la dominación de la materia muerta –el capital– sobre los seres humanos, es en realidad un producto del extrañamiento de la esencia humana, del ser de la especie, de la humanidad. En el fondo, es un resultado de la actividad humana misma a partir de la división del trabajo. Se ha dado aquí un gran paso: ahora la alienación se manifiesta en el mundo real práctico (Dal Pla, 1971: 155). Ha realizado una reducción completa a lo humano, tanto del trabajo como del capital.

La pregunta que se planteará ahora Marx es cómo han llegado los seres humanos a enajenar el producto de su trabajo. Al haber transformado ya la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación del trabajo enajenado con el curso del desarrollo de la humanidad, es decir, una vez dejado en claro que cuando se habla de propiedad privada, se está hablando de trabajo, es decir, del hombre mismo, la propia formulación de la cuestión, contiene ya su solución. En definitiva, se le otorgará una dimensión histórica al concepto que en el primer manuscrito era abstracto y ahistórico. De esta manera, el tercer manuscrito comienza con la afirmación de que el hombre aliena su trabajo porque existe una expansión histórica de la esencia de la industria, de la división del trabajo. La esencia, al igual que en Hegel, representa el movimiento que va desde la forma incipiente a la forma madura. Y solo en ésta es posible captarla (Ricoeur, 1994:93).

Se presenta en primer lugar un rápido análisis del desarrollo de la economía política moderna hasta Smith y la escuela clásica. Luego, Marx realizará una enumeración de los momentos de supresión de la autoextrañación de la esencia: la supresión de la propiedad privada únicamente en algún aspecto objetivo (Proudhon, Fourier, Saint-Simon); la supresión de la propiedad privada a través de la generalización de ella, lo que denominará *comunismo grosero*; y finalmente la descripción del *comunismo consumado*, única salida no ideológica a la alienación, entendido como supresión positiva de la propiedad privada y apropiación real de la esencia humana por y para el hombre. Se trata de un *retorno total*, consciente. Es la concepción de lo social como totalidad (Ricoeur, 1994: 98-99). “*El hombre se apropia su esencia omnilateral de un modo omnilateral, es decir, como un hombre total*” (Marx, 1982: 616). Es una reapropiación de la totalidad que se ha perdido, que se ha extrañado, de las cuales la alienación religiosa y económica son sólo formas parciales que constituyen un todo y no una derivación una de la otra como sostendrá un marxismo mecanicista.

Puede verse cómo Marx ha avanzado en cuanto a la elaboración del concepto opuesto de ideología: la base concreta que constituye la vida humana, la praxis. Es aquí donde Marx no sólo reafirma el modelo de la inversión sino que también extiende ese modelo al analizar con mayor profundidad la base real desde la que son abstraídas las ideologías” (Ricoeur, 1994: 89-90). Es ésta la tesis clave que deseamos resaltar del primer manuscrito: la idea de la base real, la praxis, opuesta al concepto de ideología. Como señala Dal Pla (1971: 158), Marx utiliza un momento particular de la fenomenología hegeliana del desarrollo dialéctico, el de alienación, pero lo separa del resto para conferirle un valor real. El punto de referencia no será ya la actividad de la Idea sino la situación concreta, real, del hombre. La dialéctica queda trasladada así del cielo a la tierra. Continuando con la tarea planteada por Feuerbach (y utilizando su método de inversión, pero superándolo), Marx ha humanizado la fenomenología hegeliana al despojarla de todo vestigio teológico y conferirle una importancia realista. Logra develar que la propiedad privada es en realidad el poder de un ser humano sobre otro, y con ello ha realizado una nueva reducción de lo abstracto-ideal a lo humano, lo terrenal, la base real. Tenemos así, de un lado el mundo *trastocado* de la alienación, que más adelante será el mundo ideológico; y del otro el mundo auténtico del desarrollo humano, sensible y terrenal, anclado en su base concreta (Dal Pla, 1971: 185).

