

# **En busca del sujeto revolucionario. Ser genérico y proletariado en los jóvenes Marx y Engels.**

Iván Kitay.

Cita:

Iván Kitay (2015). *En busca del sujeto revolucionario. Ser genérico y proletariado en los jóvenes Marx y Engels. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/277>

**¿De quién es la causa de la humanidad? *Ser genérico* y proletariado en los jóvenes Marx y Engels.**

Iván Kitay – Facultad de Ciencias Sociales UBA - [ivankitay@gmail.com](mailto:ivankitay@gmail.com)

**Resumen:**

El presente trabajo indaga sobre la evolución de los conceptos de ser genérico [Gattungwesen] y proletariado en la obra de los jóvenes Marx y Engels. Atender sus vínculos y la posible influencia recíproca de sus formulaciones en un período decisivo de su trayectoria intelectual nos parece un aporte a la comprensión de los orígenes de la concepción del sujeto revolucionario propia del socialismo científico.

El lenguaje feuerbachiano de la esencia humana nutrió el aparato crítico del joven Marx en sus primeros abordajes sobre el Estado y el papel del trabajo en la vida humana. Al mismo tiempo, la primera crítica de la economía política realizada por el joven Engels influyó explícitamente sobre la orientación posterior del proyecto marxiano.

Por otra parte, el concepto de proletariado surgió en Marx como una necesidad teórica a partir de la filosofía de la acción proveniente del hegelianismo de izquierda. Por la misma época, Engels también se encuentra con el proletariado, pero en sus reales penurias en las fábricas inglesas. El encuentro intelectual de los dos jóvenes implicó el acercamiento del programa de realización/superación de la filosofía con los obreros de carne y hueso.

**Palabras Clave:** MARXISMO, PROLETARIADO, FEUERBACH, HISTORIA CONCEPTUAL, TEORÍA SOCIAL.

**Introducción**

El presente trabajo busca reflexionar en torno a la evolución de los conceptos de ser genérico [Gattungwesen] y proletariado en los trabajos que los jóvenes<sup>1</sup> Marx y Engels publican en los

---

<sup>1</sup> Cuando decimos “jóvenes”, no podemos ignorar la ya clásica periodización althusseriana. Sin embargo, a diferencia del filósofo francés, a nosotros no nos interesa definir cuándo Marx se vuelve marxista. Lejos de una buscar una “ruptura epistemológica”, nos parece más productivo dar cuenta de los cambios de foco, de los desplazamientos del campo semántico, de las modificaciones en el andamiaje conceptual que organiza la “crítica

*Deutsch-Französische Jahrbücher* en febrero de 1844<sup>2</sup>, atendiendo a sus vínculos y a la posible influencia recíproca de sus formulaciones en un período decisivo de su trayectoria intelectual.

En un sentido más general, nos interesa discutir la perspectiva, ampliamente difundida, de que el pensamiento de Marx y Engels fue siempre “igual a sí mismo”. Con ello nos referimos a la identificación del conjunto de sus ideas con aquellas expresadas en el *Manifiesto Comunista*, o incluso directamente en *El Capital*. Para nosotros, en cambio, el pensamiento de los fundadores del socialismo científico no puede reducirse a una imagen estática de su vasto y rico aparato conceptual. En este sentido, creemos que merece la pena indagar sobre las condiciones específicas que explican el devenir de un cierto modo de pensar y hacer.

### **Los escritos de Marx en los *Anales franco-alemanes*: El Estado como “forma profana” de la enajenación de la esencia genérica y la “intuición comunista” del proletariado.**

La impronta de las elaboraciones de Ludwig Feuerbach en el pensamiento de los jóvenes Marx y Engels es indudable. Los trabajos que Marx publica en los *Jahrbücher* muestran que hasta entonces este autor conservaba íntegra la crítica de Feuerbach a la religión cristiana<sup>3</sup> y numerosos documentos atestiguan de primera mano la admiración y la deuda que aquél sentía por éste. En su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx comienza por explicitar esta deuda con el filósofo de Bruckberg, al mismo tiempo que afirma la crítica de la religión es una tarea completada, por lo que debía seguir avanzándose en otras direcciones: “La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 1982: 491). ¿Qué forma tiene esa crítica de la religión? La lógica de la inversión de la posición hegeliana: “El hombre hace a la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado o ha vuelto a perderse” (Marx, 1982: 491). He aquí el programa filosófico que Marx se propone en esa época:

La misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (Marx, 1982: 492).

