

# LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL CRECIMIENTO DE LA TEORÍA SOCIAL\*

BRUCE BROWN

## *La Revolución Francesa y el Pensamiento Alemán hasta 1840*

COMO evaluación del impacto de la Revolución Francesa sobre la vida intelectual alemana, la *Historia de la filosofía y la religión en Alemania*, de Heinrich Heine, apenas si ha sido superada. El propósito de esa obra, que originalmente asumió la forma de tres artículos sucesivos en la *Revue des Deux Mondes*, en 1833-34, era dar a conocer al público francés la vida cultural alemana y corregir los numerosos malentendidos que había generado en Francia la lectura de *De l'Allemagne* de Mme. de Staël.<sup>1</sup> Según Heine, las ideas de la Ilustración, que habían impulsado a los pensadores franceses a entrar en la acción revolucionaria para llevarlas a la realización práctica, esas ideas—re pito— tomaron el rumbo contrario en Alemania y se realizaron no en el plano político sino en el metafísico. Los intelectuales alemanes, condenados desde la Reforma al aislamiento del verdadero mundo “fenoménico” del poder y de la acción política, compensaron su impotencia a través de la negación de la realidad del mundo fenoménico. Sólo después que una revolución filosófica había derrocado al dogmatismo religioso, pudieron los alemanes avanzar hacia la revolución política. El hombre que preparó el camino para esta revolución espiritual fue Immanuel Kant, a quien Heine sarcásticamente se refirió como el Robespierre germánico:

\* Artículo originalmente publicado en inglés en la revista *Science and Society*, XXX, Núm. 4 (Fall, 1966), pp. 385-432. Traducido por José Emilio González.

<sup>1</sup> Ver J. P. Stern, “Heine: History and Prophecy”, *New Left Review*, Núm. 20 (1963), pp. 37-55 para una discusión sobre la interpretación de Heine y su influencia.

En el año de 1789 no se hablaba de otra cosa en Alemania sino de la filosofía de Kant. . . Basta echar una ojeada al primer catálogo filosófico disponible y las innumerables obras que hacen alusión a Kant darán amplio testimonio del movimiento intelectual que se originó en este hombre singular. En algunos se mostró bajo la forma de un ardiente entusiasmo, en otros como un aborrecimiento mordaz. . . Tuvimos motines populares en el mundo del pensamiento, al igual que ustedes en el mundo material, y nos excitamos tanto con la demolición del antiguo dogmatismo como ustedes lo hicieron con el asalto a la Bastilla. . . Fue una revolución, a la que no faltaron horrores.<sup>2</sup>

El aislamiento de los intelectuales y el atraso de la sociedad alemana significó, sin embargo, que este estremecimiento filosófico no fue capaz de evocar ni la más leve simpatía entre el populacho:

Cuando la marea revolucionaria comenzó a crecer en París, ese gran océano humano, cuando sus olas crecían y rugían entre ustedes aquí, los corazones alemanes al otro lado del Rin resonaban y murmuraban en respuesta. . . ¡Pero estaban tan aislados, rodeados como estaban por insensibles piezas de porcelana, tazas de té y cafeteras y pagodas chinas, que inclinaban sus cabezas mecánicamente como si entendieran de qué era que se hablaba! Nuestros pobres predecesores alemanes tuvieron que expiar muy amargamente sus simpatías revolucionarias.<sup>3</sup>

La "revolución kantiana", que expresaba en términos metafísicos las mismas metas liberales que Rousseau proyectó en la organización de la sociedad, fue sólo punto de partida para un desarrollo intelectual que auto-conscientemente se anunció como un "acontecimiento histórico mundial". En tanto fenómeno europeo, el fracaso de la Revolución Francesa al no convertir en realidades las ideas de la Ilustración suministró el estímulo para este nuevo movimiento del pensamiento. Para los conservadores —Burke, en Inglaterra, De Maistre, en Francia, Savigny y Gentz, en Alemania— la reacción asumió la forma de un vigoroso ataque contra toda la tradición del racionalismo abstracto y del derecho natural.<sup>4</sup> Comenzaron por rechazar toda concepción universal de la naturaleza humana o de los derechos humanos y por con-

<sup>2</sup> Este texto de Heine ha sido traducido de la versión al inglés, que cita el autor de este artículo: Boston, 1959, p. 120. (Nota de Redacción).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144 (Ver nota 2).

<sup>4</sup> Todo el problema de la relación entre conservadurismo y la Revolución Francesa, con referencia particular a Alemania, ha sido discutido brillantemente por Karl Mannheim en "Conservative Thought", *Essays in Sociology and Social Psychology* (Londres, 1953), pp. 74-163.

siguiente negaron la aplicabilidad universal de las doctrinas sociales a la organización de la sociedad. En su lugar, ofrecieron la concepción de la sociedad como una totalidad orgánica que no puede ser modificada por reformas o leyes racionales sin engendrar la anarquía, como la que brotó en Francia durante el Terror. Para los conservadores, la lógica de la historia trasciende a la razón humana y se manifiesta en la suma de tradiciones enraizadas en un pasado inmemorial y en el suelo de una región en particular, cuyo desarrollo está determinado desde sus remotos orígenes por un inescrutable espíritu providencial. Esta nueva doctrina conservadora sirvió de arma a las clases terratenientes para defender sus privilegios anacrónicos contra la emergencia de una burguesía liberal y las incursiones de una burocracia racionalista.

La burguesía liberal, que había cosechado los frutos de la revolución, no lograba, sin embargo, explicarse en términos de las categorías no-históricas de la concepción del mundo de la Ilustración los amplísimos cambios que se habían operado en el tejido entero de la vida y de la sociedad como consecuencia de la Revolución y de las Guerras Napoleónicas. La idea monocorde del progreso había predicho el advenimiento del reino de la razón, aunque por medio del crecimiento acumulativo de "la ilustración" en materias de educación y de moralidad, no a través de un "salto" revolucionario desde una forma de sociedad cualitativamente diferente a otra.<sup>5</sup> Al contemplar retrospectivamente al Terror y al mirar de frente la amenaza de una clase trabajadora, todavía sin poder pero creciente, que bien podría un día llevar al Terror a su conclusión lógica, en la búsqueda de fines igualitarios, la burguesía francesa apenas si podía abstenerse de formularse la pregunta: "¿Anunció esto en verdad el régimen de la razón?" Mientras que no había que pensar en un regreso a 1788, hacia 1793 la burguesía había adoptado la consigna de "Poner fin a la Revolución".<sup>6</sup>

En el período que precedió a la Revolución de 1830, un grupo de pensadores burgueses elaboraron una nueva filosofía con esa consigna por eje.<sup>7</sup> Estos pensadores, reconociendo el fracaso y el derrumbamiento inminente de la Restauración, echaron una mirada retrospectiva sobre la Revolución y decidieron construir un nuevo edificio dura-

<sup>6</sup> Ver Henri Golhier, "Auguste Comte's Philosophy of History", *Journal of World History* (New York, 1952), pp. 219-239. (Hay traducción de este último libro al español, Fondo de Cultura Económica, México. Nota de R.)

<sup>6</sup> Ver Henri Gouhier, "Auguste Comtes Philosophy of History", *Journal of World History*, Vol. II, Núm. 3; reimpresso en G. S. Metraux y F. Crouzet, eds., *The Nineteenth-Century World* (New York, 1963), pp. 464-67.

<sup>7</sup> Ver Gouhier, *op. cit.*, y John F. Laffey, "Auguste Comte: Prophet of Reconciliation and Reaction", *Science and Society*, Vol. XXIX, Núm. 1 (1965), pp. 44-65.

dero para la sociedad burguesa en forma tal que se evitaría un retorno a la hidra de la democracia popular en 1793. Aunque seguían creyendo en las metas de la Ilustración, no les quedaba más remedio que ver en el racionalismo liberal el espectro de la desintegración de la sociedad, una especie de "guerra de todos contra todos" al estilo de Hobbes, un caos de clases en conflicto. Por consiguiente, intentaron formular una síntesis entre las ideas liberales de progreso y la razón y la nueva filosofía conservadora de orden y autoridad.

"La nueva escuela" —dijo uno de sus fundadores, Auguste Comte— "fue literalmente un vástago de la Revolución Francesa".<sup>8</sup> A la tradición revolucionaria opusieron una "política de reconciliación" fundada en el deseo de orden, una concepción de la sociedad jerárquicamente organizada, la creencia en la necesidad de la religión como instrumento de cohesión social y el reconocimiento de la existencia de la lucha de clases y el anhelo de poner fin a la misma.<sup>9</sup> No sólo bosquejaron una visión de la sociedad según la cual todas las clases iban a prosperar y a trabajar en armonía, sino que también adelantaron una explicación de por qué el intento de realizar los objetivos de la Ilustración habían conducido a la anarquía durante la revolución. De esta suerte, trataron de desprestigiar, por un lado, las ideas de la revolución que aún ejercían poderosa influencia, y, por el otro, el ataque reaccionario de los conservadores. Por necesidad la nueva doctrina, tal como quedó reflejada en el positivismo de Comte, era "una filosofía de la historia de la revolución".<sup>10</sup>

Si Rousseau y Kant representan un desarrollo paralelo de las ideas de la Ilustración dentro de los contextos respectivos, social, político y cultural, de Francia y Alemania, exactamente la misma analogía puede establecerse para el período posterior entre Comte y Hegel. Allí donde discrepan, la razón del diferendo puede buscarse en el hecho de que la burguesía alemana era mucho más atrasada que lo que la francesa lo había sido en 1789 y aquella sólo podía esperar que la monarquía absoluta fuera el agente de la reforma. Puesto que los intelectuales alemanes ejercían muy poca influencia fuera de las universidades, y estas se hallaban dedicadas casi exclusivamente a la educación de futuros empleados del servicio civil, los intelectuales tuvieron que depositar su fe en la potencia liberalizadora de la burguesía ilustrada que ellos habían educado. Hegel consideró que mientras el estado controlara la iglesia, aquél no sólo contribuiría a la armonía social sino que

<sup>8</sup> Citado por Gouhier, *op. cit.*, p. 464.

<sup>9</sup> Ver Laffey, *op. cit.*, p. 44.

<sup>10</sup> Ver Gouhier, *op. cit.*, pp. 468-72.

sería, además, un medio de ampliar la autoridad creciente del aparato administrativo. De pareja importancia en su influencia sobre el pensamiento de los intelectuales alemanes fueron las lecciones de la humillante derrota de las fuerzas alemanas a manos de los ejércitos revolucionarios y napoleónicos. Algunos de los estudios más viejos sobre el impacto de la Revolución en Alemania, como el de G. P. Gooch,<sup>11</sup> son literalmente compendios del torrente de libros, al parecer ilimitado, escritos por casi todos los intelectuales o políticos alemanes conocidos a los fines de explicar la causa de la falta de unión y de patriotismo frente a la invasión francesa. Los primeros manuscritos de Hegel, publicados póstumamente, sirven para documentar la significación de los motivos extrafilosóficos de su obra. Sidney Hook resume los dos más importantes de la siguiente manera:

1) Oposición a las consignas de libertad personal y de libertad política que Hegel creía habían impedido la unidad nacional alemana y despejado el camino para la degradación de Alemania en manos de Napoleón. Hegel caracteriza acremente este punto de vista como equivalente a "Fiat justitia, pereat Germania". 2) El deseo de desarmar (draw the teeth) al racionalismo francés que cree que el pensamiento puede legislar para la sociedad. Hegel establece un vínculo entre los excesos revolucionarios y esta doctrina.<sup>12</sup>

Esto no debe entenderse en el sentido de que Hegel (ni Comte) se oponían a las reformas o eran hostiles a los principios de la revolución. Hegel reconoce que el espíritu patriótico que inspiró a los ejércitos franceses era producto de las reformas revolucionarias y que el logro de éstas en Alemania también dependía de que a los alemanes se les reconocieran los derechos civiles. El desastre de los franceses vino de haber planteado esos derechos en forma abstracta:

No satisfecho con el establecimiento de los derechos racionales, con la libertad de la persona y de la propiedad, con la existencia de una organización política en que se hallan varios círculos de la vida civil, cada uno con sus propias funciones que desempeñar, y con aquella influencia sobre el pueblo ejercida por los miembros inteligentes de la comuni-

<sup>11</sup> *Germany and the French Revolution* (Londres, 1920).

<sup>12</sup> *From Hegel to Marx* (Ann Arbor, 1962), p. 48. La impresión de Hook es confirmada por Herbert Marcuse en su *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston, 1960).

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York, 1956), p. 452. (Este texto de la *Filosofía de la historia* ha sido traducido del inglés. Nota de Redacción).

dad... "el liberalismo" [*i.e.*, la Convención—B.B.] erige en oposición a todo esto el principio atomístico, que insiste en el predominio de las voluntades individuales, sosteniendo que todo gobierno emanaría de su poder expreso y cuenta con su sanción expresa. Mientras afirma este aspecto moral de la libertad —esta abstracción— la entidad (the party) [parte] envuelta no permite que se establezca firmemente organización política alguna... La voluntad de los muchos expulsa del poder al Ministerio, y los que formaron la oposición llenan los sitios vacantes, pero estos últimos, habiéndose convertido ahora en gobierno, se encaran a la hostilidad de los muchos y comparten la misma suerte. Se perpetúan la agitación y la inquietud.<sup>13</sup>

La contradicción entre la libertad de la voluntad abstracta individual y su realización en la sociedad civil fue resuelta para los franceses por la *Weltgeist* en la forma de Napoleón, quien creó el estado moderno. Al igual que el estado napoleónico, la monarquía absoluta de Prusia encarna los principios de la razón y de la libertad y, simultáneamente, reconcilia los conflictos que se engendran en virtud de la libertad personal y el derecho de propiedad.<sup>14</sup> Al introducir desde "arriba" tales reformas y mediar el antagonismo concomitante, el estado prusiano no es el doloroso producto de la discordia y la anarquía sino él mismo el agente de cambio pacífico y legal. Como Comte, Hegel hace descansar su argumento sobre la experiencia de la Revolución Francesa. Sobrepasaría los límites de esta ponencia el tratar de resumir, tan siquiera toscamente, la filosofía de la historia y del estado de Hegel, quizá el más complicado sistema filosófico que se haya construido, que él erigió sobre el análisis de la era revolucionaria. Una exposición coherente de la misma puede hallarse en la obra de Herbert Marcuse *Reason and Revolution*.<sup>15</sup> Frank Manuel ha sintetizado la afinidad esencial entre los sistemas de Hegel y de Comte:

El pensamiento decimonónico europeo tenía una inclinación hacia los sistemas totales, simultáneamente grandiosos en su alcance y minuciosos en el detalle, pletóricos de generalizaciones y de particularidades. Hegel y Comte son dos versiones nacional-culturales de las filosofías del espíritu idealistas históricas. La *Weltgeist* de Hegel se movía de oriente a occidente, de civilización en civilización... atravesando un ciclo vital orgánico, de nacimiento a muerte, en cada encarnación temporal sólo para despertar de nuevo en el sitio próximo, de turno, y reanudar su lucha

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 438-57.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pp. 30-250. Ver también John Plamenatz, *Man and Society, Political Social Theory: Vol. II, Bentham through Marx* (New York, 1963), pp. 129-268.

por la libertad en un nivel más alto. El Ser de Comte poseía sucesivamente cada una de las ciencias en la jerarquía enciclopédica... En cada una de estas ciencias el Gran Ser había atravesado las etapas teológica y metafísica antes de volverse positivo, y la experiencia total en una ciencia tenía que completarse antes de que el proceso pudiera comenzar en la sucesora... Ambos sistemas, el hegeliano y el comtiano, son a la par lógicas y filosofías de la historia. Ambos bregan con la relación epistemológica entre sujeto y objeto y la resuelven por medio de la temporalización del problema.<sup>16</sup>

La influencia de las ideas y de las tradiciones de la Revolución Francesa en Alemania parece que apenas si se redujo radicalmente después del ascenso del hegelianismo a la posición de filosofía del estado prusiano. Pero no hay duda alguna de que la rígida censura las obligó a refugiarse en la clandestinidad. La manifestación más importante del radicalismo intelectual antes de la emergencia de los Jóvenes Hege- lianos de Izquierda, en los años de 1840, fue sin duda el Movimiento de la Joven Alemania, inspirado desde París por Heine y Ludwig Börne. Parece que muy poca de la ideología de la Joven Alemania fue derivada de Hegel; por lo contrario, su manera de ver las cosas, aunque saturada por el romanticismo alemán, encontró su principal fuente de inspiración en las ideas de Saint-Simon.