Las Tesis sobre Feuerbach y el fin del amor

La tensión con Feuerbach de la que dimos cuenta en el apartado anterior, se hará aún más clara a partir de 1845 con la redacción de *Las tesis*. Escritas en el comienzo de ese año en

Bruselas, tratan de la superación de toda la filosofía burguesa a través del concepto de praxis, que en su aspecto gnoseológico pretende reunir la teoría y la práctica, escindida tanto por el materialismo mecanicista como por el idealismo (Bermudo, 1975: 425-426). Al mismo tiempo, se produce un ataque a todo criterio de verdad definitivo, en clave de reivindicar el carácter histórico y de clase que posee la verdad. Marcan de alguna manera la necesidad de salir de la filosofía alemana (Hegel) y de la filosofía burguesa en general, a través del llamamiento de Marx a la acción, lo que lleva a repensar el lugar del filósofo, éste ya no es el de la interpretación del mundo, sino que está en el de su transformación (Nocera, 2005: 35). Por supuesto, esto queda magistralmente expuesto en la célebre tesis once: “*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintas modos; de lo que se trata es de transformarlo*” (Marx, 1985: 668). Se trata de la denuncia del camino feurbachiano que es, desde su óptica, incorrecto, ya que deja el mundo tal cual es. La alternativa real es subvertirlo, transformar la base real del mundo (Bermudo, 1975: 492-493).

La filosofía burguesa y el ser genérico son ideología

Finalmente hemos llegado a *La ideología alemana*, texto escrito a finales de 1845 y principios de 1846 desde el destierro de Bruselas, en co-autoría con Engels y en medio de un intenso trabajo de organización obrera. Si bien es común intentar ubicar la *brecha o ruptura epistemológica* entre el Marx joven hegeliano y el Marx materialista histórico, no creemos realmente posible establecer un momento determinado y definitivo. Se trata más bien de un desarrollo y un proceso por el cual busca colocar en primer plano una base material de entidades anónimas en lugar de representaciones y fantasías que giran alrededor de la conciencia, es decir, la ideología, definida como todas las representaciones, todo lo imaginario, que se opone a los procesos materiales históricos (Ricoeur, 1994).

Este desarrollo alcanza un punto esclarecedor en *La ideología alemana*. Consideramos esta obra como netamente marxista, en primer lugar, por el reemplazo definitivo de categorías hegelianas-feurbachianas que el joven Marx había estado utilizando en sus anteriores escritos (*conciencia, autoconciencia, alienación, objetivación, ser de la especie, esencia genérica*) por términos marxistas: *modos de producción, fuerzas de producción, relaciones de producción, división del trabajo, clases, individuos reales, condiciones materiales de vida*. Pero, como venimos sosteniendo, creemos poder afirmar que, si bien existe un cambio en las nomenclaturas, existen también continuidades. Los conceptos que Marx ha desarrollado hasta aquí, *encapsulados* más o menos en una ideología de la autoconciencia, son recuperados ahora bajo la práctica de los hombres (Ricoeur, 1994). El humanismo de los Manuscritos

estará presente en este texto, pero ahora su historización ya es un hecho (Rossi, 1971: 24). Se produce entonces, una disolución de la antropología en una teoría social donde el hombre es entendido en su práctica social e históricamente condicionada (Bermudo, 1975: 527).

En segundo lugar, ocurre un ajuste de cuentas con los jóvenes hegelianos a los que habían pertenecido Marx y Engels. Es “*una ruptura teórica con el cuadro ideológico burgués: el paso de una crítica a la filosofía burguesa, a la explicación de la misma que consistente en mostrar su carácter ideológico*”, (Bermudo, 1975: 501). En este sentido, la intención de *La ideología alemana* es exponer las ilusiones ideológicas de los idealistas alemanes, quienes reducían los problemas humanos reales e históricos a problemas filosóficos y que creían que todos los males de los hombres se corregirían al borrar las falsas ideas pero que no se percataban que “*al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente*” (Marx, 1985: 18). Se trata de contraponer esta ideología a la nueva concepción materialista de la historia (Rossi, 1971: 22-23).