La crítica de la religión ya había sido consumada por Feuerbach, la crítica del Estado es tratada por Marx en la referida *Introducción* y en el artículo *Sobre la Cuestión Judía*, también publicado en el primer y único número de los *Anales franco-alemanes*. Ambos escritos se sustentan en el principio de la inversión que propone Feuerbach: en ellos, el concepto de esencia genérica del

---

implacable de todo lo existente” (tarea a la que ambos pensadores se abocaron durante toda su vida).

<sup>2</sup> Nos referimos a los trabajos de Marx *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*, y a los *Esbozos para una crítica de la economía política* y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels.

<sup>3</sup> Para un tratamiento más detallado de la herencia feuerbachiana del joven Marx, ver Kitay & Laszewicki (2014) y Kitay (2014).

hombre ocupa un lugar central, pues es lo que se ha invertido en la conciencia y se ha enajenado en una entidad “profana”: el Estado. Se trata de la superación de la crítica religiosa (por otra parte ya consumada) en la crítica de la política: “descubrir la *verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer al *más allá de la verdad*” (Marx, 1982: 492).

En la *Introducción*, Marx sostiene que la familia, la sociedad civil, el Estado, son formas sociales de la existencia del hombre como realización u objetivación de su esencia.

El hombre no es un ser abstracto agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión (...) es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por lo tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arma espiritual (Marx, 1982: 491).

Nuestro autor toma nota de que Feuerbach dice que la religión requiere de la separación y la inversión de la esencia del hombre en Dios, pero no explica por qué se da esto. A diferencia de la crítica feuerbachiana de la religión, cuyo objetivo último era el ateísmo como reconciliación del hombre consigo mismo en el ámbito de la conciencia, para Marx no alcanza con reconocer teóricamente que la sociedad civil no es un momento de la estatalidad. Si se considera que son los seres humanos quienes engendran al Estado, este reconocimiento hace necesaria la superación del mismo como entidad ajena y superior a los individuos en el plano de la acción. Volveremos sobre este punto más adelante.

En *Sobre la Cuestión Judía*, Marx también aborda la crítica del Estado, a través de una polémica con Bruno Bauer acerca de la emancipación de los judíos y el Estado cristiano. La crítica a Bauer nos interesa porque, en palabras del propio Marx, “el error de Bauer reside en que (...) no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*” (Marx, 2012: 180).

La emancipación *política del judío*, del cristiano y del hombre religioso en general es la *emancipación del Estado del judaísmo, del cristianismo y en general de la religión*. Esto ocurre cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión (...). La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación *política* no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana. (Marx, 2012: 182-183)

Así, bajo la forma de la pregunta por los límites de la emancipación meramente política, Marx indaga sobre las condiciones que harían posible una emancipación verdaderamente humana. En el camino, y esto es lo que nos importa aquí, explicita las cualidades del hombre que no se realizan con la liberación política del Estado, en tanto “el *Estado* puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un *hombre libre*” (Marx, 2012: 181).

El abordaje de la dimensión estatal conserva también en este trabajo el modelo feuerbachiano de

la inversión y la enajenación, tratada aquí en una de sus “formas profanas”. Es a través de este modelo que Marx da cuenta de las limitaciones de la emancipación política:

El hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*” (Marx, 2012: 184).

La analogía con el procedimiento de Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* es evidente: El Estado es a la sociedad civil lo que el cielo es a la tierra.

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera un *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como particular. (Marx, 2012: 185)

Como indica Rossi (1971), “El Estado *político* desarrollado, el Estado burgués moderno (...) *prescinde* de las condiciones reales de vida de sus miembros, para realizar ilusoriamente su 'existencia política' en la esfera abstracta” (p. 308). Por consiguiente, existe una contradicción entre el hombre y el Estado que no se supera “perfeccionándolo” (por ejemplo, haciéndolo ateo), pues esto implica dejar en pie la mediación. “El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por oposición a su vida material” (Marx, 2012: 185). Un Estado puede ser él mismo libre sin que por ello los individuos bajo él lo sean también. Así, la emancipación política del hombre de la religión, no suprime la religiosidad real del hombre, sino que justamente consiste en su reconocimiento fuera del Estado, su pasaje del ámbito público al ámbito privado.