Las medidas represivas de la década de 1830 impusieron a los más sensibles entre los miembros del movimiento de la Joven Alemania a la conclusión de que el estado hegeliano no era un agente sino el obstáculo principal a la emancipación alemana, cuya emancipación dependía de que el programa de la Revolución fuera llevado a la realidad por medio de la acción del pueblo. No hay un ejemplo más vívido y profundo del modo en que el futuro del mundo parecía estar ligado a los principios de la Revolución para la juventud de la década de 1830 que el que podemos encontrar en Georg Büchner.<sup>17</sup> Como estudiante en Giessen, Büchner cayó bajo la influencia de un ministro radical protestante y se hizo miembro de una "Sociedad por los Derechos del Hombre". Al mismo tiempo, Büchner se familiarizó con la vida intelectual francesa y hasta llegó a traducir dos obras dramáticas por Víctor Hugo. Puesto que se sentía irresistiblemente atraído por el drama de la época revolucionaria, comenzó un estudio de la historia de la revolución como base para su primera gran obra dramática, *La muerte de Danton*. Estudió cuidadosamente, a los efectos, las obras

<sup>16</sup> *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962), pp. 287-288.

<sup>17</sup> Ver Michael Hamburger, *Reason and Energy* (New York, 1957), pp. 179-208; y G. Plekhanov, *Utopian Socialism in the Nineteen Century*, (Moscu, s. f.) pp. 60-64.

de Thiers, Mignet y el alemán Konrad Friedrich y concibió una unión de la historia y la poesía: "El poeta dramático no es, a mis ojos, sino un escritor de historia, excepto que está por encima de la última en el sentido de que crea la historia por segunda vez; nos transplanta directamente a la vida de otros tiempos... Su tarea mayor es aproximarse tanto como posible a la historia tal como fue actualmente..."<sup>18</sup>

Aparte de su interés puramente literario, *La muerte de Danton* posee gran significación histórica en la medida en que pone en claro la actitud ambivalente de los intelectuales radicales alemanes de los años treinta tanto con respecto a la tradición revolucionaria como con respecto a su propia sociedad. Toda la obra se halla permeada por la inermidad de Danton —el héroe pasivo— quien no puede influir en lo mínimo el transcurso de los acontecimientos, que aparecen determinados por una fuerza inescrutable. Dos años antes de escribir *La muerte de Danton*, en 1833, Büchner escribió en una carta lo siguiente:

He estado estudiando la historia de la Revolución. Me he sentido como si hubiera sido aplastado por el fatalismo de la Historia. Descubro en la naturaleza humana una mismedad aterradora y en la condición humana una fuerza inexorable, concedida a todos y a nadie. El individuo no es más que espuma en la ola, la grandeza mero azar, el señorío del genio representación de marionetas, una lucha ridícula contra la ley de bronce, con respecto a la cual el reconocimiento constituye el más alto logro mientras que dominarla es imposible. He decidido no volver a inclinarme ante los corceles de las paradas (desfiles) ni ante los espectadores de la Historia. Me he acostumbrado al espectáculo de la sangre.<sup>19</sup>

El reconocimiento que hace Büchner de las limitaciones que a la acción humana impone la fuerza de las circunstancias externas lo llevó a sobrepasar en mucho la mera crítica social al movimiento de la Joven Alemania. "La relación entre los ricos y los pobres es el único factor revolucionario en el mundo", escribió en 1835 a Karl Gutzkow. "El partido literario de Gutzkow y Heine" sufría de vanas ilusiones cuando trataban de provocar "una transformación total de nuestras ideas religiosas y sociales por medio del periodismo polémico".<sup>20</sup> Büchner publicó y distribuyó secretamente en 1834 un folleto instando a los campesinos y trabajadores rurales de Hesse a la revuelta. Mientras

<sup>18</sup> Citado por Carl Mueller en su introducción a *Georg Büchner: Complete Plays and Prose* (New York, 1963), p. xviii.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. xiii. (Esta y las otras citas de Büchner son traducciones del inglés. Nota de Redacción).

<sup>20</sup> Citado por Hamburger, *op. cit.*, p. 87.



adoptaba la consigna de los ejércitos revolucionarios franceses, "*Friede en Hütten! Krieg den Palästen!*", el folleto sostenía que los precedentes de 1789 y de 1830 demostraban la posibilidad y los medios con los que un pueblo podría derrocar a sus opresores. Sin embargo, la experiencia francesa, por sí sola —continuaba el manifiesto— probaba que no bastaba sencillamente con destruir la tiranía del Antiguo Régimen. La libertad dependía de la fuerza. Si las masas revolucionarias continuaban estableciendo un régimen constitucional y entregando, de esta suerte, el poder a los políticos, eso conduciría, al igual que en Francia, al dominio por una oligarquía financiera. En tal caso, "lo mejor sería que las cosas siguieran como están".

La aventura terminó calamitosamente cuando algunos de los campesinos entregaron el folleto a las autoridades. Büchner dedujo la lección que el servilismo de las masas no podría ser vencido sólo por la pobreza: "Con ellas, hay sólo dos palancas efectivas: la miseria material y el fanatismo religioso. Cualquier grupo que sepa aplicar estas palancas tendrá la victoria".<sup>21</sup> La muerte inoportuna de Büchner, en 1837, a la edad de 23 años, lo privó de la oportunidad para desarrollar y formular sistemáticamente su vislumbre del papel de la ideología en los movimientos populares.

### *Los Jóvenes Hegelianos*

El cambio de Büchner de crítico social a revolucionario social dentro del movimiento de la Joven Alemania en los años '30 anticipa el desarrollo del pensamiento de Marx desde el idealismo crítico al materialismo revolucionario, dentro de los Jóvenes de la Izquierda Hegeliana, durante la década siguiente. En muchos respectos, el movimiento de los Jóvenes Hegelianos constituye un retorno al joven Hegel (cuyos primeros escritos, por lo demás, no habían sido publicados por aquellos tiempos), quien había defendido los ideales del Siglo de las Luces contra la forma en que fueron puestos en práctica durante la Revolución Francesa. La madurez del sistema hegeliano y su realización como filosofía oficial del estado prusiano se caracterizaron por un conservadurismo creciente. Hacia 1820, Hegel había privado a la filosofía de toda función crítica. Su papel se había reducido a negar que el mundo pudiera ser, en cualquier sentido significativo, diferente a como era efectivamente, a sostener que todas las causas perdidas eran en realidad causas que no valían la pena y que mientras el mundo

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

cambia la dirección de su evolución es independiente de la voluntad humana y escapa al conocimiento humano. La filosofía no debiera ni puede cambiar el mundo o anticipar el futuro:

Unas cuantas palabras sobre las prédicas de cómo el mundo debe ser. Para eso, la filosofía siempre llega muy tarde. Como *pensamiento* del mundo, sólo hace su aparición después que la actualidad ha terminado su proceso de desarrollo y ha pasado. Lo que la concepción enseña, la historia también demuestra que es necesario. Sólo en la maduración de la actualidad es que lo ideal parece confrontar lo real. Entonces lo ideal reconstruye este mundo para sí en la forma de un reino intelectual que lo abarca en su propia substancia. Cuando la filosofía pinta en gris su gris entonces la forma de la vida ha envejecido, y este gris en gris no es capaz de rejuvenecerla, sólo de entenderla. La lechuzca de Minerva sólo emprende el vuelo cuando empieza a anochecer.<sup>22</sup>

El retorno de los Jóvenes Hegelianos a la posición crítica antes que apologética procedió del reconocimiento de la contradicción evidente entre la idea hegeliana del estado como agente para la realización de la moralidad y de la libertad en la historia y la realidad inmanente del estado prusiano como agente de brutal represión de toda libertad personal e intelectual. En su intento de explicar la falta de coincidencia entre la idea y la realidad del estado hegeliano, coincidencia exigida por el mismo Hegel, los Jóvenes Hegelianos descubrieron que si se separaba el método dialéctico de Hegel del resto de su sistema, se obtendría una herramienta insuperable para el análisis crítico.

Al igual que el Movimiento de la Enciclopedia en Francia, los Jóvenes Hegelianos no comenzaron su ataque al antiguo orden por medio de una ofensiva directa contra las instituciones políticas. Puesto que de los dos componentes autónomos del sistema hegeliano, el Cristianismo y el estado prusiano, era menos peligroso atacar al primero, comenzaron con una crítica de la religión oficial para denunciar el dogma y el absolutismo en todas sus formas. David Strauss atacó la equivalencia establecida por Hegel entre el contenido de la religión y el de la filosofía, su identificación de la evolución histórica con el desarrollo racional y la posibilidad de cualquier principio absoluto, religioso o de otra índole, externo al hombre.<sup>23</sup> Bruno Bauer hizo del

<sup>22</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), p. 20; citado por Manuel, *op. cit.*, pp. 298-299. (Este texto de Hegel ha sido traducido del inglés. Nota de Redacción).

<sup>23</sup> Sobre Strauss, ver Hook, *op. cit.*, pp. 78-88; Hans Steussloff, "Die Religions-

desarrollo de la consciencia universal, de la cual el Cristianismo es sólo una etapa transitoria, la esencia de la historia y señaló al cristianismo como el instrumento que, al liberar al espíritu universal de cualquier doctrina que se haya convertido en obstáculo para su desarrollo, hacía al progreso posible.<sup>24</sup>

Al separar la idea de la realidad y reducirla a conciencia, Bauer despejó el camino para el asedio al absolutismo. El principio de crítica, sin embargo, no rindió los mismos resultados fructíferos cuando fue aplicado a la política. El nivel muy abstracto de los argumentos de los Jóvenes Hegelianos apenas si daba pie para que se abrigara la esperanza de conquistar el entusiasmo de la burguesía alemana, cuyo tímido liberalismo pronto se esfumó al subir al trono el piestista y reaccionario Friederich Wilhelm IV, quien llegó a condenar a Hegel por demasiado liberal y confió el Ministerio de Legislación al archireaccionario Savigny, de la Escuela Histórica. Bauer concluyó que entre el espíritu o consciencia universal y las masas existía una fundamental oposición. La indiferencia del pueblo demostraba su incapacidad para la libertad y el divorcio de la conciencia universal de la individual.

En contraste con la desilusión de Bauer y su retirada al aislamiento egoísta que ensayaba abolir la realidad en un plano puramente teórico, otro grupo de Jóvenes Hegelianos intentaban unir la teoría con la práctica, dando la espalda a un liberalismo quijotesco y volviéndose hacia la política revolucionaria del socialismo francés. Ludwig Feuerbach, partiendo de la crítica de la religión, hecha por Bauer, dio un paso adelante hacia una perspectiva antropológica. Demostró cómo el idealismo de Hegel había invertido la relación entre el hombre y Dios: el hombre, propiamente el sujeto, y Dios, en realidad el objeto o atributo de la creatividad humana, a los fines de presentar (Hegel) al hombre como una creación de Dios, cuando, de hecho, Dios era sólo la proyección alienada de las propias cualidades del hombre.<sup>25</sup> Al reducir el pensamiento al ser, Feuerbach llegó a una concepción materia-

kritik von David Friedrich Strauss", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. VI, (1962), pp. 744-757; Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels* (Berlin, 1954), Vol. I, pp. 127-137.

<sup>24</sup> Sobre Bauer ver Hook, *op. cit.*, pp. 89-111; H. Steusloff, "Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christlichen Religion", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. IX (1963), pp. 1122-1137; Cornu, *op. cit.*, Capítulos III y V, Hanna Kobylinski, *Die Französische Revolution als Problem in Deutschland: 1840 bis 1848* (Berlin, 1933), pp. 24-88.

<sup>25</sup> Sobre Feuerbach, ver Hook, *op. cit.*, pp. 220-271; F. Engels, *Feuerbach: The Roots of the Socialist Philosophy* (Chicago, 1903); A. James Gregory, "Marx, Feuerbach, and the Reform of the Hegelian Dialectic", *Science and Society*, Vol. XXIX, Nº 1 (1966), pp. 66-80; Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Londres, 1961), pp. 80-94; y la reseña de Gregor sobre Tucker en *Studies on the Left*, Vol. II, No. 3 (1962), pp. 95-102.

lista de la relación de la consciencia con la situación concreta del hombre y sus necesidades. El ataque al orden establecido mediante la crítica a la religión era complementado y extendido, simultáneamente en otros sectores. El método dialéctico como instrumento analítico iba a resultar un arma crítica tan poderosa contra el conservadurismo jurídico de la Escuela Histórica del Derecho y el tradicionalismo reaccionario de los pietistas como lo había sido contra el sistema de Hegel.

Al igual que Hegel, los conservadores trataban de evadir cualquier criterio abstracto de verdad o de derecho que pudiera dejar la puerta abierta para un argumento en favor de los derechos naturales o de absolutos éticos, *à la Kant*, los cuales ellos identificaban con aquella "Razón que los carniceros de la Revolución Francesa elevaron al trono de Dios para pasar juicio crítico sobre las vías del Todopoderoso".<sup>26</sup> Como antídoto del racionalismo fundaron sus teorías en una concepción de la historia concebida a la manera de un desarrollo de la razón en el tiempo, independiente de cualquier intento racional de los hombres para influir sobre aquél. "Dios permite a los hombres que dirijan sus pasiones e intereses particulares como les plazca" —sostuvo Hegel— "pero el resultado es la realización —no de sus planes, sino de los de Él, y éstos difieren decisivamente de los fines perseguidos por aquellas personas que Él emplea".<sup>27</sup> Cualquier tentativa de los hombres de ignorar la necesidad histórica y de afirmar una dicotomía entre "lo que es" y "lo que debe ser" resulta en una *Sündenstrafgericht* como el Terror. Al fundar, a la postre, su oposición intransigente a la tolerancia religiosa, a la libertad de palabra y a la reforma social sobre el espectro de una repetición inevitable del terror y la anarquía de la Revolución Francesa, la concepción conservadora de la historia entró en conflicto directo con la de los más radicales Jóvenes Hegelianos, quienes, ya dándose cuenta de la inquietud que heraldaba a la Revolución Alemana de 1848, esperaban que el próximo cataclismo seguiría el patrón de 1789 en Francia.

