

Alienación, Ideología y Carácter Fetichista de la mercancía.

Marx y el problema del punto de vista de la crítica

06 de Mayo de 2015

Introducción – 10 min

El punto de vista de la crítica – La mirada hegeliana – Lo verdadero es el todo – El juicio, la comprensión y la exposición – La filosofía da cuenta de lo que es – La aprehensión de una época captada en el Concepto – El pasaje / consumación en la universalidad. Perspectivas del idealismo alemán

Hegel y la filosofía del Trabajo – 15 min

El camino de la Conciencia a la Autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* – La aparición de la intersubjetividad – La relación sujeto y objeto en la formación cultural (*Bildung*) – La potencia de la dialéctica del amo y el esclavo – La semántica del concepto de enajenación (*Entfremdung – Entäusserung*) – *Conclusiones preliminares*

Feuerbach y la mutación semántica del concepto de enajenación – 10 min

La religión y la divinidad como consumación enajenante del hombre – La figura de la escisión sin reconciliación inmanente – La crítica a la religión y la crítica a la filosofía hegeliana – Los límites de la especulación y el camino del materialismo sensualista – La enajenación como *escisión / abstracción* – *Conclusiones preliminares*

Marx y los dos objetos de la crítica: el Estado y la propiedad privada. Las formas de la alienación – 35 min

La sospecha sobre el sistema hegeliano a partir de la comprensión del Estado – La sociedad civil y el escenario de la historia – La economía política y la relación entre propiedad privada y trabajo – Los usos de Feuerbach y las formas profanas de la alienación (*Entfremdung – Entäusserung*) – El medio práctico de la enajenación – El punto de vista de la Economía Política y la filosofía Hegeliana con respecto al trabajo – El comunismo y el movimiento de supresión de la enajenación – *Conclusiones Preliminares*

La ideología alemana y el punto de vista de la filosofía – 25 min

El divorcio entre crítica y filosofía – La producción de las ideas y la ideología – El síntoma de la filosofía alemana – La revisión de la antropología de Feuerbach – El hombre como conjunto de relaciones sociales – El poder social extraño – El punto de vista de la conciencia – El punto de vista de la sociedad – El comunismo y la asociación de hombres libres – *Conclusiones Preliminares*

El carácter fetichista de la mercancía – 15 min

El caso Althusser y la ruptura epistemológica: semblante. La producción para el intercambio: forma protagónica de socialización – Objetividad espectral / social – El valor como forma de expresión de las relaciones sociales – La relaciones sociales entre cosas – El punto de vista de las relaciones sociales – Conciencia, reflejo, crítica – *Conclusiones Preliminares*

Conclusiones generales - 5 min

Preguntas

Alienación, Ideología y Carácter Fetichista de la mercancía.

Marx y el problema del punto de vista de la crítica

06 de Mayo de 2015

Citas - Extractos

Introducción

Hegel – Fenomenología del Espíritu

Traducción Antonio Gómez Ramos – Madrid – Abada Editores (2010)
Gesammelte Werke (Band 9) – Hamburg – Felix Meiner (1980)

(1) «Asimismo, la *condición de ser diversa* es, más bien, el *límite* de la cosa; está allí donde la cosa termina, o bien, es lo que ésta no es. Por eso, tales esfuerzos con la meta o con los resultados, así como en dar con lo que haya de diverso en esto y aquello, enjuiciándolo, son trabajo más fácil de lo que quizá parezca. Pues, en lugar de ocuparse de la Cosa, este hacer está siempre más allá de ella; en lugar de demorarse en ella y dentro de ella olvidarse, este saber anda siempre detrás de otro; y más bien se queda en sí mismo que está en la cosa y se entrega a ella. -Ante lo que tiene enjundia y sólida consistencia, lo más fácil es emitir juicios; más difícil es captarlo, y lo más difícil es unir las dos cosas, producir su **exposición**» (59)

„Ebenso ist die *Verschiedenheit* vielmehr die *Grenze* der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten sowie mit den Verschiedenheiten und Beurteilungen des einen und des anderen sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Tun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß. es bei der Sache ist und sich ihr hingibt. -Das leichteste ist, was Gehalt und Gedeihenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine **Darstellung** hervorzubringen.“

(2) «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, **resultado**, y que hasta al **final** no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo.» (75)

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich **Resultat**, daß es erst am **Ende** das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, **Subjekt** oder Sichselbstwerden zu sein.“