Marx está pensando, como Feuerbach, en la emancipación humana como emancipación de la religión en general, en tanto reconciliación del hombre consigo mismo. Pero a su vez, la extiende a la emancipación del hombre del Estado, que en tanto mediación “secular”, disocia al hombre real, existente, del hombre político, reconocido por el Estado<sup>4</sup>.

El último párrafo de la obra presenta el corolario de toda la reflexión anterior:

Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones humanas, al *hombre* mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta* independiente, y de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser

---

<sup>4</sup> Esta separación se ve claramente en la distinción entre derechos del *homme* y los derechos del *citoyen*. El *homme* es el miembro de la sociedad burguesa, y sus derechos son los del “hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (...) Muy lejos de hacer concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria” (Marx, 2012: 198-199)

genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 2012: 204).

En última instancia, se trata de una crítica a la separación que Hegel hace entre el Estado y la sociedad civil. El Estado político mistifica esta relación escindiendo la vida del hombre entre su “vida pública” (como ciudadano) ideal, universal, y su “vida privada” (como hombre) material y particular. El Estado, así, contrapone la “vida genérica” (en la comunidad política) de la “vida material”, debiendo entonces abolirse aquél para llegar a la emancipación humana como reconciliación “en la vida material” del hombre con su ser genérico. Sin embargo, Marx no señala aquí cómo ni *quién* debería realizar tal tarea.

La primera aproximación a una respuesta de este tipo aparece en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que a su vez es el primer trabajo de Marx en el que este autor utiliza el término “proletariado”.

La *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* es el primer trabajo de Marx en el que este autor utiliza el término “proletariado”. Y lo hace al estudiar las condiciones ético-políticas de la Alemania de su época y su futuro. Al respecto, Marx considera que “los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado nunca parte en sus revoluciones”, por lo que “el actual régimen alemán es un anacronismo”, siendo “el antiguo régimen, la debilidad oculta del Estado moderno”. Este atraso histórico-político respecto a Francia e Inglaterra tiene una relación curiosa con el pensamiento filosófico alemán:

[los alemanes] somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. (...) Lo que para los pueblos progresivos es la ruptura práctica con las situaciones del Estado moderno, es para Alemania, donde estas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura crítica con el reflejo filosófico de dichas situaciones. (...) En política, los alemanes piensan lo que otros pueblos hacen. Alemania es la conciencia teórica de estos otros pueblos. (Marx, 1982: 495-497).

Así, bajo la forma de la crítica de la filosofía especulativa del derecho, Marx identifica “*tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*”. Esto implica, para nuestro autor, un desplazamiento hacia la pregunta por el “poder material”, por el agente capaz de ejercer dicho “poder material”:

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas” (Marx, 1982: 497).

Es importante destacar aquí que Marx habla de “hacer prender la teoría en las masas”. Es la emancipación teórica la que tiene para Alemania un interés práctico: “Toda revolución requiere, en efecto, un elemento *pasivo*, una base *material*” (Marx, 1984: 498). Es el interés teórico

(“activo”) el que lleva a Marx a preguntarse por el elemento “material pasivo”. La práctica, entonces, es entendida aquí como simple “fuerza material” en la lucha política, como lo opuesto y complementario (conceptualmente) a la teoría, necesaria para su realización, pero a su vez dependiente de ella<sup>5</sup>.