Al mismo tiempo que Bruno Bauer daba los toques finales a su crítica de la religión, su hermano y discípulo Edgar ampliaba la actitud crítica para interpretar la historia. En oposición a las concepciones hegeliana y conservadora de la historia, Bauer propuso el argumento de que la mayor parte de la historia en los records era la historia de las revoluciones sucesivas. De conformidad con Hegel en su tesis de que las ideas hacen la historia, Bauer concluyó que lógicamente las revoluciones y sus consecuencias necesariamente son también manifes-

<sup>26</sup> Leo, citado por Hook, *op. cit.*, p. 136.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 37 (Este y otros textos de Hegel, traducidos del inglés. N. de R.)

taciones del despliegue de la Idea Absoluta hegeliana. En cuanto a la Revolución Francesa, pensaba lo siguiente:

Es verdad que la revolución derramó mucha sangre. Pero ¿es que ha habido alguna teoría que cuando fuera llevada a la práctica no haya celebrado una victoria sin sangre? ¿Acaso la diosa de la destrucción no presidió la cuna del cristianismo, del islamismo y de la Reforma?... Una vez que se considera a la revolución como la lucha de ideas, la sangre que cuesta no nos parece haber sido vertida en vano... Cada teoría una vez llevada a la práctica evocará un derramamiento de sangre en proporción directa a su propia fuerza e intensidad.<sup>28</sup>

Más significativa que la crítica de Edgar Bauer es la de Karl Friedric Köppen, probablemente el amigo más íntimo de Marx mientras éste estuvo en la Universidad de Berlín.<sup>29</sup> De hecho, fue la dedicatoria de la imprudente polémica de Köppen con motivo del centenario del ascenso de Federico el Grande al trono—"A mi amigo Karl Marx de Trier" lo que en 1840 llamó la atención pública sobre el joven erudito. Köppen sostuvo que el Terror cumplió dos funciones. Fue necesario como instrumento de la conservación nacional durante tiempos de guerra y como medio de consolidar los logros de 1789. Resultaba muy fácil escribir la historia de la Revolución como una sucesión de intrigas y decapitaciones, pero era igualmente de fácil—advirtió Köppen a los conservadores— escribir la historia de la Iglesia en términos de inquisiciones, masacres y fanatismos (witch-hunts). Si la causa de la razón en la historia va a ser condenada en virtud de consecuencias sanguinarias, entonces la sinrazón glorificada por Leo y Savigny queda igualmente condenada por su precio de sangre. "Si la revolución va a ser abominada porque arrebató las vidas de varios miles de personas, entonces tantos períodos del cristianismo tendrían que ser... abominados. Lo que es malo para el uno es también malo para el otro". A la postre, la tradición, la reacción y el clericalismo han sido más brutales y criminosos que las revueltas en nombre de la libertad y de la razón:

Sí, el árbol de la Libertad ha sido regado con la sangre y abonado con los cadáveres. Pero ¿qué son todos los crímenes de los jacobinos compa-

<sup>28</sup> *Deutsche Jahrbücher* (1842), pp. 1195; 1176-87, citado por Hook, *op. cit.*, p. 109; también ver Kobylinski, *op. cit.*

<sup>29</sup> El único estudio minucioso de Köppen es el excelente ensayo de Helmut Hirsch, "Karl Friedrich Köppen, der intimiste Berliner Freund Marvens", en *Denker un Kämpfer* (Frankfurt, 1965), pp. 19-182.

rados con los crímenes de los sacerdotes, de los validos de la corte y de los tiranos regios? No están en el mismo nivel ni con respecto a la calidad ni con respecto a la magnitud... ¿Qué es la guillotina frente a la inquisición, el reino del terror frente al exterminio total de los albigenses, la masacre de San Bartolomé, las dragonadas? ¿Qué son los más salvajes terroristas comparados con el Duque de Alba, Guisa y Torquemada? ¿Qué es un Robespierre para un Felipe II <sup>30</sup>

Sin embargo, el estudio más destacado de la Revolución Francesa y sus efectos, realizado por un alemán antes del propio Marx, fue obra de un hegeliano del centro, Lorenz von Stein, cuya *Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich*<sup>31</sup> utiliza la dialéctica hegeliana como método antropológico, aunque todavía idealista, de análisis histórico. Al igual que los Hegelianos de Izquierda y que Marx, Stein se separa de Hegel cuando llega a la cuestión de si la filosofía sólo puede interpretar la historia después de lo ocurrido o si es utilizable para transformar la sociedad. Como lo haría Marx, Stein se volvió hacia la Revolución Francesa para descubrir las fuerzas que él creía formaban la evolución del mundo moderno. Sin embargo, a semejanza con Marx, su intención no era anticipar o estimular un cataclismo alemán de la magnitud de la Revolución Francesa. Por una parte, Stein abrigaba la esperanza de demostrar la falacia de la oposición conservadora a toda reforma, probando que tales reformas no conducirían necesariamente al terror revolucionario sino que representaban la única esperanza de evitar una revolución. Por la otra, trató de defender la idea hegeliana del Estado como la única institución capaz de dominar y reconciliar los intereses contradictorios en el tejido social y, por lo tanto, de hacer posible la reforma pacífica.

Aunque dialéctico idealista, Stein no descarta los factores económicos. Separa las esferas de la materia y del espíritu en la historia y postula una contradicción entre el desarrollo de fuerzas materiales, tales como intereses económicos, que representan el "movimiento hacia la tiranía", y las fuerzas espirituales concebidas como "movimiento hacia la libertad". Las fuerzas espirituales de la libertad y de la justicia social expresadas en los pensadores de la Ilustración y en los socialistas franceses inspiran la lucha de los trabajadores oprimidos y de esta era compensan a las fuerzas tiránicas del régimen capitalista, con-

<sup>30</sup> *Deutsche Jahrbücher* (1842), p. 515, citado por Hook, *op. cit.*, pp. 140-141; también ver Hirsch, *op. cit.*, pp. 56-57, y Kobylinski, *op. cit.*, pp. 89-92.

<sup>31</sup> *The Social Movement in France*, trad. al inglés e introducción por Käthe Mengelberg (Totowa, N. J., 1964). Sobre Stein, ver John Weiss, "Dialectical Idealism and the Work of Lorenz von Stein", *International Review of History*, Vol. VIII (1963), pp. 75-93; Marcuse, *op. cit.*, pp. 374-388; Kobylinski, *op. cit.*, pp. 115-136.

tradición que Stein esperaba se resolvería un día en una "república de reforma social".

En la lucha de clases discierne la hegemonía creciente de las clases propietarias sobre el Estado como acompañamiento a su creciente dominio económico. Esta tendencia irrefrenada, que él traza a la Constitución de 1791, resultará en el del Estado será utilizado como instrumento para la represión total de las clases obreras. El Estado mismo es deificado y "cualquier intento de destruir las diferencias sociales dentro de la sociedad se convierte en un crimen contra la deidad".<sup>32</sup> En esta coyuntura, el sistema de propiedades (estamento) basado en derechos legales deja de existir y las clases se convierten en castas.

Por fortuna, el triunfo del movimiento hacia la tiranía es contenido por su antítesis en las fuerzas de libertad, que, desde la Reforma han guiado los destinos del hombre, y que en la forma de la idea de igualdad provee la base para todo el pensamiento moderno, social y político. A la postre, la idea histórico-mundial debe prevalecer sobre la tiranía de las fuerzas materiales.

Sólo durante la última mitad del siglo XVIII es que esta idea toma consciencia de su destino y comienza el esfuerzo por realizarse en todos los fenómenos. La Revolución Francesa fue inferior sólo en rango a la Reforma como acontecimiento histórico-mundial, Revolución en que la idea de la libertad como "puro espíritu" se transforma en realidad histórica. El significado del 89 es la afirmación de la libertad tal como se manifiesta en la ley de la razón, como criterio por el que se puede juzgar los derechos y las instituciones existentes. La abolición de los privilegios feudales y el establecimiento de los derechos civiles y de las igualdades políticas son las formas inmediatas en que se realiza la libertad. Simultáneamente, al destruir el viejo Estado, la revolución genera inconmensurablemente confusión dentro de la sociedad. La disolución de los nexos feudales, por otra parte, crea también las circunstancias previas exigidas para el desarrollo de la industria y la acumulación irrefrenada de la riqueza. Al dejar a los trabajadores sin protección legal alguna o sin organización propia y al exponerlos a las inseguridades y desarraigos de una sociedad adquisitiva, la Revolución engendra las condiciones en virtud de las cuales las diferencias antes expresadas por los estamentos son reemplazadas por un nuevo conjunto basado en la riqueza.

Por consiguiente, la Constitución de 1791 descansa sobre una grave contradicción. La lucha contra el feudalismo había establecido el principio de igualdad reflejado en los Derechos del Hombre como

<sup>32</sup> Von Stein, *op. cit.*, p. 62.

fundamento de todo progreso. Al introducir el requisito de propiedad, la Constitución introduce una contradicción entre la idea de la oportunidad libre e igual para que cada personalidad se desarrolle y la distribución diferenciadora de la riqueza. La mayor parte de las 500 páginas del primer volumen de Stein está dedicada a trazar a través de las fases sucesivas de la Revolución y de la Restauración la forma en que "esta contradicción... estaba destinada a determinar el desarrollo social de todo el siglo XIX".<sup>33</sup> Con el examen de la sucesión complicada de factores que mitigan la operación de esta paradoja central, Stein trata de explicar la historia social de Francia desde 1789.

Durante la Asamblea Constituyente, las clases sin propiedad son obligadas a fundar sus propias organizaciones en virtud de haber sido excluidas del Estado y por el hecho de que la clase dominante posee los agentes de represión. Para hacer frente a "las organizaciones armadas de la clase gobernante contra las masas",<sup>34</sup> representadas por la Guardia Nacional, las masas elaboran sus propias organizaciones representativas en la forma de clubes. Cuando la Constituyente ignoró sus querellas, el pueblo respondió acudiendo a los clubes jacobinos como "una especie de segunda constituyente".

La fuga del Rey a Varennes y su defensa en la Asamblea polarizaron las dos facciones. Cuando los jacobinos fallaron al no apoyar la petición para destronar al Rey, la dirección del movimiento popular pasa al Club de los Cordeliers.\*\* Cuando Lafayette lanza la Guardia Nacional contra el pueblo en julio de 1791 en el Campo de Marte, la hostilidad entre las dos clases se traduce en un Estado de guerra. Sin embargo, ya para estos tiempos, el conflicto de clases se ha convertido no sólo en un fenómeno francés sino europeo:

La Revolución Francesa había difundido más allá de todas las esperanzas la idea de un nuevo orden social por toda Europa... Una corriente doble fluía desde Francia hacia los países de Occidente: una compuesta de nuevas ideas y esperanzas, la otra compuesta de emigrantes que hacían reclamaciones al pasado... La preocupación de los emigrantes se convirtió en la preocupación de las clases privilegiadas en toda Europa; la causa del Tercer Estado en la de todos los pueblos suprimidos. El desarrollo de la historia europea finalmente había llevado al hallazgo del elemento que establece la comunidad de todos: las condiciones sociales.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 130.

\*\* Fundado en 1790 por Danton, Marat y Desmoulins, en el antiguo convento de la Orden de San Francisco. (Nota de Redacción).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 134.



Todo el mundo occidental se hallaba ahora dividido en dos campamentos. El Rey en virtud de su alianza secreta con las fuerzas contrarrevolucionarias se identificó con la sociedad feudal contra el nuevo orden. Para destruir la monarquía y hacer frente a la amenaza extranjera, las dos clases opuestas de la nueva sociedad se reunieron contra lo antiguo. Los nuevos propietarios, temerosos de perder su nueva propiedad mediante una restauración, se aliaron con aquellos que esperaban ganar algo a través de la redistribución de las propiedades de los aristócratas. Vuelven a abrirse los clubes. La Guardia Nacional sigue sin eficacia. La monarquía, derrocada. Y en su lugar, se entroniza el concepto de la soberanía popular.

Los acontecimientos del 10 de agosto de 1792 también inician la fase social de la Revolución. El pueblo gobierna. Pero todavía están sin resolver los problemas de cómo exactamente habría que definir "pueblo" y cuál sería el fin para el que emplearía su poder. Las contestaciones a estas preguntas dependían de la interpretación que se diera a la única idea que era compartida por todas las facciones: la idea de igualdad. Puesto que no había ejército ni existía ninguna otra fuerza represiva, la determinación de cuál iba a ser la interpretación que adoptaría la Convención no dependía de la facción mayoritaria sino del grupo cuya concepción de la igualdad obtuviera el apoyo de la multitud. "El Gobierno de las Masas" —concluye Stein— no es sino "la forma más tosca del gobierno de las ideas": "Al observar el curso de los acontecimientos, uno se ve obligado irresistiblemente a retroceder a las ideas de aquellos que eran los líderes del pueblo. Sus ideas... fueron las verdaderas gobernantes del movimiento social en Francia; los acontecimientos venideros demostraron bien pronto que era así, con consecuencias desastrosas".<sup>36</sup>

El régimen del gobierno revolucionario fue, por ende, una expresión de la voluntad común, que a su vez estaba controlada por las ideas que se expresaron en los debates, discursos y panfletos de los dirigentes populares. La lucha entre la Gironda y la Montaña fue una pugna por el control de la voluntad popular en términos de dos interpretaciones de igualdad. La primera, igualdad negativa, restringe su alcance a derechos iguales ante la ley y al desarrollo autónomico del individuo libre; la desigualdad política y social es atribuida a diferencias innatas entre los individuos. En contraste, la igualdad positiva visualiza a los hombres como iguales por naturaleza y atribuye las desigualdades existentes a circunstancias mayormente de carácter social;

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 139.

por consiguiente, concibe al Estado como instrumento para eliminar las circunstancias que generan la desigualdad.