Hegel y la filosofía del Trabajo

(3) «Pero esta actividad de dar forma no tiene sólo este significado positivo de que, por ella, la conciencia que sirve, en cuanto puro *ser-para-sí*, llegue a *serse algo que es*; sino también el significado negativo frente a su primer momento, el temor. Pues en el **formar y cultivar la cosa**, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se le convierte en objeto por que ella cancela la forma contrapuesta que es. Pero esto *negativo* objetual es precisamente la esencia extraña ante la que se había estremecido. Mas, ahora, destruye esto negativo extraño, se pone como tal en el **elemento del permanecer**, y llega así a ser *para sí misma* una conciencia que es *para sí*. En el señor, el ser-para-sí le es *algo otro*, o es sólo para ella; en el **temor**, el ser-para-sí es *en ella misma*; en el formar y cultivar, el ser para sí deviene *para ella* como *suyo propio*, ella llega a tener **conciencia** de que ella misma es en y para sí.» (269)

„Das Formieren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtsein sich darin als reines *Fürsichsein* zum *Seienden* wird, sondern auch die negative gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in **dem Bilden des Dinges** wird ihm die eigene Negativität, sein *Fürsichsein*, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seiende *Form* aufhebt. Aber dies **gegenständliche Negative** ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gelittert hat. Nun aber zerstört es dies fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das **Element des Bleibens** und wird hierdurch *für sich selbst* e in *Fürsichseiendes*. Im Herrn ist ihm das *Fürsichsein ein anderes* oder nur *für es*; in der **Furcht** ist das *Fürsichsein an ihm selbst*; in dem **Bilden** wird das *Fürsichsein* als *sein eigenes* für es, und es kommt zum **Bewußtsein**, daß es selbst an und für sich ist.“

Feuerbach y la mutación semántica del concepto de enajenación

Feuerbach – La esencia del cristianismo

Traducción José L. Iglesias – Madrid – Trotta (1995)
Sämtliche Werke (Band 6) – Stuttgart-Bad Cannstatt – Frommann Verlag (1960)

(4) «Dios es la **esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada**; por lo tanto, no puede actuar por sí mismo, todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más **enajena** el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su **yo alienado**, que se recupera de nuevo simultáneamente. (81)

„Gott ist das *ab-* und *ausgesonderte* subjektivste, **eigenste Wesen des Menschen**, also kann er nicht *aus sich* handeln, also kommt alles Gute aus Gott. Je *subjektiver*, je *menschlicher* Gott ist, desto mehr **entäußert** der Mensch sich *seiner Subjektivität*, seiner *Menschheit*, weil Gott an und für sich sein **entäußertes Selbst** ist, welches er aber doch zugleich sich wieder aneignet.“ (38)

(5) «La religión es la **escisión** del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios [...]»

«[...] El hombre **objetiva** en la religión su **esencia secreta**. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una **escisión entre el hombre y su propia esencia**» (85)

„Die Religion ist die **Entzweiung** des Menschen *mit sich selbst*: er setzt sich Gott als ein ihm *entgegengesetztes* Wesen gegenüber. Gott ist *nicht*, was der *Mensch* ist – der Mensch *nicht*, – was Gott ist.“

„Aber der Mensch **vergegenständlicht** in der Religion sein eignes **geheimes Wesen**. Es muß also nachgewiesen werden, daß dieser Gegensatz, dieser **Zwiespalt** von Gott und Mensch, womit die Religion anhebt, **ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen ist**.“ (41)

Feuerbach – Tesis provisionales para la reforma de la filosofía

Traducción Eduardo Subirats Rüggeberg – Madrid – Labor (1979)
Sämtliche Werke (Band 2) – Stuttgart-Bad Cannstatt – Frommann Verlag (1959)

(6) «**Abstraer** significa poner la **esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza**, [la esencia del hombre fuera del hombre] la esencia del pensar fuera del acto del pensar. La filosofía hegeliana ha **enajenado** al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa sobre **actos de abstracción**.» (25)

„**Abstrahieren** heißt das **Wesen der Natur außer die Natur**, das **Wesen** des Menschen *außer den Menschen*, das **Wesen** des Denkens *außer den Denktakt* setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen *sich selbst* **entfremdet**, indem ihr ganzes System auf diesen **Abstraktionsakten** beruht.“ (227)

(7) «La filosofía hegeliana es la **supresión** de la contradicción entre el pensar y el ser, tal como la ha formulado en especial Kant; pero téngase bien en cuenta, la supresión de la contradicción sólo en el sendo de la contradicción: en el seno de un elemento, en el seno del pensar» (36)