Marx, entonces, se pregunta qué clase puede realizar una revolución verdaderamente *radical* que pueda conseguir para Alemania la emancipación *humana general*. Nuestro autor indica que las aspiraciones alemanas solamente alcanzan a una revolución *parcial*, a una revolución *meramente* política. Este tipo de revolución parcial, meramente política consiste en el hecho de que “se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general*, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación* (Marx, 1982: 499). Por el contrario,

Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad coincidan, para que una clase *valga* por toda la sociedad, se necesita (...) que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general (...), que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. Para que una clase de la sociedad sea la clase de la liberación por excelencia, es necesario que otra sea manifiestamente el estado de sujeción. (Marx, 1982: 500)

En Alemania, considera Marx, una clase de estas características no existe (o apenas comienza a nacer en el movimiento *industrial*), pero sí en Francia o Inglaterra. En cualquier caso, la posibilidad de la emancipación humana reside en

la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple, que ya no puede apelar a un título histórico, sino simplemente al título humano; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*. (Marx, 1982: 501-502).

En este extenso fragmento, el proletariado es definido como la “clase universal”. ¿En qué consiste su universalidad? Es universal porque carece de todo (y lo sufre) y eso la hace no reclamar nada *en particular*, sino oponerse de plano al Estado como tal. Marx está pensando en las clases poseedoras que pugnan por una revolución parcial, es decir, sólo política, que instaure

---

<sup>5</sup> Al respecto, Rossi (1971) considera que “no estamos todavía ante una concepción materialista de la historia, pero parece que empieza a perfilarse a través de un movimiento en virtud del cual el aspecto ‘material’ se sitúa al mismo nivel de importancia que el ideal para plantearse verdaderamente como su ‘fundamento’ y no sólo en el sentido aproximativo e indudablemente poco comprometido en que hasta ahora Marx se ha venido expresando. Y es natural que la concepción del carácter fundamental del aspecto ‘material’ tenga que basarse en una profunda conciencia de las relaciones de *reciprocidad* entre ambas esferas, que hasta un segundo momento no se presentarán en su verdadera relación de condicionamiento” (p. 310)

nuevamente la dominación de una *parte* sobre el *todo*, en base al sostenimiento de su situación *particular* (de su riqueza, por ejemplo). La relación parcialidad/universalidad con respecto a la emancipación humana ya había sido abordada por Marx en *Sobre La Cuestión Judía*, redactada poco antes de la *Introducción*. Por otra parte, Marx dice que por sus propias condiciones de atraso “en Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial” (Marx, 1982: 501). Un desarrollo de esta idea puede encontrarse en el último párrafo de la *Introducción*, citada más arriba.

El proletariado, entonces, al ser la condensación de toda carencia y de todo defecto de una sociedad, sólo puede reclamar para sí su condición *humana*, y con ella, la emancipación de toda la sociedad. En vistas a lo anterior, coincidimos con Ricoeur en que “El concepto [de proletariado] es una construcción abstracta; no (...) una descripción sociológica (...) el proletariado continúa siendo aún un concepto filosófico” (1994: 70), de una manera que será llamada ideológica en *La ideología Alemana*. En el mismo sentido parece ir Rossi, quien a su vez sostiene que a ese camino recorrido por Marx le falta aún “la determinación de cuáles son las 'relaciones' en que el hombre aparece humillado” (1971: 309). Para él, “la nueva intuición comunista del proletariado surge de un ámbito de consideraciones de tipo filosófico y *social*, pero no específicamente económico todavía: eso explica ese matiz de dialectismo abstracto que todavía late en el texto” (ídem: 301).

Sin embargo, debemos reconocer que unas líneas después Marx indica que el proletariado reclama la abolición de la propiedad privada:

Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad (Marx, 1982: 502).

Como destaca Rossi (1971), aquí este reclamo no pertenece al ámbito de la economía política, sino que es entendido como la pugna por la universalización de la situación particular de esta clase, que carece de toda propiedad, “incluso de la propiedad de las fuerzas vitales humanas” (p. 318). Eludiendo el riesgo de “sobre-interpretar” el sentido de una frase aislada, podría sostenerse que Marx está aquí registrando el rápido desarrollo del proletariado fabril y procesándolo desde el punto de vista de la filosofía alemana, aunque como bien nos recuerda el mismo Rossi (1971), “nos hallamos evidentemente muy lejos todavía de la conclusión de que el proletariado es un producto de la sociedad burguesa, como portador de las armas que la destruirán” (p. 318). En efecto, “la idea abstracta de humanidad, tomada de Feuerbach, es el continuo soporte antropológico de todo el análisis” (Ricoeur, 1994: 70). A pesar de que hay referencias al elemento económico, no hay aquí una caracterización acabada en ese ámbito: Marx habla de