La victoria del concepto positivo de igualdad y la caída de la Gironda no fue una consecuencia de la superioridad de aquél sino de la necesidad de unir a toda la nación contra la amenaza extranjera. Por consiguiente, fueron circunstancias exteriores antes que indígenas las que hicieron posible que la igualdad positiva obtuviera una adhesión que normalmente jamás hubiera conseguido: "El gobierno de Robespierre y de Danton no fue sino un símbolo del hecho de que el poder del Estado de un gran país en turbulencia estaba ahora dominado por la idea de que las circunstancias exteriores a la sociedad, al fomentar la desigualdad de los iguales, son no-naturales y deben ser combatidas hasta el fin como enemigos del verdadero destino del hombre".<sup>37</sup>

De esta guisa, Stein, como propulsor de la reforma, mientras que reconoce la interpretación hegeliana de la Revolución Francesa como pensamiento transformado en acción, ensaya demostrar cómo el Terror no fue un resultado inevitable del intento de transformar la sociedad mediante la acción racional, sino, por lo contrario, la consecuencia de acciones externas ejecutadas por los defensores del *statu quo*. El Terror es distinguido de esta manera de la Revolución, como un todo, y la responsabilidad por el mismo es transferida del liberalismo a, por lo menos indirectamente, la intransigencia conservadora en el extranjero. No obstante, Stein está de acuerdo con que una vez se haya establecido el régimen de la democracia pura, el terror sigue inevitablemente. Bajo una democracia, el contenido inicial de igualdad como la garantía de la individualidad es superado por su negación, o sea, la eliminación de todas las diferencias sociales. Al tratar de destruir todas las clases de la sociedad que se habían separado del pueblo, Robespierre se convirtió en el primer verdadero demócrata. Pero ni tan siquiera Robespierre pudo crear la igualdad por medio de la guillotina. Las masas, al no ver evidencia tangible de igualdad en términos de mejoramiento de circunstancias, perdieron la fe mientras que las clases superiores fortalecieron su determinación de oponerse.

Thermidor marca el fin del breve reino de la democracia pura en Francia y la victoria de aquellos que en la Convención se habían mantenido fieles a la concepción negativa de igualdad y al carácter sacrosanto de la propiedad. Después del último levantamiento de las masas contra la nueva reacción en mayo de 1795, el dominio de las clases propietarias a través del Directorio fue completo.

Los dirigentes de las clases bajas habían concluido, a base del

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 143.

fracaso del Terror en no eliminar la desigualdad, que Robespierre cayó porque no había comprendido la naturaleza de su adversario. No era meramente la posesión de la riqueza por unos pocos lo que producía la desigualdad sino el principio mismo de la propiedad que conducía a la diferenciación de la riqueza y que, por lo tanto, tenía que ser destruido. Babeuf y su Sociedad de los Iguales son tema de prolongada discusión no porque ellos disfrutaran de apoyo importante sino que en ellos hay que hallar la semilla de los acontecimientos futuros, acontecimientos para los cuales todavía la sociedad francesa no ofrecía un campo fértil.

La sociedad como tal, de hecho, apenas si existía en Francia. Aunque Francia contaba con "una nación, una comunidad y un sistema de distribución de la propiedad",<sup>38</sup> faltaba la base para un nuevo orden social. Los elementos fundamentales existían pero quedaba que fueran reunidos en una organización permanente. El individuo tenía que ajustarse a las nuevas circunstancias y la economía tenía que orientarse hacia nuevas necesidades. Los hombres se vieron obligados por necesidad a dar la espalda a los asuntos públicos y a concentrar sobre sus ocupaciones privadas. Puesto que la existencia de un orden social estable es el requisito previo de un Estado estable, el Directorio gobernaba sólo en la medida en que permitía a los individuos perseguir sus propios intereses y a los fines de completar la unificación del orden social. Por consiguiente, los aristócratas y los emigrados que regresaban ganaron fuerza mientras que el pueblo permaneció indiferente a la política. Sólo el ejército retuvo la capacidad de operar como instrumento de fuerza organizada sobre el cual podía erigirse un Estado, que podría suministrar seguridad a los individuos y a los propietarios frente a las masas y a la contrarrevolución. Al derrocar al Estado constitucional y construir en su lugar un Estado administrativo, Napoleón salvó a Francia. Simultáneamente, inauguró un segundo período de transformación de Europa a través de Francia. Pero falló al no integrar su Estado con la nueva sociedad. Los dos organismos se desarrollaron lado a lado, pero independientemente. Cuando Napoleón ya no fue útil a la nueva sociedad adquisitiva, y aun llegó a amenazar su existencia, aquélla lo destronó. Pero durante la Restauración la sociedad adquisitiva aprende que ya no puede seguir indiferente a la evolución política. La Revolución de Julio (1830) pone fin a los intentos del elemento feudal de reinstituirse y, a la par, con el régimen de Luis Felipe inaugura el dominio del capital sobre la nueva sociedad industrial. Los intereses de la burguesía superior están garantizados

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 177.

por el reestablecimiento de un Estado constitucional con estrechos requisitos de propiedad. Al mismo tiempo, el proletariado comienza a representar un papel cada vez más importante en la lucha triangular con la monarquía y la burguesía.

La lucha de los obreros contra los propietarios conduce primero al republicanism y a la demanda de sufragio universal; finalmente, al renacimiento de la exigencia de Babeuf para que se aboliera la propiedad. Esta vez, sin embargo, no se trataba de una vana amenaza puesto que el proletariado estaba organizado y resuelto. Por otra parte la burguesía cada vez se muestra más indiferente a los problemas de la pobreza y del desempleo. La única esperanza de evitar una lucha final a muerte entre estas dos posiciones irreconciliables, que sólo puede conducir a la barbarie, estriba en la creación de un estado que medie entre estos intereses, un estado que se mantenga por encima de la sociedad. Si estas dos clases no logran hallar una vía para mediar entre posturas irreconciliables, estallará un conflicto de vida o muerte, del cual ninguna de las dos se beneficiará: "Tal revolución será la más terrible, inmisericorde y sanguinaria que los hombres hayan librado la verdadera guerra civil, pues en esta guerra nadie será libre y la victoria no ofrecerá más consuelo y esperanza que la derrota".<sup>39</sup>

Stein abraja la esperanza de que ambas podrán percatarse de lo fútil de su intransigencia y eviten la catástrofe por medio de la cooperación en una "república de intereses mutuos". Si tal expectativa ingenua se frustrará, la única alternativa es el establecimiento de una "monarquía de reforma social" que se yerga por encima de las clases y medie entre sus intereses.

Con frecuencia se ha observado cómo Stein a menudo se anticipa a ideas más corrientemente asociadas con Marx pero este hecho ha sido investigado raramente en detalle. R. C. Tucker, por ejemplo, al comparar a los dos pensadores festinadamente concluye que Marx sacó su concepción del proletariado "directamente de Stein".<sup>40</sup> Para los investigadores serios, sin embargo, la cuestión de si Marx derivó realmente alguna de sus ideas de Stein es problemática. La interpretación de Stein es en gran medida el producto de un intento de integrar la dialéctica hegelina con las teorías sociales del socialismo francés; Marx estaba preocupado con la misma tarea y leyó los mismos autores. Por medio de un cuidadoso análisis textual de *La ideología alemana*, Georges Gurvitch ha demostrado que hacia 1845 Marx estaba

<sup>39</sup> Citado por Weiss, *op. cit.*, p. 90.

<sup>40</sup> Tucker, *op. cit.*, p. 116. Miss Mengelberg en su introducción al libro de Stein discute la relación entre Stein y Marx.

completamente familiarizado con el *corpus* de los escritos de Saint-Simon.<sup>41</sup> De ahí que parezca más razonable presumir que el pensamiento de ambos se desarrolló por rumbos paralelos. Además, al mismo tiempo que los alemanes como Stein, Marx y Moses Hess estaban explorando el pensamiento de Saint-Simon, los socialistas franceses como Proudhon y Blanc comenzaban a interesarse activamente en el hegelianismo. Los dos grupos hallaron mucho en común por debajo de las peculiaridades de las dos tradiciones intelectuales; ambos albergaban la esperanza de que al unificar las expresiones de dos experiencias nacionales estarían mejor preparados para comprender los acontecimientos contemporáneos, que no podían ser fácilmente reducidos al marco conceptual empleado por las generaciones anteriores; finalmente, ambos grupos, con la intuición de cambios profundos y revolucionarios muy próximos en Europa, hallaron en una nueva estimativa de la Gran Revolución Francesa el único punto de partida desde donde podrían anticipar la forma y el contenido de esos cambios.

Sería conveniente en esta coyuntura derivar algunas conclusiones de la discusión presentada y anticipar, en parte, lo que va a seguir. Nuestra tesis es que la emergencia simultánea de la moderna teoría social y del materialismo histórico en los escritos de muchos pensadores independientes no puede ser explicada sencillamente a través de la presencia de una común "genealogía de ideas" sino solamente mediante la incapacidad de las ideas existentes de explicar realidades existentes. Con otras palabras, ninguna de las filosofías o teorías de la sociedad, legadas a los jóvenes de la década de 1840 por sus predecesores intelectuales pudo brindar un "paradigma" adecuado para el análisis del mundo contemporáneo. De la exploración crítica de numerosas tradiciones intelectuales, que a menudo se habían desarrollado en relativo aislamiento, extranjero una gama de diferentes conceptos que ellos, como Hegel lo había hecho 25 años antes, trataron de reunir en una *Weltanschauung* sintética que expresara las cambiantes realidades de los tiempos. Como era de esperarse, no es difícil analizar los sistemas que ellos construyeron reduciéndolos a sus componentes que, a su vez, pueden ser trazados a sus predecesores. Es más difícil, pero también incomparablemente más importante, comprender por qué ellos descubrieron que una faceta del pensamiento de un autor era relevante su propia situación mientras decaraban otros elementos y como, al juntar estos materiales que expresaban la experiencia de generaciones pasadas, pudieron redescubrir la rea-

<sup>41</sup> Ver el ensayo "La sociologie du jeune Marx" en su *La vocation actuelle de la sociologie* (París, 1951).

lidad inmanente de su propio presente y construir desde el pasado un tipo enteramente nuevo de edificación mental que sirviera de marco a la estructura mudable del mundo moderno.

La contribución de Hegel a esto, la más importante innovación intelectual que se registró en la Europa moderna, no reside en el contenido específico de su sistema sino en el método que él desarrolló para sintetizar e integrar diversas formas de conocimiento, existentes en los inicios del siglo diecinueve, en una totalización que representaba a la par el movimiento de la consciencia entre el pasado y el presente y el movimiento de la realidad como exteriorización de la consciencia en la historia. Como se han castrado antes, los Jóvenes Hegelianos pudieron demostrar cómo el método de Hegel podía ser separado de su sistema y adaptado admirablemente al desarrollo de una ciencia general del hombre y de la sociedad por medio de la integración de los hallazgos y las técnicas analíticas de los campos más específicos de la ciencia social, especialmente la economía política y la sociología.

Ya hemos tenido que el hegelianismo y el positivismo francés fueron desarrollados paralelos dentro de dos contextos sociales y culturales diferentes. Las circunstancias alemanas estimulaban el desarrollo sistemático de planteamientos lógicos y gnoseológicos, y, al mismo tiempo, propendían a limitar el enfoque de asuntos sociales y políticos a formulaciones obscuras y muy teóricas pero característicamente sistemáticas. Por contraste, los pensadores franceses estaban preocupados más inmediatamente con los problemas sociales y dedicaron la mayor parte de su actividad al análisis del sistema social y de la relación entre factores tales como la evolución industrial, las condiciones sociales y los conflictos de clase. Los modelos teóricos de la sociedad construídos por los franceses revelaban una comprensión mucho más realista del funcionamiento actual del organismo social y la dinámica del cambio histórico que los apabullantes sistemas de los profesores alemanes. Pero los germánicos tenían mucha más comprensión y consciencia crítica de los principios y supuestos de sus tiempos que las que tenían los positivistas franceses, quienes generalmente aceptaban como axiomáticos los fundamentos sobre los cuales descansaban sus teorías y cuyos métodos, por consiguiente, carecían de rigor y de consistencia. Por lo tanto, al converger las dos escuelas ofrecían la promesa de un enriquecimiento inestimable del pensamiento europeo a través de la unión de las teorías sociales y el enfoque empírico-práctico de los franceses con la auto-consciencia crítica y el rigor metodológico de los alemanes.

*Marx y los Jóvenes Hegelianos*

La discusión previa sobre los escritos de Lorentz von Stein ya nos ha ilustrado sobre la riqueza potencial sin precedentes de renovación intelectual y de síntesis generada por la unión de estas dos escuelas de pensamiento y estimulada por el carácter inestable y transitorio de las relaciones sociales en los años del 40. Este nuevo clima intelectual asume en el pensamiento de Karl Marx la característica de lo que Hegel llamaría un acontecimiento histórico-mundial. En una medida mucho mayor que la de Stein, quien procedía de abolengo aristocrático, se había preparado para una carrera militar y se mantuvo en París delatando a la policía prusiana las actividades de los radicales alemanes en aquella ciudad, la juventud de Marx lo había aprestado para este ambiente. Como Heine, el ídolo de su infancia y luego su amigo íntimo, Marx era de descendencia judía y creció en la Renania, región donde las ideas francesas circulaban libremente y las tradiciones de la era revolucionaria estaban todavía muy vivas. El padre de Karl, Heinrich era un ardiente discípulo de Rousseau. Se sabe que en 1884 asistió a un banquete patrocinado por una sociedad liberal, a la que pertenecía, y en el cual (según un *memorandum* político se cantó *La Marsellesa* y otros himnos revolucionarios.<sup>42</sup>

Un año después, se atrajo una vez más la atención de las autoridades el círculo al que pertenecían el padre de Karl Marx y el director de su escuela, cuando un miembro llamado Ludwig Gall publicó un panfleto saint-simoniano con el título *Las clases privilegiadas y las clases trabajadoras*.<sup>43</sup> Otros indicios de una posible influencia temprana del socialismo francés sobre Marx pueden hallarse en sus propios recuerdos en el sentido de que Ludwig von Westphalen, su futuro suegro, bajo cuya tutela cayó en 1835, era un entusiasta saint-simoniano, como lo era, también, Edward Gans, a cuyas conferencias asistió en Berlín en 1837. En el trabajo que el adolescente Marx —de diecisiete años— escribió como parte de sus exámenes finales de liceo, puede discernirse la influencia de las doctrinas ilustradas sobre la educación y tal vez de Helvecio en particular. Al discutir el problema estipulado de cuáles factores deben influir un joven al escoger su profesión, Marx observa que tales cuestiones a menudo se hallan fuera del control del individuo porque “nuestras relaciones en sociedad han comenzado a asumir una forma definida generalmente antes de que estemos en posición de determinarlas”.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cornu. *ob. cit.*, p. 56.

<sup>43</sup> Sobre Gall, ver *ibid.*, pp. 49-51.

<sup>44</sup> “Unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermassen schon begonnen,

En los poemas que tanto Marx como Engels escribieron en sus días de estudiantes puede palpase la fascinación de la leyenda de la Revolución Francesa, sobre el ánimo de los jóvenes demócratas alemanes, con alusiones repetidas a Robespierre, Saint-Just, etc. Una carta escrita por el amigo de Marx, Ruge, en septiembre de 1841, observa, tal vez no sin ironía, que "B.

Bauer, Marx, Christiansen y Feuerbach o ya han proclamado la Montaña o se proponen hacerlo".<sup>45</sup> A pesar que haya indicios de esta índole en sus primeras actividades, lo que ésta probando documentalmente en cuanto a su primera participación en la política ocurre solo en 1842, cuando Marx se convierte en el editor del principal órgano del movimiento de la Izquierda Hegeliana, el *Rheinische Zeitung*.