„Die Hegelsche Philosophie ist die **Aufhebung** des Widerspruches von Denken und Sein, wie ihn insbesondere Kant ausgesprochen, aber wohlgermerkt! nur die Aufhebung dieses Widerspruches *innerhalb des Widerspruches* – innerhalb des *einen* Elementes – *innerhalb des Denkens*.“ (238)

(8) «La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: **el ser es el sujeto, el pensar el predicado**. El pensar procede del ser, más no el ser del pensar.» (37)

„Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: das *Sein* ist *Subjekt*, das *Denken* *Prädikat*. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken.“ (239)

Marx y los dos objetos de la crítica: el Estado y la propiedad privada. Las formas de la alienación

Marx - Manuscritos económico-filosóficos

Traducción Wenceslao Roces – México – Fondo de Cultura (1982)
Marx - Engels Werke (MEW) (Band 40) – Berlin – Dietz Verlag (1968)

(9) «Este hecho sólo expresa lo siguiente: que el **objeto** producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como **algo ajeno**, como una **potencia [poder] independiente del productor**. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la **objetivación** del trabajo. La **realización** del trabajo es su **objetivación**. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la **desrealización** del trabajador, la objetivación se manifiesta como la **pérdida y servidumbre del objeto**, la apropiación como **enajenación**, como **alienación**.» (596)

„Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der **Gegenstand**, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein **fremdes Wesen**, als eine von dem Produzenten **unabhängige Macht gegenüber**. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die **Vergegenständlichung** der Arbeit. Die **Verwirklichung** der Arbeit ist ihre **Vergegenständlichung**. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als **Entwirklichung** des Arbeiters, die **Vergegenständlichung** als **Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes**, die **Aneignung** als **Entfremdung**, als **Entäußerung**.“ (511-512)

(10) «En el mundo real de la práctica, la **autoenajenación** sólo puede manifestarse a través de la **relación práctica real con otros hombres**. El medio empleado por la **enajenación** es, a su vez, un **medio práctico**» (603)

„In der praktischen wirklichen Welt kann die **Selbstentfremdung** nur durch das praktische, **wirkliche Verhältnis zu andern Menschen** erscheinen. Das **Mittel**, wodurch die **Entfremdung** vorgeht, ist selbst ein **praktisches**.“ (519)

(11) «Debe evitarse, sobre todo, el volver a plasmar la **"sociedad"**, como abstracción, frente al individuo. El individuo es el **ente social**. Su **manifestación de vida** -aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida **común**, realizada conjuntamente con otros— es, por tanto, una **manifestación y exteriorización de la vida social**. La vida individual del hombre y su vida genérica no son **distintas**, por mucho que —necesariamente, además— sea el modo de existencia de la vida individual un modo más bien **especial** o más bien **general** de la vida genérica, o según que la vida genérica sea una vida individual más **especial** o más **general**.» (619)

„Es ist vor allem zu vermeiden, die „**Gesellschaft**“ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum **ist** das **gesellschaftliche Wesen**. Seine **Lebensäußerung** - erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer **gemeinschaftlichen**, mit andern zugleich vollbrachten **Lebensäußerung** - **ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens**. Das individuelle und das **Gattungsleben** des Menschen sind nicht **verschieden**, so sehr auch - und dies notwendig - die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr **besondere** oder mehr **allgemeine** Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr **besonderes** oder **allgemeines** individuelles Leben ist.“ (538-539)

(12) «Se ve cómo el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la **actividad** y la pasividad, sólo pierden su antítesis, y por tanto su existencia como tales antítesis, en el estado social <se ve cómo la solución de esas **antítesis teóricas** sólo es posible de un **modo práctico**, mediante la energía práctica del hombre, por lo cual **esta solución no es solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea real de la vida, que la filosofía no podía resolver, precisamente porque la filosofía sólo concebía esta tarea como un problema puramente teórico**.» (622-623)

„Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, **Tätigkeit** und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; (man sieht, wie die Lösung der **theoretischen Gegensätze** selbst nur auf eine **praktische Art**, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und **ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe faßte**.“ (542)

(13) «Hegel adopta el punto de vista de la moderna **economía política**. Concibe el **trabajo** como la **esencia**, como el ser del hombre que se valoriza; ve solamente el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el **devenir para sí del hombre** dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo **abstractamente espiritual**. Por tanto, lo que en general constituye la **esencia** de la filosofía, la **enajenación del hombre que se sabe**, o la **ciencia enajenada que se piensa**, es lo que Hegel reconoce como **esencia** suya, y por ello puede, frente a la filosofía precedente, condensar sus aspectos concretos y presentar su filosofía como la **[la] filosofía**.» (650-651)

„Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen **Nationalökonomien**. Er erfaßt die **Arbeit** als das **Wesen**, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das **Fürsichwerden** des **Menschen** innerhalb der **Entäußerung** oder als **entäußerter Mensch**. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die **abstrakt geistige**. Was also überhaupt das **Wesen** der Philosophie bildet, die **Entäußerung des sich wissenden Menschen** oder die sich **denkende entäußerte Wissenschaft**, dies erfaßt Hegel als ihr **Wesen**, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als **die** Philosophie darstellen.“ (574)

Marx . Enges – La ideología alemana

Traducción Wenceslao Roces – Montevideo – Pueblos Unidos (1958)
Marx - Engels Werke (MEW) (Band 3) – Berlin – Dietz Verlag (1978)

(14) «La **producción de las ideas y representaciones, de la conciencia**, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real» (25)

„Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens.“ (26)

(15) «La **conciencia** no puede ser nunca otra cosa que el **ser consciente**, y el ser de los hombres es su **proceso de vida real**. Y si en toda la **ideología** los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su **proceso histórico de vida**, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.» (26)

„Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“ (26)

(16) «Allí donde termina la **especulación**, en la **vida real**, comienza también la **ciencia real y positiva**, la **exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres**. Terminan allí las **frases sobre la conciencia** y pasa a ocupar su sitio el **saber real**. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir.» (27)

„Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.“ (27)

(17) «El **poder social**, es decir, la **fuerza de producción multiplicada**, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, **no como un poder propio, asociado**, sino como un **poder ajeno**, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e **independiente** de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.

Con esta **"enajenación"**, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas **prácticas.**» (36)

„Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre **eigene, vereinte Macht**, sondern als eine **fremde**, außer ihnen stehende **Gewalt**, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom **Wollen** und Laufen der Menschen **unabhängige**, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.

Diese **„Entfremdung“**, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter **zwei praktischen Voraussetzungen** aufgehoben werden.“ (34)

Marx – Tesis sobre Feuerbach

Traducción Wenceslao Roces – Montevideo – Pueblos Unidos (1958)
Marx - Engels Werke (MEW) (Band 3) – Berlin – Dietz Verlag (1978)

(18) «Feuerbach resuelve la **esencia religiosa** en la **esencia humana**. Pero la esencia humana no es algo abstracto e immanente a cada individuo. Es, en su **realidad, el conjunto de las relaciones sociales.**» (667)

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das **menschliche Wesen** auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner **Wirklichkeit** ist es das **ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.**“ (6)

(19) «Sólo los productos de **trabajos privados** autónomos, **recíprocamente independientes**, se enfrentan entre sí como mercancías.» (52)

„Nur Produkte selbständiger und voneinander **unabhängiger Privatarbeiten** treten einander als Waren gegenüber.“ (57)

(20) «Lo que aquí adopta, para los hombres, la **forma fantasmagórica** de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el **fetichismo** que, **se adhiere a los productos del trabajo** no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.

Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar **índole social del trabajo** que produce mercancías.

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en **contacto social** hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. **A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.**

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su **objetividad de uso**, sensorialmente diversa.» (89)

„Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die **phantasmagorische Form** eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den **Fetischismus**, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.

Dieser Fetischcharakter der Warenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem **eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit**, welche Waren produziert.

Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebner Privatarbeiten sind. Der Komplex dieser Privatarbeiten bildet die gesellschaftliche Gesamtarbeit. Da die Produzenten erst in **gesellschaftlichen Kontakt** treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten betätigen sich in der Tat erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelt derselben die Produzenten versetzt. **Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.**

Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen **Gebrauchsgegenständlichkeit** getrennte, **gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit**.“ (86-87)



Bauer, Bruno (73)

06-Septiembre-1809 Eisenberg - Alemania
13-Abril-1882 Berlin - Alemania

1841 - *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen: ein Ultimatum ein Ultimatum* - (32)



Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (82)

20-Julio-1754 París - Francia
09-Marzo-1836 París - Francia

1798 - *Memoire sur la faculté de penser* - (44)



Engels, Friedrich (75)

28-Septiembre-1820 Barmen (Wuppertal) - Alemania
05-Julio-1895 Londres - Inglaterra

1844 - *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* - (24)

1845 - *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* - (25)



Ferguson, Adam (93)

20-Junio-1723 Perthshire - Inglaterra
22-Febrero-1816 Peebles - Inglaterra

1767 - *An Essay on the History of Civil Society* - (44)



Feuerbach, Ludwig Andreas (68)

28-Junio-1804 Landshut - Alemania
13-Septiembre-1872 Nürnberg - Alemania

1841 - *Das Wesen des Christentums* - (37)