“derechos universales” y de “postulados”. Así, el concepto de proletariado “resulta más bien *construido* como una antítesis lógica que *constatado* como un *producto* de la misma sociedad *burguesa*” (Rossi, 1971: 315). Esta situación es reconocida por el propio Engels en su prólogo de 1845 a *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra* (trabajo que abordaremos a continuación), donde indica que la “descripción de las condiciones clásicas del proletariado” británico es muy importante porque los teóricos alemanes sabían muy poco del mundo real, en tanto “casi ninguno ha llegado al comunismo de otro modo que mediante la reducción por Feuerbach de la especulación hegeliana” (Engels, 1946: 255).

### **Los escritos de Engels en los *Anales franco-alemanes*: La economía burguesa como producción sin conciencia genérica y la causa del proletariado como causa de la humanidad.**

El joven Engels, quien hasta ese momento sólo se había encontrado con Marx en una fugaz ocasión (en su paso por Colonia hacia Inglaterra), publica dos trabajos en los *Anales franco-alemanes*: sus *Esbozos para una Crítica de la Economía Política* y *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Estas obras tendrán gran relevancia para la posterior constitución del socialismo científico, como el propio Marx reconocería años después en el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859.

Engels, quien luego entablaría una estrecha amistad con Marx, compartió un cierto itinerario filosófico con él en su vida universitaria, cuando se vincula con los hermanos Bauer, Ruge, Stirner y otros. Allí entra en contacto con el pensamiento de Hegel, y en particular con la crítica de la religión (de inspiración hegeliana) de Strauss y Feuerbach. Sin embargo, el año 1843 lo encuentra en Manchester, a donde se había visto obligado a trasladarse para formarse en el comercio al que se dedicaba con gran éxito la empresa familiar, Ermen & Engels.

Las experiencias vividas por Engels en ese país (sin contar su encuentro con Moses Hess en el viaje de ida) influyeron fuertemente en las ideas que éste plasma en los escritos que aquí tratamos. Su estadía en la isla le permite, por un lado, acceder a los desarrollos teóricos de la economía política de ese momento, y por otro, conocer de primera mano las condiciones de vida reales de los obreros del país más avanzado de su época y las características de sus organizaciones (además de a Mary Burns, una obrera irlandesa que sería la compañera de toda su vida). Es posible constatar el impacto de estas experiencias en sus elaboraciones conceptuales.

Los *Esbozos para una Crítica de la Economía Política* presentan una discusión con las

categorías de Smith, Ricardo, Malthus y otros exponentes de la economía política que hoy llamamos clásica. Se trata de una obra pionera en la crítica materialista de dicha disciplina. El tratamiento de estos temas y la exposición de la dinámica de las clases (en un claro registro de denuncia moral, aspecto sobre lo cual luego el propio Engels realizaría una autocrítica) calará profundo en el joven Marx, quien luego dedicará décadas a la producción de su monumental crítica de la economía política, el famoso *El Capital*.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa en particular es la idea de esencia humana que se encuentra operando en este trabajo. La exposición más clara sobre el tema se encuentra en el siguiente fragmento:

Si los productores, como tales, supieran cuánto necesitan los consumidores; si organizaran la producción; si se la repartieran entre sí, entonces la oscilación de la competencia y su tendencia a la crisis serían imposibles. Produzcan con conciencia, como hombres, no como átomos desparramados, *sin conciencia genérica*, pónganse por encima de todos estos contrarios artificiales e insostenibles. Pero mientras ustedes continúen produciendo como en la actualidad, de forma inconsciente e irreflexiva, abandonada al dominio de la causalidad (...) debe provocarse una revolución social como el dogmatismo de los economistas no puede ni soñar (Engels, 2006: 25-26, las itálicas son mías).