No obstante su entusiasmo poético con las tradiciones de la Revolución Francesa, Marx en 1842 no es todavía un revolucionario, mucho menos un comunista. Aunque más radical que la mayoría de los Jóvenes Hegelianos, quienes (por lo menos en sus declaraciones públicas) sólo empleaban la crítica con la esperanza de persuadir a las autoridades prusianas para que voluntariamente confirieran a su leviatán un estilo más liberal y más ilustrado, Marx todavía podía concebir la posibilidad de que el Estado prusiano fuera el agente de una transformación completamente democrática de la sociedad. En julio de 1842 todavía podía escribir que el Estado es "el gran organismo en que tiene que realizarse la libertad jurídica, moral y política y donde el ciudadano individual, al obedecer las leyes del Estado no hace más que obedecer las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana".<sup>46</sup>

Solamente después que las actividades políticas de Marx lo pusieron en contacto efectivo con el Estado prusiano y revelaron el verdadero carácter del mismo<sup>47</sup> fue que Marx pudo emanciparse del *Staatsideal* hegeliano. El incidente más importante que sirvió para desacreditar al Estado a los ojos de Marx ocurrió con respecto a la inves-

ehe wir sie zu bestimmen imstande sind", citado por Cornu, *ibid.*, p. 61. El ensayo está reproducido en *Marx-Engels; Historische-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, I, 1. bd., 2, pp. 164-167. Para este conjunto utilizamos de aquí en adelante la sigla MEGA (Todos los textos de Marx en este artículo han sido traducidos del inglés. Nota de la Redacción).

<sup>45</sup> Citado en Cornu, "Karl Marx Stellung zur Französischen Revolution und zu Robespierre", en W. Markov, ed., *Maximilien Robespierre 1758-1759* (Berlín, 1961), p. 507. Una traducción, un poco abreviada, apareció en francés en *La Pensée*, N° 81 (1958).

<sup>46</sup> Citado en Ralph Miliband, "Marx and the State", en Miliband y J. Saville, eds., *The Socialist Register: 1965* (Nueva York, 1965), p. 270.

<sup>47</sup> Sobre las actividades de Marx como editor de la *Rheinische Zeitung*, ver Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels, op. cit.*, cap. V; también ver Franz Mehring, *Karl Marx* (Ann Arbor, 1962), pp. 34-52.



tigación de los campesinos del Mosela, a quienes la Dieta de la Renania les había amargado la existencia con su insensata legislación represiva, legislación que hasta les prohibía recoger leña en los bosques. Al denunciar esta situación, Marx por primera vez revela su reconocimiento de la contradicción flagrante entre la idea hegeliana del Estado y el comportamiento concreto del Estado hacia los campesinos. "Un Estado" —escribe— "que no es la realización de la libertad racional de un Estado malo".<sup>48</sup> La Dieta, al negar los derechos consuetudinarios de los campesinos, se ha convertido en un instrumento de los ricos contra los pobres y de esta forma ha pervertido el papel del Estado como guardián del interés general y como encarnación de la libertad. Las tentativas de Marx por explicar la corrupción del Estado lo condujeron cada vez más a tomar en cuenta las presiones externas sobre el mismo. A principios de 1843 comenta la situación angustiosa de los campesinos del Mosela diciendo que "al examinar la institución del Estado, se siente uno muy fácilmente tentado a no tomar en cuenta el carácter concreto de las circunstancias *der Verhältnisse* y a explicarlo todo por la voluntad de aquellos que tienen el poder para actuar".<sup>49</sup>

Si alguna duda quedaba en el espíritu de Marx en cuanto al error de considerar que el Estado existe "por encima" de la sociedad y que es la encarnación de la moralidad objetiva y la moralidad, fue destruida por la supresión de la *Rheinische Zeitung*, lo cual claramente le indicó el fracaso del movimiento de los Jóvenes Hegelianos y la incapacidad general del liberalismo para resolver los problemas sociales fundamentales. La consecuencia inmediata de este incidente, según lo recordara más tarde Marx, fue que comenzó, por primera vez, a estudiar economía a los fines de desenmascarar la subordinación de los intereses de los pobres a los intereses de los ricos realizada por el Estado.

En 1842-43, como editor de la *Rheinische Zeitung*, me encontré desconcertado al principio cuando tuve que tomar parte en discusiones sobre los llamados intereses materiales. Los procedimientos de la Dieta Renana en conexión con los robos en los bosques y la subdivisión extremada de la propiedad de la tierra, la controversia oficial sobre la situación del campesino del Mosela... finalmente, los debates sobre el comercio libre y la protección me dieron el primer impulso para iniciar el estudio de las cuestiones económicas.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Citado por Miliband, *op. cit.*, p. 279.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>50</sup> Prefacio a *Contribution to the Critique of Political Economy* (Chicago, 1904), p. 10.

La reacción de Marx ante el fracaso del Estado en no adoptar medidas positivas para mejorar la miseria del campesino es típica de la experiencia de incontables intelectuales socialistas de su tiempo, cuyas creencias revolucionarias fueron con frecuencia el producto de la falla de la sociedad capitalista al no resolver el problema de la depauperación. Al igual que pasó con Büchner una década antes, el contacto con las realidades de la pobreza llevó primero a desenmascarar al Estado como instrumento de dominación de clase y luego a reexaminar la experiencia de la Revolución Francesa como punto de partida para una futura acción revolucionaria. Como lo reconociera Croce en 1896, mucho antes de que estuvieran disponibles los primeros escritos de Marx necesarios para documentar tal afirmación, el materialismo histórico surgió mediante el análisis de "una masa de nuevos datos, de nuevas experiencias, de los cuales el historiador se va dando cuenta" y "de la necesidad de explicar un fenómeno social definido, la Revolución Francesa, no de la investigación abstracta en los factores de la vida histórica".<sup>51</sup>

No obstante, Marx no era en absoluto todavía un marxista.<sup>52</sup> Para Marx una cosa era reconocer el *Staatsideal* de Hegel como un gran timo filosófico y otra era libertarse del ambiente hegeliano al que estaba acostumbrado. Para emanciparse completamente del sistema hegeliano, por lo tanto, Marx descubrió la necesidad de someter el contenido de la filosofía del Estado de Hegel a una crítica minuciosa y sistemática desde el punto de vista del propio método de Hegel. Para prepararse para esta misión, Marx inició el estudio de la historia específica del Estado moderno desde que emergiera a fines del siglo XVIII y la historia de la idea del Estado en la filosofía. Entre las obras que estudió de cerca durante el verano de 1843 se hallan los escritos políticos de Maquiavelo, Thomas Münzer, Montesquieu, Möser y Rousseau; la *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* de Wachsmuth, la *Geschichte der letzten fünfzig Jahre* de Ludwig, la *Histoire parlementaire de la Révolution française* de Buchez y Roux, y las descripciones que de los Estados Unidos hicieron Gustave de Beaumont, Thomas Hamilton y Tocqueville.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, (Londres, 1913), pp. 16-17.

<sup>52</sup> Además de los títulos ya mencionados, el autor ha encontrado que los siguientes trabajos sobre el desarrollo intelectual primero de Marx son útiles: Henry Mins, "Marx's Doctoral Dissertation", *Science & Society*, Vol. XII, N° 1 (1948), pp. 157-169; John Macmurray, "The Early Development of Marx's Thought" en I. Lewis, K. Polyani, D. R. Kitchin, eds., *Christianity and the Social Revolution* (Londres, 1935), pp. 209-239; Irving Fetscher, "Marx's Concretization of the Concept of Freedom", en Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism* (Garden City, N. Y., 1965), pp. 238-249; Auguste Cornu, *The Origins of Marxian Thought* (Springfield, III, 1957).

<sup>53</sup> Ver Cornu, "Karl Marx's Stellung...", *op. cit.*, p. 44.

El fruto de estos esfuerzos puede palpase en sus manuscritos de 1843, publicados como "Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Kritik des Hegelschens Staatsrechts"<sup>54</sup> y sus artículos, "Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie: Einleitung" y "Zur Judenfrage", escritos en el otoño de 1843 y publicados en febrero de 1844, edición del *Deutsch-Französische Jahrbücher*.<sup>55</sup> Es patente la influencia de Feuerbach sobre esta fase del desarrollo intelectual de Marx, a lo largo de estos tres ensayos, cuyo punto de partida es que "para Alemania, la crítica de la religión ha sido terminada en gran medida".<sup>56</sup> El desenmascaramiento de la religión como una forma de la autoconciencia alineada del hombre, que realizó Feuerbach, despejó el camino para el desenmascaramiento de todas las otras formas de alienación humana. "Nosotros no convertimos las cuestiones seculares en cuestiones teológicas—observa Marx— "convertimos las cuestiones teológicas en seculares".<sup>57</sup> Partiendo de esta premisa, propuso que se transformara "la crítica del cielo... en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica de la política".<sup>58</sup>

Como era de esperarse, la crítica de la idea hegeliana del Estado en Marx se asemeja mucho a la crítica de su contrapartida, la filosofía hegeliana de la religión, en Feuerbach. Ambos insisten en que la dialéctica debe fundarse en el mundo real de la actividad humana sensible antes que en las categorías especulativas de Hegel, que su contenido debe ser sensorial y concreto en vez de ideal. Hegel postula al espíritu como sujeto independiente del hombre y de la sociedad y presenta a la historia humana como el producto de la dialéctica inmanente de la Idea Absoluta que llega a su encarnación final en el sistema hegeliano. Por contraste, Marx, que sigue a Feuerbach,<sup>59</sup> afirma que la consciencia depende de la existencia de los hombres reales, quienes a su vez son productos de la historia y de la sociedad. Justamente como Feuerbach había demostrado que Hegel atribuyó el hombre a Dios e hizo del hombre un producto de Dios, cuando el caso era exactamente lo contrario, Marx sostiene que Hegel ha invertido las relaciones concretas entre la sociedad y el Estado.

Hegel había sostenido que las leyes y las instituciones del Estado

<sup>54</sup> MEGA I, 2.

<sup>55</sup> MEGA I, 3. Estos artículos, traducidos al inglés, pueden hallarse en T. B. Bottomore, ed., *The Early Writings of Karl Marx* (Nueva York, 1964).

<sup>56</sup> "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", en *Early Writings...* *op. cit.*, p. 43.

<sup>57</sup> "On the Jewish Question", *ibid.*, p. 10.

<sup>58</sup> "Introduction..." *ibid.*, p. 44.

<sup>59</sup> Sobre Marx y Feuerbach, ver Hook, *op. cit.*, pp. 272-307, y las obras de Tucker y Gregor antes citadas.

ideal expresaban perfectamente el espíritu objetivo del mundo y constituyen la esfera en que las contradicciones implícitas en las voluntades subjetivas de los individuos se resuelven en la manifestación objetiva de la idea de la libertad. La sociedad civil y la actividad real sensible de los hombres concretos son concebidos como una esfera secundaria y derivada. La sociedad se constituye solamente a través de la reconciliación de las voluntades egoístas subjetivas en la idea del interés general dentro del Estado. El Terror demostró a Hegel que las voluntades individuales que son la negación del interés general jamás pueden concretarse para crear un Estado, pero que sólo pueden ser subordinadas al interés general por la voluntad más alta, el espíritu objetivo. De ahí que el Estado sea lógicamente previo a la sociedad y sea la condición necesaria para toda la vida social.

Marx señala que se trata de un problema histórico, no de un problema lógico. Como cuestión de hecho, sociedades existen sin Estados. Estos emergen de la sociedad por medio de un desarrollo histórico. Por consiguiente, derivar la organización de la sociedad del Estado, como lo hace Hegel, es caer en una mixtificación. Puesto que el Estado moderno existía sólo en Francia y todavía no en Alemania cuando formuló por primera vez su filosofía del Estado, Hegel lo halló en la forma jurídica y teórica de la Constitución francesa. Por lo tanto, Hegel, al identificar la razón con la realidad, confundió esta expresión racional y puramente formal del Estado con su existencia real. En vez de ver los asuntos del Estado como manifestaciones de la actividad de hombres reales, sensibles, Hegel hizo del hombre concreto la expresión del Estado, al situar la realización de la esencia del individuo dentro del Estado en la forma de la ficción legal, abstracta del "ciudadano" (*citoyen*). De esta suerte, Hegel puede afirmar una relación más elevada, más racionalmente, y, por lo tanto, más real entre el individuo, como ciudadano, y el Estado, que la que existe entre un individuo y otro. El Estado, asegura, "es la realidad en que el individuo disfruta su libertad".<sup>60</sup>

Marx destaca que la libertad que el hombre, como ciudadano, goza dentro del Estado, es sólo la expresión alienada de su no-libertad y aislamiento en la sociedad burguesa, donde el individuo real se halla relacionado sólo negativamente con sus semejantes como competidores. El hombre moderno, quien como un ser social en la sociedad burguesa experimenta sensiblemente la subordinación de su propia personalidad a la operación de fuerzas ajenas, puede relacionarse con los otros hombres sólo en la esfera del Estado, donde bajo la forma abstracta del

<sup>60</sup> Citado por Fetscher, *op. cit.*, p. 240.

ciudadano es capaz de imaginarse unido con los otros ciudadanos libres en una comunidad. Al oponer el ser social del hombre al hombre político, abstracto, de Hegel, Marx demuestra que la libertad abstracta del ciudadano, dentro del Estado moderno, pierde su significación en virtud de la concreta falta de libertad de la existencia real del hombre como un miembro de la sociedad. Hasta el punto en que la idea del Estado es abstraída de la existencia de gentes y actividades reales, la libertad disfrutada dentro del moderno Estado es imaginario, o, por lo menos, se halla muy lejos de los problemas y necesidades reales de los hombres individuales.

Sin embargo, Hegel está en lo correcto al afirmar la separación de la sociedad civil y del Estado y la contradicción entre la existencia privada del individuo como ser social y su existencia pública como un ciudadano. Su error estriba en hallar la solución de esta paradoja dentro del Estado y en confundir esta expresión alienada con su realidad última. En la medida en que Hegel ha aprehendido, aunque sólo en forma abstracta, la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad, su pensamiento representa un verdadero adelanto sobre los teóricos del iusnaturalismo como Rousseau y Kant, quienes postulan la "sociedad" como una abstracción a la que hace cara el individuo y atribuyen al Estado liberal la función negativa de proteger la autonomía del individuo naturalmente egoísta. El individuo, afirma Marx, no es un hombre natural sino un ser social ("especies-ser" o *Gattungswesen*)<sup>61</sup> cuya vida es sólo inteligible en términos de su asociación con otros hombres. La verdadera libertad humana, concluye Marx, sólo puede ser alcanzada en una "verdadera" democracia donde la oposición entre los intereses individuales del hombre y sus intereses generales ha sido abolida y con ella la alienación del ser del hombre, de su vida política.