1842 - *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* - (38)

1843 - *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* - (39)



Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (61)

27-Agosto-1770 Stuttgart - Alemania
14-Septiembre-1831 Berlin - Alemania

1807 - *Phänomenologie des Geistes* - (37)

1812 - *Wissenschaft der Logik* - (42)

1817 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* - (47)

1821 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts* - (51)



Hess, Moses (63)

21-Enero-1812 Bonn - Alemania
06-Abril-1875 París - Francia

1841 - *Die europäische Triarchie* - (29)



Kant, Immanuel (80)

22-Abril-1724 Königsberg - Alemania
12-Febrero-1804 Königsberg - Alemania

1781 - *Kritik der reinen Vernunft* - (57)



Locke, John (72)

29-Agosto-1632 Wrington - Inglaterra
28-Septiembre-1704 Essex - Inglaterra

1689 - *Two Treatises of Government* - (57)



Marx, Karl Heinrich (65)

05-Mayo-1818 Tréveris - Alemania
14-Marzo-1883 Londres - Inglaterra

1843 - *Zur Judenfrage* - (25)

1843 - *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)* - (25)

1844 - *Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844* - (26)

1845 - *Thesen über Feuerbach* - (27)

1845 - *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* - (27)

1846 - *Die deutsche Ideologie* - (28)

1847 - *Misère de la philosophie. Réponse a la philosophie de la misère de M. Proudhon* - (29)

1848 - *Manifest der Kommunistischen Partei* - (30)



Rousseau, Jean-Jacques (66)

28-Junio-1712 Ginebra - Suiza
02-Julio-1778 Montmorency - Francia

1755 - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* - (43)

1762 - *Du contrat social* - (50)



Ruge, Arnold (78)

13-Septiembre-1802 Bergen - Alemania
31-Diciembre-1880 Brighton - Inglaterra

1846 - *Zwei Jahre in Paris* - (44)



Smith, Adam (67)

05-Junio-1723 Fife - Inglaterra
17-Julio-1790 Glasgow - Inglaterra

1776 - *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* - (53)



Stirner (Schmidt), Max (Johann Caspar) (50)

25-October-1806 Bayreuth - Alemania
25-Junio-1856 Berlin - Alemania

1844 - *Der Einzige und sein Eigentum* - (38)



von Cieszkowski, August (80)

12-Septiembre-1814 Sucha - Polonia
12-Marzo-1894 Wierzenica - Polonia

1838 - *Prolegomena zur Historiosophie* - (24)

SOCIEDAD

En este número la revista **Sociedad** presenta dos dossiers. El primero, coordinado por Gisela Catanzaro, aborda la problemática del marxismo en la actualidad desde la relación entre conocimiento y política que establecieron sus distintas tradiciones. A partir de diferentes perspectivas, provenientes de la ciencia política, la sociología, la filosofía y la estética, se despliegan reflexiones en torno a las obras de nombres fundamentales como los de Theodor Adorno, Louis Althusser, José Aricó, Walter Benjamin, Claude Lévi-Strauss y György Lukács, además del propio Karl Marx. El segundo dossier, coordinado por Mónica Kirchheimer y Susana Sel, aborda el complejo panorama audiovisual en nuestro país y en el mundo a partir de dos ejes: el de las transformaciones producidas en el ámbito de las tecnologías de información y el del nuevo escenario abierto por la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, aprobada hace tres años. En la sección de Investigaciones se incluye un artículo de Santiago Canevaro sobre un tema de aún escaso estudio en las ciencias sociales como el del empleo doméstico; y otro de Cecilia Macón sobre la noción de agencia en relación con el género y la poshistoria. Finalmente, en la sección de Intervenciones, presentamos un texto de Slavoj Žižek sobre las perspectivas de la izquierda frente a la crisis europea.

Conocimiento, política y materialismo en el marxismo y sus márgenes

Miguel Vedda: *Realpolitik* revolucionaria.

Mariana de Gainza: La política en la filosofía: la potencia de la distinción.

Pablo Nocera: El joven Marx y el programa de realización de la filosofía.

Sebastián Puente: Materialismo experimental e historicismo instantaneísta.

Ezequiel Ipar: Ciencias sociales y política: la diferencia en tres movimientos.

Silvia Schwarzböck: La vida no contemplativa.

Martín Cortés: Contradicción, sobredeterminación y periferia.

Problemáticas contemporáneas de la investigación (en) audiovisual

Pablo Gasloli: Perspectivas de la comunicación audiovisual: entre el éxtasis y la fatalidad.

Sergio Armand: Lo audiovisual en la red: senderos que se bifurcan... o combaten.