Para Engels, la característica más evidente de la economía política es el egoísmo. En este fragmento se critica, como en muchas otros lugares de la obra, el individualismo y la primacía de los intereses particulares que caracteriza el razonamiento de los burgueses. Nuestro autor dice que estos producen sin conciencia genérica, esto es, sin pensar en el ser humano como género, priorizando particularidades (que él caracteriza como “artificiales”) a la universalidad de la especie. En este sentido, sus denuncias nos remiten a un aspecto particular del concepto feuerbachiano de *Gattungwesen*. Para Feuerbach, el ser genérico no es individual sino comunitario. Si Dios es el ser genérico enajenado del hombre, el dogma de la Trinidad<sup>6</sup> es interpretado “como la totalidad viviente del hombre, como la expresión de la comunidad humana” (Martínez Hidalgo, 1997, 129). Engels parece tener en cuenta esta idea, en tanto. La reconciliación con el género aparece, así, como la planificación de la producción social. Sin embargo, aquí la distinción se hace entre productores y consumidores, y no entre burguesía y

---

<sup>6</sup> El capítulo VII de *La Esencia del Cristianismo* trata del misterio de la Trinidad como la esencia comunitaria de Dios, es decir, del género humano como comunidad. En él, Feuerbach plantea que el dogma trinitario expresa la necesidad del género humano de vivir en comunidad. Esta necesidad es satisfecha por la religión colocando junto a Dios otro segundo ser diferente de él en tanto personalidad, pero idéntico según la esencia: Dios Padre (yo, entendimiento) y Dios Hijo (tú, amor). La unión de ambos forma el Espíritu Santo, el hombre entero. Así, Dios es *una vida en comunidad*. La tercera persona de la divinidad, el Espíritu Santo, es el amor recíproco entre las dos personas divinas, el concepto mismo de comunidad. En un escrito de 1845, en el marco de su polémica con Max Stirner, el filósofo de Bruckberg insiste sobre el carácter colectivo de la esencia humana: “cuando en Feuerbach se dice por ejemplo: el individuo es limitado, el género es ilimitado; esto no significa más que lo siguiente: los límites del individuo no son también los límites de los otros individuos, y por esa razón, los límites de los hombres actuales tampoco son los límites de los hombres futuros” (Feuerbach, 1964: 53).

proletariado.

Otro elemento que Engels parece tomar del pensamiento feuerbachiano es la distinción humano/animal. El filósofo de Bruckberg plantea que lo que los diferencia es la posibilidad de trascender su inmediatez, de proyectarse como especie mediante el pensamiento. Para Feuerbach, el ser humano, a diferencia del animal, no sólo tiene conciencia de sí mismo (puede ser su objeto) en cuanto individuo, sino que puede tener como objeto su propio género, su propia esencialidad. El hombre puede vivir con arreglo a su especie (género), puede pensar y hablar, incluso hacer ciencia, y puede ponerse en el lugar del otro. El animal, en cambio, sólo puede vivir de acuerdo a su individualidad, no posee una vida interior distinta de las relaciones exteriores: No piensa, sólo percibe sensorialmente<sup>7</sup>. Engels interpreta esta distinción en clave moral: aquellos que no piensan más que en su propio interés particular e inmediato, ven degradada su humanidad a una vida animal. Por ello afirma:

La economía liberal había hecho su mejor parte para generalizar la enemistad por medio de la disolución de las nacionalidades, para transformar a la humanidad en una *horda de animales violentos* -¿Y qué otra cosa es la competencia?- que se devoran por eso mismo entre sí” (Engels, 2006: 12, las itálicas son mías).

Para Engels, la economía mercantil, en sus diversas formas, mancomuna a los hombres, pero lo hace a través de un vínculo hipócrita: “la ciencia debería llamarse economía *privada*, ya que sus relaciones públicas existen sólo en función de la propiedad privada” (Engels, 2006: 9). Por eso, pregunta a los capitalistas en tono de reproche:

¿Cuándo hicieron algo por pura humanidad, por conciencia de la futilidad de la oposición entre el interés general y el individual? ¿Cuándo han sido morales, sin ser interesados, sin cobijar en el fondo motivos inmorales y egoístas? (Engels, 2006: 11).