Los medios que servirían para abolir todas las formas de la alienación humana y de crear las condiciones necesarias para la emancipación del hombre discutido en forma sólo vagamente teórica en la "Kritik des Hegelschen Staatsrechts" son tratados en forma más específica en los artículos del *Deutsch-Französische Jahrbücher*. En "Zur Judenfrage", Marx, por primera vez, hace explícita la diferencia entre

<sup>61</sup> Los términos "especies-ser" y "especies-vida" (*Gattungsleben*) son derivados de Feuerbach, quien distinguió al hombre de los animales por virtud del hecho del que el hombre no sólo está consciente de sí mismo como un individuo sino también está consciente de sí mismo como miembro de la especie humana. De esta guisa, reconoció una "esencia humana" común a sí mismo y a todos los otros individuos. Marx añade a la concepción de Feuerbach un énfasis sobre la necesidad que tiene el hombre de vivir auténticamente como un ser social de acuerdo con su naturaleza (ver la nota de Bottomore, en *op. cit.*, p. 13). Como se verá, Marx abandona la idea de "especie-ser" a fines de 1844.

emancipación política y emancipación humana, a través de una crítica a los puntos de vista de Bruno Bauer sobre la relación entre la emancipación política y religiosa de los judíos. Sin embargo, Marx rebasa en mucho la discusión de este problema específico a los fines de demostrar que la emancipación humana no es ni política ni religiosa sino social en su índole. Como ejemplo de las limitaciones de la liberación política, Marx invoca la Revolución Francesa, que más que cualquier otro acaecimiento se proclamó como emancipación de la humanidad. Realmente, sostiene Marx, la liberación llevada a cabo por la Revolución Francesa no fue humana sino política y los ideales de libertad e igualdad que fueron utilizados como consignas no son más que la expresión de las relaciones de los hombres en una sociedad de mercado. Para documentar este aserto, Marx analiza detalladamente el contenido de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en el contexto de las Constituciones de 1791 y 1793, a la que compara formulaciones similares en las constituciones de varios de los trece Estados norteamericanos originales, con el propósito de demostrar que son típicas de las constituciones liberales burguesas en general.

La misma contradicción entre el ser social del hombre y su vida política, que fue incorporada a la abstracción hegeliana del estado burgués, ha sido más gráficamente perfilada por la propia Revolución Francesa al distinguir entre los derechos del hombre y los del ciudadano.<sup>62</sup> Los primeros son reconocidos como definiciones de la libertad disfrutada por cada individuo frente a la intervención de otros hombres o de la comunidad; los segundos definen las condiciones que gobiernan la participación del individuo en la vida política de la comunidad. En su formulación más específica, los derechos del hombre son los derechos naturales e imprescriptibles de la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. Marx escudriña cuidadosamente el modo cómo se define el ejercicio de cada uno de esos derechos y concluye:

Ninguno de los supuestos derechos, por lo tanto, trasciende al hombre egoísta... como miembro de la sociedad civil; es decir, un individuo separado de la comunidad, retirado dentro de sí mismo, enteramente preocupado con su interés privado y actuando de acuerdo con su capricho particular. La sociedad... aparece como un sistema que es externo al individuo y como una limitación de su independencia original. El úni-

<sup>62</sup> Ver Ernst Bloch, "Man and Citizen According to Marx", en Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism, op. cit.*, pp. 200-206.

co lazo entre los hombres es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de sus personas egoístas.<sup>63</sup>

Una vez que se ha comprendido que la vida y la libertad verdaderas del individuo no se realizan en su relación con las cosas sino en su relación con otros individuos, se verá que los derechos del hombre, al cortar todos los lazos entre el individuo y la comunidad, sólo sirven para excluirlo de la esfera de la acción colectiva donde es sólo posible que los hombres como seres sociales puedan realizar la verdadera libertad y la autodeterminación verdaderas. En oposición a los derechos del hombre, que sólo expresan el aislamiento del individuo frente a cualquier comunidad social y su subordinación al control de la industria, los intereses privados y la concurrencia universal, los derechos de los ciudadanos sancionan la participación colectiva de los individuos, no en la determinación de sus experiencias de vida real como seres sociales sino en la esfera artificial, abstracta, de la vida del estado. La prueba de que la actividad del ciudadano, como hombre político abstracto es ilusoria, la provee el hecho de que la Declaración sólo concibe los asuntos del estado, es decir las actividades de los ciudadanos, como un mero medio de conservar los derechos del hombre. Marx cita el Artículo Dos: "El fin de cada asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre".<sup>64</sup>

El carácter ilusorio del ciudadano abstracto contiene, no obstante, para Marx, las semillas del futuro. Puesto que el verdadero aislamiento del hombre de sus semejantes dentro de las relaciones competitivas y hostiles de la sociedad civil le impide realizarse como ser social, el hombre experimenta sólo una realización imaginaria en la esfera abstracta del estado. De esta suerte, el ciudadano abstracto es sólo la expresión, dentro de la comunidad política, de la alienación del hombre, como individuo egoísta, de su ser social dentro de la sociedad civil. La verdadera emancipación humana tiene que poner fin a esta alienación incorporando al estado en la sociedad civil y realizando el ser social del hombre en la colectivización de la sociedad:

La emancipación humana será completa solamente cuando el hombre individual, real, haya absorbido en sí al ciudadano abstracto; cuando como hombre individual, en su vida cotidiana, en su trabajo y en sus relaciones se haya convertido en una *especie-ser* [*i.e.*, ser social] y cuando haya reconocido y organizado sus propias fuerzas [*forces propres*] como potencias

<sup>63</sup> "On the Jewish Question", en *Early Writings*. .i. *op. cit.*, p. 26.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 27.

sociales de modo que él ya no separe este poder social de sí mismo como poder político.<sup>65</sup>

Una vez que ha distinguido entre la emancipación política y la humana, Marx intenta poner en claro las ambigüedades que todavía rodean el logro de la última trazando una diferenciación análoga entre una revolución política y una "radical". La revolución política comienza característicamente con la destrucción de los distinguos entre las corporaciones de la antigua sociedad feudal. Dentro de la vieja sociedad (*i.e.*, corporaciones, castas, gremios artesanales) estas diferencias definían la relación del individuo con la sociedad civil a través de la relación entre la corporación y el estado. De esta suerte, el estado había separado a los individuos en sociedades distintas dentro de la sociedad. Al destruir al estado feudal, y, necesariamente, por lo tanto, también, el carácter político de la sociedad civil, la revolución también destruyó los únicos lazos que habían atado en un haz a los hombres. La sociedad civil quedó, de este modo, disuelta en su elemento básico, el hombre egoísta. Pero después de destruir todas las barreras que separaban las diferentes secciones del pueblo bajo el Antiguo Régimen y después de establecer la comunidad política de la nación entera, la revolución política no continúa adelante hacia el logro de la emancipación humana, sino que resulta, en vez de ello, en la separación entre el estado político y la sociedad civil y en la subordinación del ciudadano al individuo egoísta en la sociedad civil.

En *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie: Einleitung*, Marx investiga la naturaleza de las condiciones que determinan si una revolución conducirá a una emancipación parcial, política, como lo hizo la Revolución Francesa, o a la emancipación humana:

¿Cuál es la base de una revolución meramente política, parcial? Sencillamente esta: una sección de la sociedad civil se emancipa y logra el dominio universal; una clase determinada emprende, desde su situación particular, una emancipación general de la sociedad. La clase emancipa a la sociedad como un todo, pero sólo con la condición de que la sociedad entera se halle en la misma situación que esta clase; por ejemplo, que posea o pueda adquirir fácilmente el dinero o la cultura.<sup>66</sup>

Para que una clase pueda brindar liderazgo revolucionario al conjunto de la sociedad civil, es necesario que ella "despierte en sí misma y en las masas, un momento de entusiasmo en el cual se asocie y se

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 55.



mezcle con la sociedad en general, se identifique con ella, y sea sentida y reconocida como la representante general de esta sociedad".<sup>67</sup> La energía y la confianza en sí mismo, de carácter revolucionario, no bastan, por sí mismas, para suministrar un liderazgo revolucionario. Los intereses y aspiraciones concretos de la clase revolucionaria deben coincidir también genuinamente con los de la sociedad en general. Para que esto ocurra, es necesario que un elemento o aspecto particular de la sociedad sea concebido como obstáculo y limitación generales a toda la sociedad, "de modo que la emancipación de esta esfera aparezca como una emancipación general".<sup>68</sup> En particular, si una clase va a encarnar el interés general, otra clase debe aparecer como el foco contra el cual se erige el resentimiento y la sospecha del pueblo: "Para que una clase sea la clase libertadora por excelencia, es preciso que otra clase sea abiertamente la opresora".<sup>69</sup>

Como ilustración de cómo una clase en particular es capaz, de este modo, de unir a la nación a los fines de emanciparse y conquistar el dominio universal, Marx señala a la burguesía francesa en 1789, quien fue capaz de asumir el liderazgo revolucionario en la lucha contra el absolutismo feudal y en lograr el apoyo de los obreros, porque la aristocracia y el clero se les oponían: "El significado negativo de la nobleza y el clero franceses" —observa Marx— "produjo el significado positivo de la burguesía".<sup>70</sup> Una vez que el pueblo se unió en respaldo de la burguesía mientras el Tercer Estado derroca al Primero y al Segundo y con ellos la organización de la sociedad en órdenes estamentales, el Tercer Estado se vuelve superfluo y se desintegra. La división del pueblo en clases políticas es sucedida por la organización en clases sociales: "Sólo la Revolución Francesa completó la transformación de las clases políticas en clases sociales, o, más bien, transformó las diferencias de clase social en la sociedad civil en diferencias puramente sociales diferencias en la esfera de la vida privada que no tenían significación en la política".<sup>71</sup>

En virtud de su dominación de la nueva sociedad, la burguesía se priva del derecho a ser considerada como la representante del interés general. La oposición de los intereses de la sociedad en general a la nueva clase gobernante significa que "el papel de libertador puede ahora pasar sucesivamente, en movimiento dramático, a clases dife-

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>71</sup> "Kritik des Hegelschen Staatsrechts", citado por Della Volpe en Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism, op. cit.*, p. 389.

rentes de la población, hasta que llega finalmente a la clase que iogra la libertad social".<sup>72</sup> Esta clase, el proletariado, no lucha por emanciparse de la clase inmediatamente superior, como lo han hecho clases anteriores, a los fines de explotar simultáneamente a la clase inmediatamente inferior, mas no se puede emancipar sin, al mismo tiempo, emancipar a la humanidad en general.

Sobre la base de este análisis elemental de la evolución del estado y de la sociedad en Francia, Marx procedió a examinar las características peculiares de la evolución alemana, y, en particular, al problema de la inminencia de una revolución en Alemania. En lo que concierne a las circunstancias políticas y sociales, era evidente que Alemania sólo estaba llegando en 1843 al nivel de desarrollo comparable con el logrado en Francia para 1789, y, por lo tanto, parecía que se hallaba en vísperas de una revolución política. Tales comparaciones, sin embargo, fallaban al no tomar en cuenta la índole extraordinaria de la historia alemana. El estado germánico, por ejemplo, ciertamente era atrasado, pero no debiera ser confundido con el Antiguo Régimen de Francia. Aunque no había participado de la revolución de la Europa Moderna, sí encarnaba las experiencias de las restauraciones y, por consiguiente, era más un estado contrarrevolucionario que un estado prerrevolucionario. El eclecticismo del estado alemán se combina con la herencia cultural de la Reforma para fortalecer el separatismo estrecho y el egoísmo introvertido de la clase media alemana. Como consecuencia, esta clase carece del valor y la generosidad de espíritu que hizo posible que la burguesía francesa se identificara temporalmente con las masas.

Por otro lado, a pesar de la evolución anacrónica de los aspectos materiales de la vida alemana, su evolución intelectual se ha mantenido al paso con el resto de Europa. Las consecuencias de este desarrollo desigual pueden observarse en la enorme discrepancia discernible entre las exigencias de una revolución radical, encarnadas en la filosofía alemana, y la realidad concreta de las circunstancias germánicas. No obstante, los intereses de la sociedad alemana, como un todo, sólo pueden hallar su expresión en tales formulaciones radicales. La filosofía —empero— no puede por sí misma vencer a la fuerza material. Sólo puede hallar su realización en la actividad del proletariado que comienza a formarse en Alemania. Mientras que en Francia la emancipación parcial forma a la postre la base de una emancipación total, en Alemania es posible, desde el mismo principio, una emancipación completa:

<sup>72</sup> *Early Writings... op cit.*, p. 57.

Alemania no podrá emanciparse de la Edad Media a menos que se emancipe al mismo tiempo de sus victorias parciales sobre la Edad Media. En Alemania ningún tipo de esclavitud puede ser abolido a menos que toda esclavitud sea destruida. Alemania, que le gusta ir al fondo de las cosas, sólo puede hacer una revolución que trastorne al orden completo de las cosas. La emancipación de Alemania será una emancipación del hombre. La filosofía es la cabeza de esta emancipación y el proletariado es el corazón.<sup>73</sup>

Es palmario que a comienzos de 1844 Marx todavía no ha terminado de libertarse de las tradiciones filosóficas alemanas. Todavía no ha reconocido que la concepción de Feuerbach del verdadero hombre como "especie-ser" reduce a los hombres concretos a abstracciones indiferenciadas, fuera de la historia y de la sociedad, y todavía no la ha reemplazado con su concepción de la naturaleza humana como expresión del conjunto de relaciones sociales. Tampoco ha fundado todavía su concepción del comunismo o del proletariado sobre un análisis crítico y objetivo de la realidad. Sin embargo, si enfocamos sus primeros escritos en el contexto de su pensamiento maduro, no puede dudarse de que revelan una evolución ininterrumpida, alejándose de las formas filosóficas de la argumentación y aproximándose a un enfoque empírico de los problemas concretos: sociales, económicos y políticos. Por ejemplo, su serie de estudios sobre el problema de la alienación —herencia de Hegel— se caracteriza cada vez más por un marco de referencia empírico y sociológico. En "Zur Judenfrage", el problema de la alienación es investigado, por primera vez, como un producto de la transición de una organización comunal de actividad social, basada sobre asociaciones tradicionales, a una sociedad organizada alrededor de una economía de mercado. El análisis de Marx en este caso se anticipa, en forma impresionante, a la obra de muchos sociólogos contemporáneos y Ferdinand Tönnies reconoció que contenía ya la base de su famosa teoría de *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*,<sup>74</sup> términos que fueron, como cuestión de hecho, empleados en este sentido por Marx en 1843.<sup>75</sup> Casi sin excepción, su lucha por libertarse del hegelianismo y su creciente actividad política parecen haberlo llevado inevitablemente al estudio de la historia, por una parte, y de la economía, por otra. En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel, explícitamente

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>74</sup> Ver Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man: An Interpretation Based on Marx and Tönnies* (Nueva York, 1959), cap. IV.