Diego de Charras: Democratizar la comunicación audiovisual en Argentina: una carrera de obstáculos.

Gustavo Aprea y Marita Soto: ¿Pueden las leyes crear nuevos relatos?

Investigaciones: Canevaro, Macón

Intervenciones: Žižek

Sociedad

31

Revista de la Facultad de
Ciencias Sociales de la UBA

Invierno 2012

UBASociales
PUBLICACIONES

Director: Sergio Caletti

Editores: Pablo Esteban Rodríguez y Natalia Romé

Comité de Dirección: Mabel Thwaites Rey / Horacio González / Héctor Palomino / Emilio de Ipola

Consejo Asesor:

Atilio Borón

León Rozitchner (1924-2011)

José Nun

Jesús Martín Barbero

Héctor Schmucler

Enrique Oteiza

Alfredo Pucciarelli

Arnaldo Córdova

Julio Cotler

Pablo González Casanova

Ernesto Laclau

Silvia Sigal

Juan Carlos Torre

Julio César Neffa

Ruth Sautú

Julio Labastida

Diseño gráfico: Cristina Agostoni

Corrección: Ricardo M. Rodríguez

ISSN: 0327-7712

Sociedad es una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Marcelo Torcuato de Alvear 2230, (1122) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, teléfono (5411) 4508-3800, fax (5411) 4508-3818; y de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba). Los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN | 1 |
| CONOCIMIENTO, POLÍTICA Y MATERIALISMO EN EL MARXISMO Y SUS MÁRGENES | |
| Presentación <i>Gisela Catanzaro</i> | 3 |
| <i>Realpolitik</i> revolucionaria: los "Lenin" de Lukács y las tentativas de mediación entre la teoría y la praxis políticas <i>Miguel Vedda</i> | 7 |
| La política en la filosofía: la potencia de la distinción <i>Mariana de Gainza</i> | 17 |
| El joven Marx y el programa de realización de la filosofía <i>Pablo Nocera</i> | 29 |
| Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin <i>Sebastián Puente</i> | 41 |
| Ciencias sociales y política: la diferencia en tres movimientos <i>Ezequiel Ipar</i> | 53 |
| La vida no contemplativa. Adorno, el marxismo, y los usos contemporáneos de Hegel y Marx <i>Silvia Schwarzböck</i> | 67 |
| Contradicción, sobredeterminación y periferia. Notas sobre el problema del conocimiento y la política en el marxismo <i>Martín Cortés</i> | 79 |
| PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS DE LA INVESTIGACIÓN (EN) AUDIOVISUAL | |
| Presentación <i>Mónica S. Kirchheimer / Susana Sel</i> | 93 |
| Perspectivas de la comunicación audiovisual: entre el éxtasis y la fatalidad <i>Pablo Gaslioli</i> | 97 |
| Lo audiovisual en la red: senderos que se bifurcan... o combaten. <i>Sergio Armand</i> | 105 |

El joven Marx y el programa de realización de la filosofía

*Pablo Nocera**

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form.
Karl Marx

Durante la primera mitad de 1845, en su estancia forzada en *Brussel*, Marx apuntaba de forma apresurada –aunque no por ello menos meditada con antelación– once tesis que dedicara *ad Feuerbach*. Más allá de las modificaciones que introdujera Engels en la que fuera la primera publicación de aquellas en 1888, el texto era, en las palabras de su compañero, «el primer documento, en que queda plasmado el germen genial de la nueva concepción del mundo» (Marx y Engels, 1975: 264). Esa «genial concepción» no sólo implicaba una salida (*Ausgang*) de la filosofía alemana (i.e. Hegel) sino de la filosofía en general. Marx concluía sus sentencias con un llamado a la acción que buscaba repensar completamente el lugar del

* Pablo Nocera es profesor titular de la materia *El pensamiento sociológico del joven Marx* y profesor adjunto de la materia *Historia del Conocimiento Sociológico I*, así como Jefe de Trabajos Prácticos de la materia *Las vetas del texto – La teoría sociológica de Émile Durkheim*, de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales. Es Licenciado en Sociología (UBA) y Licenciado en Ciencia Política (UBA). Cursó la Maestría de Análisis del Discurso (UBA) y ha finalizado los estudios en el Doctorado de Ciencias Sociales (UBA), encontrándose en la actualidad en la etapa final de redacción de su tesis sobre el pensamiento durkheimiano como discurso constituyente de la sociología en Francia y su despliegue como memoria discursiva en la obra de Halbwachs y Mauss. Es autor de numerosos trabajos abocados a pensar la teoría sociológica clásica desde la óptica de la historia conceptual con publicaciones en la Argentina, Venezuela y España. Recientemente ha sido encargado de la edición, traducción parcial y estudio preliminar del libro de Gabriel Tarde *Las leyes de la imitación y la sociología*, publicado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de España (2011).