Este razonamiento no alcanza sólo a los burgueses sino también a los terratenientes y trabajadores, pues “la propiedad privada aísla a cada uno dentro de su tosca individualidad y cada uno abriga, sin embargo, el mismo interés que su vecino (...) la inmoralidad del orden humano actual culmina en esa hostilidad entre intereses iguales”, en esa competencia que hace a todos renunciar “a todo lo que verdaderamente debiera ser el fin de su vida”. Aquí, la propiedad privada aparece (aunque superficialmente) como el origen de la enajenación del género, algo que Marx retomará posteriormente en sus *Manuscritos de 1844*. Engels esboza, inspirándose en las ideas del socialista utópico Fourier, en qué consistiría una situación en la que no hubiese enajenación:

En un estado digno de la humanidad (...) la colectividad tendrá que calcular lo que puede producir con los medios que tiene a su disposición, y determinar según la relación de fuerza de esa producción con la masa de consumidores en qué medida debe aumentar o reducir la producción, en qué medida debe permitir o limitar el lujo (Engels, 2006: 27).

---

<sup>7</sup> “En la naturaleza, por el hecho de que está sujeta a los sentidos y no piensa, no existe el género, no existe la planta, sino solamente las plantas singulares; pero esto no puede decirse acerca de la mente: cuando *pienso*, yo mismo soy el género humano, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, vivo u obro” (Feuerbach, *Abelardo y Heloísa y otros escritos de Juventud*, citado en Nocera, 2013: 2)

*La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra* es, en palabras de Roggerone (2012) “un ejemplar trabajo de observación participante, donde (...) mediante un exhaustivo trabajo empírico y teórico, (...) Engels denunciaba la explotación y los crímenes sociales que la burguesía cometía diariamente contra la clase obrera” (p. 3).

En la introducción a la obra, que describe el proceso de formación del proletariado inglés, Engels afirma que antes de la revolución industrial

Los trabajadores industriales ingleses vivían y pensaban (...) aislados y retirados, sin actividad intelectual, y sin fluctuaciones violentas en su situación vital. Rara vez sabían leer, y mucho más raro aún era el caso en que supieran escribir, concurrían regularmente a la iglesia, no hablaban de política, no conspiraban, no pensaban, disfrutaban de los ejercicios físicos, oían la lectura de la Biblia con devoción hereditaria, y se conducían de manera inmejorable con su humildad sin pretensiones, ante las clases más prestigiosas de la sociedad. Pero en cambio *estaban espiritualmente muertos*, vivían sólo para sus mezquinos intereses privados, para su telar y su pequeño huerto, y nada sabían del tremendo movimiento que, allí afuera, recorría la humanidad. Se sentían cómodos en su quieta vida vegetal y, de no haber sido por la revolución industrial, jamás hubiesen salido de esa existencia, por cierto que muy romántica y confortable, pero *indigna de un ser humano*. Pero es *que no eran seres humanos*, sino solamente máquinas que trabajaban al servicio de los pocos aristócratas que hasta entonces habían conducido la historia; la revolución industrial no hizo otra cosa que imponer las consecuencias de ello, al convertir definitivamente a los obreros en meras máquinas y al quitarles de sus manos el último resto de actividad autónoma, pero impulsándolos con ello a pensar y a exigir una posición *humana* (Engels, 1946: 259, las itálicas son mías).

Engels considera al trabajador aislado y apacible del período previo a la revolución industrial como “espiritualmente muerto”. La vida abocada a los intereses privados, como ya aparecía en los *Esbozos*, es entendida por Engels una forma de vida “indigna de un ser humano”. La revolución industrial, entonces, los arroja al encuentro de unos con otros (y en este sentido, les da la posibilidad de trabajar de acuerdo con su género), pero al mismo tiempo los degrada a la condición de máquina, de apéndice de la propiedad ajena (es decir, los esclaviza a los propietarios, enajenándolos). La combinación de estas dos consecuencias, sin embargo, habrían sido la clave del impulso de los obreros para reclamar un trato humano, diferente a su vez de la forma de vida que habían llevado hasta el momento.