<sup>75</sup> En su carta a Ruge, mayo de 1843, citada por Pappenheim, *op. cit.*, p. 151, n. 25. (Hay traducción del libro de Tönnies, con el título de *Comunidad y Sociedad*, por el Fondo de Cultura Económica, de México. Nota de R.)

hace su reciente reconocimiento del hecho de que "las relaciones de la industria, del mundo de la riqueza en general, del mundo político constituye uno de los problemas importantes de los tiempos modernos".<sup>76</sup>

Hacia principios de 1844 encontramos a Marx comenzando un extenso estudio panorámico de la literatura económica,<sup>77</sup> incluso la mayor parte de las obras importantes de los principales economistas políticos ingleses desde Smith a Lauderdale, y especialmente a través de un estudio de conjunto de los fisiócratas, y, finalmente, el examen de los socialistas franceses de Saint-Simon y Fourier a Pecqueur y Proudhon. El fruto de estos estudios, *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*,<sup>78</sup> ha sido objeto de exagerada importancia por cierto número de comentaristas reciente. No obstante, sirve para documentar un cambio de rumbo en el pensamiento de Marx, giro que sólo hallaría su expresión plena en los años siguientes. Como lo sugiere el título, Marx intenta reducir ciertas cuestiones filosóficas a problemas concretos de la organización social y económica. Su significado principal reside en el hecho de que él emplea por última vez cierto número de conceptos originalmente filosóficos, pues parece que se dio cuenta, a través de sus investigaciones, que no se prestaban a la descripción empírica de los fenómenos sociales. Por ejemplo, Marx ensaya liberar la idea de alienación de sus implicaciones ontológicas redefiniéndola sobre la base de un estudio de la situación real del obrero dentro del moderno sistema industrial. Como consecuencia de esta investigación empírica, y el entendimiento mayor del sistema industrial que aquella hacía posible, hacia 1845 Marx parece que descartó la idea de alienación como incompatible con su nuevo enfoque y no la volvió a discutir. Más tarde, rindió cuentas de los fenómenos sociales en términos de alienación en los manuscritos, por medio de su teoría de la reificación y el concepto del fetichismo de las mercancías.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> *Early Writings... op. cit.*, p. 48.

<sup>77</sup> Ver M. Rubel, "Les cahiers de lecture de Karl Marx", *International Review of Social History*, Vol. II, N° 3 (1957).

<sup>78</sup> Publicados en inglés en Moscú. 1961. Además de las obras sobre el joven Marx, ya citadas, hay una valiosa discusión de los Manuscritos en Dirk Struik, "Marx's Economic-Philosophical Manuscripts", *Science & Society*, Vol. XXVII, N° 3 (1963), pp. 283-301.

<sup>79</sup> Sobre el concepto de reificación, ver: el ensayo de G. Lukács en su *Histoire et conscience du classe* (París, 1960); J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (París, 1960); Lucien Goldman, "La Réification", *Les Temps Modernes*, 156-157 (1959), y Peter Berger y Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness" en *New Left Review*, N° 35 (1966), también publicado en *History and Theory*.

*Marx y la Revolución Francesa*

La medida en que la dramática reorientación del pensamiento de Marx y su inminente emancipación de la filosofía fue estimulada por su traslado a París en noviembre de 1843 está insinuada en la carta que escribió a Ruge en el verano del mismo año:

La atmósfera aquí es verdaderamente intolerable y asfixiante... No es fácil adular aun en aras de la libertad, armado con alfileres en vez de una espada: estoy cansado de esta hipocresía y de esta estupidez, de la grosería de los funcionarios. Estoy cansado de tener que inclinarme y raspar e inventar frases seguras e inofensivas. En Alemania no hay nada que yo pueda hacer... en Alemania uno solo puede ser falso para ser uno mismo.<sup>80</sup>

El contraste que ofrecía el fermento político, social e intelectual de la sociedad de París<sup>81</sup> apenas si podía brindar un ambiente mejor para la transición de Marx a convertirse en científico social y revolucionario comunista. Por primera vez, Marx entró en contacto con un verdadero proletariado, y, al mismo tiempo, fue presentado a comunistas revolucionarios, y no meramente filosóficos, quienes en el mundo clandestino de las sociedades neojacobinas y blanquistas alegaban encarnar el espíritu de la Gran Revolución Francesa. El círculo de conspiradores frecuentado por Marx, la Liga de los Justos, fue descrito por Engels como un ramal, compuesto en su mayor parte de exilados alemanes, "del comunismo obrero francés con reminiscencias de babouvismo",<sup>82</sup> íntimamente ligado con Blanqui y con la famosa Sociedad de las Estaciones de Barbes. Un miembro de la liga, Karl Schapper, es de particular interés, no sólo porque presentó a Marx y a Engels al movimiento proletario y les suministró "un ejemplo modelo del revolucionario profesional"<sup>83</sup> sino también porque forma un eslabón entre

<sup>80</sup> Citado por Isaiah Berlin en *Karl Marx: His Life and Environment* (Nueva York, 1959), p. 80.

<sup>81</sup> El magnetismo de París para los jóvenes revolucionarios intelectuales de la década de 1840 no se halla mejor ilustrado que en las observaciones hechas por Herzen cuando llegó por primera vez a la capital francesa en 1847: "Nos habíamos acostumbrado a vincular la palabra París con recuerdos de grandes acontecimientos, de grandes masas, de los grandes hombres de 1789 y de 1793, recuerdos de una lucha colosal por una idea, por los derechos, por la dignidad humana... El nombre de París estaba estrechamente ligado con todos los más nobles entusiasmos de la humanidad contemporánea. Entré en la ciudad con reverencia, como los hombres solían entrar a Jerusalén y a Roma". Citado por E. H. Carr, *The Romantic Exiles* (Boston, 1961), p. 20.

<sup>82</sup> Ver "The History of the Communist League" V. Adoratsky, ed., *Karl Marx: Selected Works* (Moscú, s. f.), Vol. II, pp. 4-5.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 5.

ellos y una generación anterior de radicales alemanes, pues fue miembro de la conspiración de Büchner de 1832-1833.

El nuevo ambiente y las nuevas actividades de Marx lo alejaron todavía más de los estilos filosóficos de pensamiento y lo aproximaron aún más a las investigaciones más concretas y empíricas de las realidades contemporáneas. Ya Marx había comprendido que para entender el mundo de los '40 era preciso situarlo en la perspectiva de la Revolución Francesa la cual más que cualquier otro acontecimiento había planteado las cuestiones y formulado los problemas todavía sin resolver que él sentía pronto volverían a levantar las masas en actividad revolucionaria.

El primer proyecto que parece Marx emprendió con este fin fue una extensa investigación de la historia política de la Revolución, que le serviría de punto de partida para escribir una historia de la Convención. Es imposible determinar cada una de las fuentes que Marx consultó en este estudio. Parece haberlo enfocado con la misma preocupación minuciosa que lo convirtió en uno de los hombres más eruditos de su época. Se puede presumir que estaba completamente familiarizado con el *corpus* de literatura polémica neojacobina sobre la Revolución, la cual sin duda encontró por primera vez en las sociedades parisinas y tal vez a través del estudio panorámico de Stein. El primer ejemplo de historiografía neojacobina —uno de los mejores conocidos— que Marx estudió fue probablemente la historia de Buonarroti, *Conspiración de la Sociedad de los Iguales*. El libro de Buonarroti no sólo ofrecía una versión de testigo ocular de la conspiración de Babeuf sino también una interpretación de la Primera República, basada en su propia experiencia y en los recuerdos de muchos antiguos miembros de la Convención y de la Montaña. Aparte de su exposición pormenorizada de los principios, tácticas y organización de la Conspiración, el rasgo principal de la obra era una interpretación de la Revolución como la pugna entre los partidarios del individualismo egoísta y del interés egocéntrico y los defensores de la virtud, la igualdad y el bienestar común. En lo que concierne a Buonarroti, el verdadero principio de la Revolución sólo se da en 1793, cuando los jacobinos derrocan a los egoístas y proclaman la República de la Virtud. Se representa a Thermidor como la restauración del egoísmo y de una aristocracia de la riqueza. La conspiración de Babeuf es vista como un intento de restaurar el régimen de la virtud, el cual, para ser plenamente realizado, exige la abolición de la propiedad privada. Aunque Marx apenas si podía estar de acuerdo con la interpretación de Buonarroti o con su concepto de la táctica revolucionaria, él y Engels parecen haber apre-

ciado suficientemente la obra como para pensar en publicarla en alemán, traducida por Moses Hess, en 1844.<sup>84</sup>

Uno se sospecha que la opinión que la obra de Buonarroti le merecía a Marx puede haberse debilitado mientras se adentraba aún más en la literatura de la revolución. Entre las obras que encontró más útiles figuraban las *Mémoires de René Levasseur de Sarthe*, en cuatro volúmenes, las obras de Thierry, Mignet, Thiers y Guizot, los cuarenta volúmenes de materiales coleccionados por Buchez y Roux, el periódico de Camille Desmoulins las *Révolutions de France et de Brabant* (1793); y las *Révolutions de Paris* (1789-1793) de Prudhomme. También parece haber estudiado cuidadosamente las minutas de los debates en la Convención, el "Llamamiento a la Posteridad" de Madame Roland, los discursos de Robespierre y Saint-Just y las obras de la Ilustración.<sup>85</sup>

Aunque no haya evidencia de que Marx jamás tuvo el tiempo para comenzar a escribir una historia de la Convención como tal, no puede haber duda de que estos estudios preparatorios desempeñaron un papel significativo en su desarrollo intelectual. Por ejemplo, su impacto sobre su teoría del estado capitalista es sugerido por un fragmento dondè bosqueja una obra en proyecto sobre el estado moderno; este fragmento fue hallado entre sus notas y fue escrito probablemente en enero de 1845. Las primeras nueve secciones de la obra consistirían de un capítulo sobre "la historia del estado moderno o la Revolución Francesa".<sup>86</sup> Aun cuando ésta fuera la única evidencia —que no lo es— de que Marx fundó gran parte de su análisis posterior de la sociedad capitalista sobre una interpretación implícita de sus orígenes en las revoluciones burguesas, justificaría totalmente un estudio pormenorizado de sus puntos de vista sobre la materia.<sup>87</sup>

Por fortuna, Marx aprovecha sus investigaciones y discute las conclusiones que derivó de ellas a menudo en sus escritos de 1844-45, lo suficiente para posibilitar el que nosotros reconstruyamos en sus línea-

<sup>84</sup> Ver Elizabeth Eisenstein, *The First Professional Revolutionist: Filippo Michele Buonarroti* (Cambridge, Mass., 1959), p. 66.

<sup>85</sup> Ver, Cornu, "Karl Marx's Stellung...", *op. cit.*, p. 512; también M. Rubel, *op. cit.*

<sup>86</sup> Ver las "Addenda" a *La ideología alemana*, por Marx y Engels; edición inglesa de Moscú, 1964, p. 665 y el fragmento separado en la p. siguiente, tomado de los Cuadernos de Notas de Marx.

<sup>87</sup> Además del ensayo ya citado por Cornu, hay varios estudios que tratan menos directamente esta cuestión: Kobylinski, *op. cit.*, pp. 137-50, 155-63; Jean Montreau, "La Révolution française et la pensée du Marx", *La Pensée*, N° 3 (1939), pp. 24-38; R. Nürnberger, "Die Französische Revolution im revolutionären Selbstverständnis des Marxismus", *Marxismusstudien*, Vol. (1957), pp. 67-78; sobre Napoleón, ver M. Rubel, *Karl Marx devant le Bonapartisme* (Paris, 1960), esp. pp. 21-30, y Helmut Hirsch, "Marx über Napoleon", in *Denker und Kämpfer*, *op. cit.*, pp. 112-22.

mientos generales su interpretación de la revolución y de su lugar en la historia moderna. Hay dos obras escritas en este período que son de relevancia particular en el sentido de que amplían los primeros enfoques de Marx sobre la revolución para desarrollar ciertas ideas más plenamente y para introducir una concepción completamente nueva también. La primera, un par de artículos titulados "Kritische Randglossen zu dem Artikel: Der König von Preussen und die Sozialreform"<sup>88</sup> son, a primera vista, un ataque contra Ruge por subestimar el significado de la revuelta de los tejedores de Silesia pero concretamente se ocupa de la naturaleza de la relación del estado con las instituciones sociales. La segunda, que es la más importante, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*,<sup>89</sup> dedica una sección especial a la Revolución Francesa y otra al materialismo francés del siglo dieciocho para demostrar el papel de las ideas en la historia y su relación con el desarrollo social.

En su análisis anterior de la Revolución Francesa como revolución política, Marx había demostrado cómo las ideas podrían ser realizadas sólo si coincidían con los intereses de una clase. En *La Sagrada Familia... (Die heilige Familie...)*, rebasa su posición previa en un esfuerzo por ilustrar cómo las ideas y los intereses no se oponen entre sí codo dos entidades abstractas y eternamente fijas sino que actúan dialécticamente entre sí dentro de la historia. Frente a Bruno Bauer, que había sostenido que la revolución había fracasado porque los intereses materiales irrelevantes de las "masas acríticas" impedían la realización de "la pura idea revolucionaria", Marx sostiene que las ideas no pueden ser desvinculadas de los intereses. Antes de que podamos determinar si la revolución ha sido un éxito o un fracaso, tenemos que descubrir qué intereses fueron expresados por los ideales que la revolución trataba de realizar.

El interés de la burguesía en la Revolución de 1789, muy lejos de haber sido un fracaso, lo conquistó todo, no importa qué cantidad de su "pathos" se evaporó y no importa que se amustiaran las flores "entusiastas" con que aquel interés adornó su cuna. El interés era tan poderoso que venció a la pluma de Marat, a la guillotina del Terror y a la espada de Napoleón así como al crucifijo y a la sangre azul de los Borbones. La Revolución fue un "fracaso" sólo para las masas que no hallaron en la "idea" política la idea de su "interés" verdadero, cuyo principio vital no

<sup>88</sup> MEGA I, 3; hay pasajes traducidos en T. B. Bottomore y M. Rubel, eds., *Karl Marx; Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Nueva York, 1956), pp. 100-107; 215-218, 236-238.

<sup>89</sup> MEGA I, 3; ver la traducción inglesa de *La Sagrada Familia* (Moscú, 1956).



coincidía, por lo tanto, con el de la Revolución... Si la Revolución... fue un fracaso, no fue porque despertara el "entusiasmo" y el "interés" de las masas, sino porque la parte numerosa de las masas, la parte que más difería de la burguesía, no halló su verdadero interés en el principio de la revolución, no poseía principio revolucionario propio sino solamente una "idea".<sup>90</sup>

Esta discrepancia entre las ideas y el movimiento concreto de la historia que explica el carácter de la Revolución Francesa es el resultado de la separación del estado de la sociedad y de la oposición entre intereses privados y la comunidad. La Revolución Francesa, al abolir el aislamiento del Tercer Estado frente al estado creó el aislamiento mucho peor del hombre frente a su comunidad.