Para ello, Marx advierte que partirá de *premisas reales de la que sólo es posible abstraerse en la imaginación*: los individuos reales, sus acciones y sus condiciones materiales de vida. “*Se parte del hombre que realmente actúa*” (Marx, 1985: 26). Así, existir es igual a producir (Bermudo, 1975: 526). Al modo en que producen sus medios de vida lo llamaré *modo de producción* y éste determinará a los individuos. A su vez, el desarrollo de las fuerzas productivas indicará el grado de desarrollo de la *división del trabajo* que determinará las relaciones entre los individuos. Finalmente, los pensamientos y los productos del pensamiento, dependen también del desarrollo material y del intercambio material de los hombres. La conciencia no es autónoma, sino que estará relacionada con el proceso vital real de los seres humanos. Para llegar a su producción, Marx antepone cuatro momentos materiales de las condiciones históricas: la producción de la vida material, la producción y satisfacción de las nuevas necesidades producidas por el primer momento, la reproducción humana y la familia (natural y social), y la cooperación social, las fuerzas productivas. Solamente después de ellos, se detiene a pensar en el hecho de la conciencia, pero ya no como conciencia pura, sino práctica: el lenguaje. Se trata de un espíritu que “*nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia (...) La conciencia es ya de antemano un producto social y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos*” (Marx, 1985: 31). Finalmente será la división de la actividad espiritual y material, el goce y el trabajo, la producción y el consumo, la que posibilitará a la conciencia hallarse “*en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría pura, la teología pura, la filosofía y la moral pura*”. A partir de este momento, se entiende que las fuerzas productoras, el estado social y la conciencia “*puedan y*

deban necesariamente entrar en contradicción entre sí” (Marx, 1985: 33). Además, es la división del trabajo la que llevará a que los actos propios de los hombres se erijan ante él como un poder ajeno y hostil que los juzga y los domina. Se trata, justamente, de lo que Marx ha definido en los Manuscritos como alineación. El concepto de la división del trabajo será el eslabón que una los conceptos antropológicos anteriores con las estructuras abstractas de este texto que surgen en virtud de ella. Este término central conceptualiza la fragmentación de la actividad del trabajo mismo. De esta manera, la división del trabajo procurará una base material al concepto de alienación (Ricoeur, 1994: 123-124). Finalmente, para acabar con este poder hostil y ajeno, Marx recuerda que son necesarias dos premisas prácticas: una masa de la humanidad absolutamente desposeída (el proletariado); opuesta a un mundo de cultura y riquezas, es decir, la necesidad de un gran desarrollo de las fuerzas productivas. El comunismo entonces será considerado como el movimiento real que anulará y superará al estado de cosas actual. Producirá una reapropiación total de las fuerzas productivas, que sólo puede ser llevada a cabo por una asociación universal y un movimiento práctico, una revolución comunista, que suprimirá la dominación de las clases al acabarlas.

Planteadas las bases de la concepción de la historia y de la revolución comunista, se separa finalmente de Feuerbach y lo acusa de no ser un verdadero comunista, de querer dar solamente una conciencia exacta acerca de un hecho existente sin intentar atacarlo. Para Marx, ha llegado todo lo lejos que puede llegar un teórico pero no ha dejado de ser un filósofo. Por otra parte, critica la falta de historicidad de su materialismo: “*La ‘concepción’ feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice ‘el hombre’ en vez de los ‘hombres históricos reales’*” (Marx, 1985: 46). No llega pues a concebir a los hombres en su conexión social, es sus condiciones de vida, no llega a los hombres realmente existentes y actuantes, sino que se detiene en el concepto abstracto de la esencia del ser genérico. Ve al hombre como objeto sensible (una ventaja frente a los materialistas puros) pero no como actividad sensible. En definitiva, cuando intenta ser materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia no es materialista. Materialismo e historia aparecen divididos en él.