filósofo, dejando atrás la mera interpretación del mundo de cara a alcanzar su efectiva transformación (*Veränderung*). Ese programa que tendría su primer basamento sustantivo en las cien primeras páginas de *Die deutsche Ideologie* (escrita junto a Engels en paralelo) supuso un ajetreado recorrido previo con diversas formulaciones, en el que el vocablo filosofía engrosa y redefine su campo semántico en consonancia con la presencia de otros conceptos como crítica, acción, alienación e ideología. Explorar en detalle la conformación –al decir de Wittgenstein– de ese *Familienähnlichkeit*, excede en mucho los límites de este escrito. No obstante, es factible ensayar un breve recorrido contextual por la producción gestada en sus obras de juventud, en el cual se puede trazar el itinerario del concepto de filosofía, buscando esclarecer aquello a lo cual alude Marx cuando formula la exigencia de alcanzar su realización (*Verwirklichung*) en un caso, para luego proclamar la necesidad de salirse de ella (*Ausgang*). Como posicionamiento teórico, su importancia es crucial no sólo para el desarrollo de su propia producción posterior, sino como punto de intersección con paralelas preocupaciones que impulsan el desarrollo de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular en la primera mitad del siglo XIX.

I

A diez años del fallecimiento de Hegel (1831), Schelling era convocado a Berlín por pedido del monarca Federico Guillermo IV con la misión última de combatir la herencia hegeliana, con la intención de poner coto, por un lado, a las consecuencias panteístas del sistema, y por el otro al arraigo desestabilizador de las proyecciones políticas con que ese «espíritu» impregnaba el accionar del ala izquierda de sus epígonos. Sin más ambages, en la primera lección en su llegada a Berlín (1841), Schelling postula entre sus objetivos el de «completar la filosofía negativa» de Hegel con otra «positiva» cuyas aristas más importantes pretendían: a) desafiar la identidad sustantiva de la posición hegeliana: el vínculo entre el ser y el pensar, poniendo el foco de la atención en el problema de la *existencia* b) consolidar un nuevo lazo entre religión y filosofía que evite dejar a la primera subsumida a la estructura lógica de la segunda.¹

¹ Schelling, en una operación que le valdrá no pocas críticas, separaba la dimensión racional de las *esencias* –de las cuales habría de ocuparse la razón en términos estrictos– de las *existencias*, cuyo conocimiento sólo puede ser revelado por la experiencia. La primera dimensión es la que atañe a la *filosofía negativa* –aspecto que reconoce Hegel un expositor de fuste– pero que se vuelve incompleta si no integra la segunda, de índole *positiva*, cuyo desarrollo pretende él mismo aportar. La experiencia guardará en sus aproximaciones una connotación metafísica evidenciada por un despliegue progresivo en la historia a través de la revelación en la conciencia religiosa. Su filosofía positiva terminará por conformarse en una filosofía de la revelación y de la mitología que busca comprender la historia religiosa de la humanidad para sentar las bases de un futuro

De las numerosas exposiciones que permiten ilustrar la crítica schellingniana a Hegel, dos son, en este contexto, paradigmáticas. La primera de ellas fue lanzada en 1834 (*Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousin*) como prefacio a una traducción alemana de un texto de Victor Cousin (*Fragments philosophiques* 1833 – 2º Ed.) en la cual el filósofo de Leonberg sostendrá que Hegel sólo puede sustentar el carácter de auto-movimiento del concepto lógico a través de una «extraña ficción» o bien a través de una «hipóstasis». Esta peculiar posición hegeliana, a juicio de Schelling, marcha a contrario de muchas filosofías previas que sólo avizoran el movimiento en realidades vivientes o efectivas (Schelling, 1861: 212). En pocas palabras, Schelling arremete contra Hegel porque reconoce que su antiguo rival se encuentra huérfano de categorías lógicas para poder pensar el salto a la experiencia por fuera de la reflexión abstracta del concepto. La otra referencia crítica tuvo lugar en la *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (la cual aparece como lección intercalada en su *Philosophie der Mythologie* – 1842) en la que sentencia: «La ciencia racional conduce realmente así más allá de sí misma impulsando una inversión; pero esa inversión no puede, sin embargo, provenir del propio pensamiento. Se hace necesario para ello un estímulo (*Antrieb*) práctico, pero en el pensamiento no hay nada práctico, el concepto sólo es contemplativo []» (Schelling, 1857: 565). A diferencia de Hegel, el pensamiento no es para Schelling algo relativo a la actividad, ni una realidad actuante. Más bien se expresa como lo contrario, no como productor, sino simplemente como reproductor. En la base de todo pensamiento siempre se halla una experiencia distinta de él, y que debe estar dispuesto a recoger dando lugar a la conformación de la voluntad.