La industria libre y el comercio libre abolen la exclusividad privilegiada, y, por lo tanto, la lucha entre exclusividades privilegiadas. En su lugar emancipan al hombre del privilegio —que aísla de la totalidad social pero al mismo tiempo une en una exclusividad más estrecha—. El hombre ya no está más ligado a otros hombres ni tan siquiera por una semblanza de lazos comunes. De esta manera producen la lucha universal del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo... La contradicción entre el estado representativo democrático y la sociedad civil es la perfección de la contradicción clásica entre comunidad pública (public commonwealth) y esclavitud. En el estado moderno cada uno es, al mismo tiempo, miembro del "reino de la esclavitud" y de la comunidad pública. Precisamente la esclavitud de la sociedad civil es en apariencia la mayor libertad porque es en apariencia la independencia perfecta del individuo. En verdad, el hombre considera como su propia libertad el movimiento, ya no frenado o aherrojado por un lazo común o por el hombre, el movimiento de sus elementos vitales alienados, como la propiedad, la industria, la religión, etc.; en realidad, esto es la perfección de la esclavitud y su inhumanidad. *El derecho* ha asumido aquí el lugar del *privilegio*.<sup>91</sup>

Desde este punto de vista, una revolución política como la francesa no tiene significado porque abole solamente la exclusión de una cierta clase del poder político y al hacerlo sólo substituye una forma de esclavitud por otra más sutil. Sólo una revolución social puede abolir la oposición entre el hombre y la comunidad humana. Las limita-

<sup>90</sup> MEGA I, 3, pp. 253; *Holy Family...* *op. cit.*, pp. 109-110. (Edición inglesa de *La Sacrada Familia*, Moscú, 1956. Nota de R.)

<sup>91</sup> MEGA I, 3, p. 291; *Holy Family...* *op. cit.*, pp. 156-157.

ciones de una revolución puramente política están ilustradas por la incapacidad del gobierno revolucionario para hacer frente a los problemas sociales básicos del pauperismo. Ya en sus notas sobre las *Memorias* de Levasseur, Marx sostuvo que en virtud de su defensa intransigente de los intereses de las clases propietarias, los girondinos fueron llevados a poner en peligro la supervivencia de la revolución, brindando de esta manera a la Montaña la oportunidad de derrocarlos.<sup>92</sup> Aun bajo Robespierre son sólo posibles las medidas simbólicas (token):

La Convención tuvo por un momento el valor de ordenar la abolición del pauperismo, no en verdad, "inmediatamente"... sino sólo después de confiar al Comité de Seguridad Pública la preparación de los planes y proposiciones necesarias y después que el Comité había utilizado las investigaciones abarcadoras sobre la pobreza en Francia y había, por medio de Barère, propuesto el establecimiento de los *Livres de la bienfaisance nationale*, etc. ¿Cuál fue el resultado de la ordenanza de la Convención? Sólo que hubiera una ordenanza más en el mundo y que un año más tarde la Convención se encontrara sitiada por los tejedores que morían de hambre... Y, sin embargo, la Convención representaba un máximo de energía, poder y comprensión políticos.<sup>93</sup>

La inquietud de la Convención frente al pauperismo, como la del Parlamento británico o del estado prusiano, es ilusoria en la medida que atribuye la existencia de la pobreza a males parciales y específicos que pueden ser reformados o eliminados antes que a la naturaleza del sistema como un todo. Puesto que el estado mismo descansa sobre la contradicción entre vida pública y vida privada, entre intereses generales e intereses particulares, no puede extirpar tales contradicciones que son también la raíz del pauperismo, sin abolirse a sí mismo. Por consiguiente, se limita a una actividad puramente negativa.

Inglaterra explica el pauperismo como la consecuencia de las disposiciones malvadas de los pobres, justamente como el Rey de Prusia lo explica por la anti-cristiana disposición de los ricos y como la Convención lo explica a partir de la perspectiva escéptica, contrarrevolucionaria de los propietarios. En consonancia, Inglaterra inflige penas a los pobres, el rey de Prusia amonesta a los ricos y la Convención decapita a los propietarios... La contradicción entre los fines y las buenas intenciones de la

<sup>92</sup> Ver las notas tituladas "Kampf der Montagnards und Girondisten" en MEGA I, 3: v Cornu, *op. cit.*, p. 512.

<sup>93</sup> MEGA I, 3, p. 13; *Selected Writings...* *op. cit.*, p. 215.

administración, por una parte, y sus medios y recursos, por la otra, no puede ser eliminada por el estado sin abolirse a sí mismo, pues descansa sobre esta contradicción... Su poder cesa en el punto donde la vida civil y su trabajo comienza. Frente a las consecuencias que emanan del carácter no-social de la vida de la sociedad civil, de la propiedad privada, del comercio, de la industria... la impotencia es la ley natural de la administración... La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables. El Estado y la esclavitud en la antigüedad... no estaban más íntimamente ligados que lo están el estado moderno y el mundo moderno del comercio.<sup>94</sup>

Esta incapacidad para reconocer las limitaciones del Estado explica la política social ineficaz de la Convención y la actitud ilusoria de Robespierre hacia el estado. A los fines de dirigir el estado y defender al régimen republicano, en un momento de gran crisis nacional, Robespierre tuvo que sacrificar los intereses privados al interés general, y, al hacerlo crear una concepción mítica del estado como portaestandarte de la idea revolucionaria en oposición a la sociedad civil. Como justificación ideológica, Robespierre invocó la idea helénica del estado como encarnación de la Justicia y de la Virtud. Los supuestos, es decir su visión del estado como el determinante absoluto del orden social, que Robespierre derivó de su concepción del estado clásico, determinaron su acción política. Por ejemplo, cuando percibió en los extremos de la pobreza y de la riqueza en Francia un obstáculo a la democracia, creyó que podría rectificarlos proclamando la frugalidad general.

Mientras más poderoso el Estado, y por lo tanto mientras más político es un país, menos probabilidades de que busque la raíz de los males sociales y de que aprehenda la explicación general de los mismos, en la... estructura de la sociedad, de la cual el Estado es la expresión activa, consciente y oficial. El pensamiento político... ocurre dentro del marco de la política. Mientras más claro y vigoroso sea el pensamiento político, menos es su capacidad para aprender la naturaleza de los males sociales. El período clásico del pensamiento político es la Revolución Francesa... Robespierre vio en la coexistencia de la gran pobreza y de la gran riqueza sólo un obstáculo a la genuina democracia. Por lo tanto, quiso establecer una austeridad universal espartana. El principio de la política es la voluntad. Mientras más parcial y más perfecto llegue a ser el pensamiento político, más cree en la omnipotencia de la voluntad, menos es

<sup>94</sup> MEGA I, 3, p. 13; *Selected Writings...* *op. cit.*, p. 216.

capaz de ver las limitaciones naturales y mentales de la voluntad, menos es capaz de descubrir la fuente de los males sociales.<sup>95</sup>

Parecido a Burke, Marx atribuye la caída de Robespierre a su creencia en la capacidad del estado para formar la sociedad conforme a su voluntad. Todo lo que necesitaba —Robespierre creía— era encontrar un modelo adecuado. Al mirar retrospectivamente hacia la república romana, no se dio cuenta de que sus instituciones democráticas fueron posibles para los escasos privilegiados en virtud de la esclavitud de los muchos, y no podían ser separadas de aquella esclavitud:

Robespierre, Saint-Just y su partido cayeron porque confundieron la antigua... república democrática fundada sobre la esclavitud verdadera con el moderno... estado representativo democrático que se basa en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa.

¡Qué error terrible es tener que reconocer y sancionar en los Derechos del Hombre la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la concurrencia universal, del interés privado que persigue libremente sus fines, de la anarquía, de la individualidad... autoalienada, y, sin embargo, después anular las manifestaciones de vida de aquella sociedad en individuos separados y al mismo tiempo querer modelar la dirección política de aquella sociedad según el modelo de los antiguos!

El error parece trágico cuando Saint-Just, el día de su ejecución, señala hacia la enorme tabla de los Derechos del Hombre que cuelga de la pared en la sala de la Conciergerie y dice con orgullosa dignidad: Y, sin embargo, fui yo quien hizo aquello". Fue precisamente esa tabla la que proclamó el derecho de un hombre que no puede ser el hombre de la antigua república como sus relaciones económicas e industriales no son las de los tiempos antiguos.<sup>96</sup>

Sólo la doble amenaza de las potencias contrarrevolucionarias del extranjero y la rebelión interna en Francia hicieron posible, tan siquiera temporalmente, el programa de subordinar los intereses privados a los generales, característico de los robespierristas. Una vez que las fuerzas contrarrevolucionarias fueron decisivamente derrotadas, el Terror y la dictadura del Comité de Seguridad Pública eran superfluos y Robespierre fue derrocado. El régimen del Directorio no fue una contrarrevolución sino sólo la consolidación de la sociedad burguesa, que,

<sup>95</sup> MEGA I, 3, pp. 15-16; *Selected Writings...* *op. cit.*, pp. 217-18.

<sup>96</sup> MEGA I, 3, p. 298; *Holy Family...* *op. cit.*, pp. 164-65.

primero, libertada de las limitaciones del feudalismo y luego, también, de la presión del terror, podía desarrollarse ahora sin inhibiciones:

Después de la caída de Robespierre, la ilustración política que antes había querido ir más allá de sus alcances... comenzó a desarrollarse procaicamente. Bajo el gobierno del Directorio, la sociedad burguesa, librada por la Revolución de las trabas del feudalismo y oficialmente reconocida, no obstante el anhelo del Terror de sacrificarla a una forma antigua de vida política, irrumpió en poderosas corrientes de vida. Una *Sturm und Drang* de empresas comerciales, una pasión por enriquecerse, el frenesí de la nueva vida burguesa cuyo primer momento de auto-fruición es petulante, ligero, frívolo e intoxicante; una verdadera iluminación (enlightenment) de Francia, un aligeramiento (de la carga) de la estructura feudal que había sido destruida por el martillo de la revolución y que, en la fiebre de los numerosos nuevos dueños, se había convertido en el objeto del cultivo general; las primeras actividades de la industria que ahora se habían libertado —esos fueron algunos de los síntomas de vida de la sociedad burguesa recién advenida al poder (newly risen)... La burguesía comienza su dominio. Los Derechos del Hombre dejan de existir meramente en teoría.<sup>97</sup>

Napoleón cayó no solamente porque fue derrotado en la batalla sino también por que, como Robespierre, utilizó el poder del estado contra los intereses básicos de la burguesía. Su programa político que al principio había rendido servicios a la burguesía en virtud de la represión de la clase trabajadora y a través del estímulo a la industria y al comercio, a la postre generó la ruina financiera y económica. Por consiguiente, la burguesía le dio la espalda y contribuyó a su caída:

Napoleón fue el último acto en la lucha del Terror contra la sociedad burguesa y su política, que había sido igualmente un producto de la Revolución. Napoleón ya entendía la naturaleza del estado moderno; comprendió que se basa en la persecución, libre de trabas, de intereses privados, etc. Resolvió reconocer y proteger esa base. No era un terrorista con la cabeza en las nubes. Y, sin embargo, al mismo tiempo, todavía seguía considerando al estado como un fin en sí mismo y la vida civil sólo como un tesoro y como a un subordinado que no debe tener voluntad propia. Perfeccionó al Terror, substituyendo la guerra permanente con la revolución permanente. Alimentó el egocentrismo del nacionalismo francés hasta la saciedad, pero exigió el sacrificio de los negocios, los placeres, la

<sup>97</sup> MEGA I, 3; p. 298; *Holy Family... op. cit.*, pp. 165-66.

riqueza, etc., burgueses, tan a menudo como fuera conveniente a los fines políticos de la conquista. Si despóticamente oprimió el liberalismo de la sociedad burguesa... no mostró más piedad hacia sus esenciales intereses materiales, el comercio y la industria, siempre que confligían con sus intereses políticos. Su desdén hacia los empresarios industriales fue el complemento de su menosprecio hacia los ideólogos... Declaró en el Consejo de Estado que no permitiría a los dueños de extensas propiedades cultivarlas como les diera la gana. Parejamente, intentó subordinar el comercio al estado incautándose de los servicios de transporte en las carreteras. Los hombres de negocios franceses prepararon el acontecimiento que primero estremeció el poderío de Napoleón. Los cambistas y corredores de bolsa (exchange brokers) por medio de un hambre artificial lo obligaron a demorar la apertura de la campaña rusa por casi dos meses y de esta manera desarrollarla demasiado tarde en el año.<sup>98</sup>

Después de la caída de Napoleón, la contrarrevolución asumió la forma de la restauración borbónica. No es hasta 1830 que la burguesía finalmente realiza el orden social y político que ella había luchado por fundar desde 1789. La única diferencia es que en vista de que había ahora asegurado el triunfo de los intereses expresados en la Ilustración, ya no "consideraba al estado representativo constitucional como la forma ideal de gobierno y ya no se proponía pelear más por la salvación del mundo y por los objetivos universales humanos". Por lo contrario, ahora consideraba al estado como "la expresión oficial de su propio poder *exclusivo* y el reconocimiento *político* de sus propios intereses particulares". Con otras palabras, la burguesía se había vuelto consciente de sus propios intereses exclusivos y particularistas. Pero "la historia de la Revolución Francesa, que comenzó en 1789, no terminó en 1830 con la victoria de uno de sus participantes",<sup>99</sup> pues en ella se origina también la lucha del proletariado por su propia emancipación y su propia conciencia de su papel histórico en la realización de un nuevo orden:

La Revolución Francesa alumbró ideas que conducían más allá de las ideas de todo el sistema del antiguo mundo. El movimiento revolucionario que comenzó en 1789 en el *Cercle Social*, que hacía mediados de su curso tuvo como sus representantes principales a Leclerc y a Roux y que finalmente fue derrotado temporalmente por la conspiración de Babeuf, dio a luz la idea comunista que el amigo de Babeuf, Buonarroti, reintrodujo

<sup>98</sup> MEGA I, 3, p. 299; *Holy Family...* *op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>99</sup> MEGA I, 3, p. 300; *Holy Family...* *op. cit.*, p. 167.

<sup>100</sup> MEGA I, 3, p. 394; *Holy Family...* *op. cit.*, p. 161.

en Francia después de la Revolución de 1830. Esta idea, desarrollada con consistencia, es la idea de un nuevo sistema mundial.<sup>100</sup>

Aunque fuera con carácter de tanteo, la explicación que Marx da de la Revolución representa un adelanto significativo sobre la concepción maniquea de un conflicto entre la virtud y el egoísmo, pintado en la historiografía jacobina, o sobre el idealismo abstracto de Hegel y sus secuaces. El pensamiento de Marx todavía no había llegado a su madurez pero, por lo menos, había arribado a su punto de partida al rechazar cualquier intento de rendir cuentas del desarrollo histórico por medio del recurso a procesos transcendentales o extra-humanos:

La historia no hace nada; no posee riquezas inmensas; no libra batallas. Son los hombres, los hombres reales, vivientes, quienes hacen todo esto, quienes poseen cosas y libran batallas. No es la "historia" quien utiliza a los hombres como medio de lograr —como si fuera una persona individual— sus propios fines. La historia no es otra cosa sino la actividad de los hombres en la persecución de sus propios fines.<sup>101</sup>

BRUCE BROW  
Washington University  
St. Louis, Missouri

Este artículo fue traducido para la *Revista de Ciencias Sociales* por José Emilio González. 26 de marzo de 1967.

---

<sup>101</sup> MEGA I, 3; *Holy Family*... *op. cit.*, p. 125.