En torno a la feroz crítica y superación de toda la filosofía burguesa y en especial a los hegelianos de izquierda, *La ideología alemana* marca la nueva concepción histórica de Marx que hemos descripto, a la vez que conceptualiza su opuesto: la ideología, un pensamiento imaginario, de representaciones opuestas a la realidad, a los procesos materiales históricos. De esta forma, los seres humanos siguen siendo la premisa básica del método, sólo que ahora se trata de individuos que viven en condiciones históricas determinadas y no abstracciones de

la esencia genérica del ser humano. Si hubiera que situar una *brecha epistemológica*, entonces, creemos que radicaría en la diferencia entre la conciencia (Hegel y jóvenes hegelianos) y este individuo real; entre el individuo como mero ser de la especie (Feuerbach) y el individuo real que vive en condiciones reales (Ricoeur, 1994). Entre el hombre en su proceso de desarrollo real y empíricamente comprobable, bajo condiciones determinadas, y el hombre fijado de una forma quimérica (Dal Pla, 1971). Entre el hombre autónomo, completo y perfecto en su individualidad; y los hombres relacionables y relacionados entre sí, que cooperan en la producción de la vida material e ideal; y relacionados no sólo con los contemporáneos, sino también con sus predecesores, que han creado el conjunto de condiciones dentro de las cuales inicia su actividad (Rossi, 1971: 54). “*Son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones*” (Marx, 1985: 27).

Palabras finales

Sintetizando el camino recorrido, en su desarrollo teórico el joven Marx parte de la matriz de la alienación de Feuerbach quien supuso como modelo filosófico la inversión de la inversión producida por la filosofía especulativa. Es este modelo, con sus conceptos, el que adopta en la *Introducción a la crítica del derecho del Estado de Hegel* para analizar la realidad alemana y su incompatibilidad con la exposición hegeliana. Sin embargo, la conclusión práctica que saca nuestro autor (producto quizá de la mediación de Hess) es una originalidad y en ella consigue su universal: el proletariado, definido aún abstractamente.

En *Los Manuscritos económicos- filosóficos de 1844* presenta ya una tensión tanto con algunos conceptos de Feuerbach y con su antropología. En este texto transicional, Marx se mostrará profundamente ecléctico en el uso de términos hegelianos, de una matriz feuerbachiana y de algunos razonamientos y conceptos que verán su cristalización tiempo después. Develando que la propiedad privada es en realidad el poder de un ser humano sobre otro, realiza una nueva reducción de lo abstracto-ideal a lo humano, lo terrenal, la base real.

Finalmente en la redacción de *Las Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, Marx saldará sus cuentas tanto con Feuerbach como con toda la filosofía precedente. A partir de aquí, la filosofía burguesa será considerada como ideología, es decir, como un pensamiento imaginario, de representaciones opuestas a la realidad, a los procesos materiales históricos. La antropología feurbachiana es abandonada y reemplazada por su nueva concepción histórica. En conclusión, se produce aquí la diferenciación entre la conciencia (Hegel y jóvenes

hegelianos) y este individuo real; entre el individuo como mero ser de la especie (Feuerbach) y el individuo real que vive en condiciones reales (Ricoeur, 1994).

Bibliografía selectiva

Althusser, L. (1990). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia.

Bermudo, J. (1975) *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.

Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martinez Roca.

Engels, F. (1946). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Futuro.

- (1981) Schelling y la revelación En *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1981) Schelling sobre Hegel. En *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (2004) Esbozos para una crítica de la economía política. En Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue (pp. 1-39).

Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Labor.

- (1976) *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Labor.

- (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.

Hegel, G. W. F. (1998). *Principios de la filosofía del Derecho*,

- (2006). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-Textos.

Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

Martinez Hidalgo, F. (1997). *L.A. Feuerbach, filósofo moral*. Murcia: Universidad de Murcia Servicio de Publicaciones.

Marx, K. (1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción. En Marx, K. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1982). Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. En Marx, K. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos y Cartago.

Nocera, P. (2005). La abstracción real en El capital de Karl Marx. Apuntes para una reconstrucción. *Nómadas*. 12. Madrid: Universidad Complutense.

- (2012) El joven Marx y el programa de realización de la filosofía. En *Revista Sociedad*, 31, Buenos Aires. Págs: 29-40.

- (2013- julio-5) La esencia del dinero - Moses Hess y las formas profanas de la alienación. En *X Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales UBA*. Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1994) *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Roggerone, S. (2012- diciembre-5). Repetición vs. retorno. Friedrich Engels y el surgimiento del materialismo histórico. En *VII Jornadas de Sociología del Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. La Plata.

Rossi, M. (1971) *La génesis del materialismo histórico*. Vol 1. *La izquierda hegeliana*, Madrid: Alberto Corazón Editor.