Posteriormente, en su prefacio de 1845, Engels hace una reflexión acerca de los once meses que dedicó al contacto con los obreros. Nos dice que encontró que éstos:

Están “exentos de la perniciosa maldición de las limitaciones nacionales y de la arrogancia nacional, que en última instancia no es otra cosa que *egoísmo en gran escala*”, que son “más que meros *ingleses*, integrantes de una nación individual, aislada”, que son “*seres humanos*, integrante de la gran familia internacional de la humanidad, seres que han descubierto que sus intereses y los de toda la raza humana son los mismos, y en cuanto tales, en cuanto miembros de esa familia de la *'humanidad única e indivisible'*, en cuanto *seres humanos* en el sentido más enfático de la palabra (...) [los] saludamos [a los obreros] (Engels, 1946: 22, itálicas en el original).

Si los burgueses se veían reducidos a animales por la competencia despiadada, Engels dice, no sin cierto romanticismo, que los obreros han superado el egoísmo de la nacionalidad (pues lo han

acogido a él, un alemán), y que se han reconocido como humanos (al descubrir la identidad entre sus intereses y los de toda la humanidad). Nuestro autor considera que él y los obreros tienen una causa común, la “causa de la *humanidad*”.

### **Reflexiones finales**

El lenguaje feuerbachiano de la esencia humana nutrió el aparato crítico del joven Marx en sus primeros abordajes sobre las “formas profanas” de la enajenación (en particular, en el Estado). Al mismo tiempo, la primera crítica de la economía política realizada por el joven Engels influyó explícitamente sobre la orientación posterior del proyecto marxiano.

Por otra parte, el concepto de proletariado surgió en Marx como una necesidad teórica a partir de la filosofía de la acción proveniente del hegelianismo de izquierda. Por la misma época, Engels también se encuentra con el proletariado, pero en sus reales penurias en las fábricas inglesas. El encuentro intelectual de los dos jóvenes implicó el acercamiento del programa de realización/superación de la filosofía con los obreros de carne y hueso.

La crítica de Marx a la filosofía del Estado de Hegel se enmarca en un interés profundo por superar el atraso alemán (aquí, en lo referente a lo político) frente a Francia e Inglaterra. Por eso, *la Introducción* expresa su “reconocimiento del límite de la filosofía, que plasma el límite de la lógica de una realidad (la sociedad civil capitalista) y que torna, a partir de allí, a la filosofía misma como objeto crítico de indagación” (Nocera, 2012: 36). La pregunta, entonces, por las posibilidades de superación de la filosofía a través de su realización, es la que “conduce” a Marx hacia el proletariado, como “el concepto filosófico de una filosofía que ha realizado su inversión práctica para convertirse en teoría revolucionaria, teoría de la transformación del mundo” (Rossi, 1971: 319).

## **Bibliografía:**

- Bermudo, J. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.
- Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca.
- Engels, F. (1946) *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- Engels, F. (2006). Esbozos para una crítica de la economía política. En Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (pp. 1-39). Buenos Aires: Colihue.
- Feuerbach, L (1964). *Sobre la Esencia del Cristianismo en relación a El único y su propiedad*, en Feuerbach, L “Textos escogidos”, Caracas, Inst. de Investigaciones de la Fac. de Economía de Univ. de Caracas, 1964. Págs: 144-160.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.
- Kitay, I & Laszewicki, A. (2014, Noviembre). *La herencia feuerbachiana del joven Marx. De La Esencia del Cristianismo a los Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En Coloquio “El Joven Marx y la crítica a las ciencias sociales. A 170 años de los Manuscritos económico filosóficos de 1844”, FCPyS, UNAM (México DF).
- Kitay, I. (2014, Junio 6). *Los usos del concepto "ser genérico" por el joven Marx: de la alienación a la praxis*. En IV Jornadas de Investigación y debate político, CEICS.
- Marx, K. (1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción. En Marx, K, *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1985). *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos y Cartago
- Marx, K. (2006) Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (pp. 41-212). Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (2012). Sobre la cuestión judía. En Bauer & Marx, *Sobre la Liberación Humana* (pp. 173-213). Buenos Aires: CEICS-Ediciones ryr.
- Nocera, P. (2013, Julio 5). *La esencia del dinero - Moses Hess y las formas profanas de la alienación*. En X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- 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. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico* (Vol 2). Madrid: Alberto Corazón Editor.