Ahora bien ¿por qué traer a referencia, en el marco de nuestros intereses, la aparición de Schelling la década posterior a la muerte de Hegel? En realidad, 1841, el año de su llegada a Berlín, comienza a hacer visibles los primeros atisbos de futuras transformaciones en la filosofía alemana, que tiene a muchos de los compañeros de Marx entre sus protagonistas. En la lección inaugural del 15 de noviembre de aquel año, estuvieron entre el auditorio, los jóvenes Friedrich Engels, Mikhail Bakunin, Søren Kierkegaard y Arnold Ruge, así como referentes de la talla de Leopold von Ranke, Karl Ludwig Michelet y David Strauss. Las expectativas no eran menores. La nueva década se había abierto con un cuestionamiento radical de la filosofía cuyas derivaciones no quedaban puertas adentro de los claustros, sino que se expandían a los intereses del gran público. Los periódicos filosófico-políticos se multiplican por los territorios germanos desplegando en su interior una plétora de

cristianismo. [Todas las traducciones son propias]

reflexiones que hacen pie, críticamente, en el problema de la religión. Así cómo seis años antes Strauss había publicado *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, en ese mismo año tanto Feuerbach como Bruno Bauer lanzan al público sus *Das Wesen des Christentums* y *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* respectivamente; textos en los que la religión se convierte en el objeto directo y profundo de la crítica filosófica.

La llegada de Schelling representa mucho más que una coyuntura en el campo académico alemán. Es la muestra de que el atraso germano frente a Francia e Inglaterra tiene como síntoma –arrastrado por el vértigo político de los acontecimientos que se desatan en aquellas tierras– el resquebrajamiento gradual de los pliegues filosóficos de sus grandes sistemas. El intento de Schelling es evitar el embargo completo de la filosofía, poniendo en el centro de la escena las cuestiones prácticas, aquellas que en la verba de Hegel quedaban amordazadas como abstracta mediación de la «experiencia de la conciencia» (*Erfahrung des Bewusstseins*). Pero la dificultad de ello estriba en el intento de no hacer pie en las críticas de la filosofía, y por ende de la religión, que plasmaban los jóvenes continuadores del maestro fallecido, sino más bien lograr una reconciliación que abriese una nueva senda de «corrección y rectificación de la *hybris* de la filosofía moderna» (Abensour, 1991: 121). El cobijo estatal a la empresa schellingniana no alcanzó para amedrentar las posiciones asumidas por los jóvenes hegelianos, cuyo posicionamiento frente al intento último de salvar la filosofía y su maridaje con la religión sufrirá no pocos asedios. Si bien es cierto que muchos de ellos –incluyendo a Marx– reclamarán siguiendo a Schelling la «importancia de la existencia» (Habermas, 1985: 68), el camino recorrido implicará también la recuperación de una crucial veta fichteana en su pensamiento. No obstante, antes de efectuar un breve repaso por esas posiciones que oficiaron de suelo nutritivo para los desarrollos de nuestro pensador, consignemos cómo el parentesco hegeliano entre religión y filosofía había conducido a las lecturas polémicas de la década de 1840.

El vínculo entre filosofía y religión había quedado netamente estipulado por Hegel en las sucesivas lecciones que dictara desde 1821 hasta su muerte. La religión no difiere de la filosofía en tanto ambas tienen un objeto común, a saber, el espíritu absoluto. Dios y la verdad eterna no difieren en nada.² Sin embargo, una

² «El objeto de la religión tanto como el de la filosofía es la eterna verdad en su propia objetividad; Dios y nada más que Dios es la explicación para Dios. [...] La religión y la filosofía son una; en efecto, la filosofía misma es culto a Dios, dado que al ocuparse de Dios, constituye una igual renuncia a ideas y opiniones subjetivas. En consecuencia, la filosofía es idéntica a la religión [...]» (Hegel, 1993: 63).

y otra se distinguen por la forma de alcanzar el objeto, desde el momento en que la religión sólo conoce el espíritu absoluto a través de la representación de la fe (*Glau-be*), en tanto que la filosofía lo hace a través de la razón. Así es que mientras que la filosofía logra explicar la religión, esta última es incapaz de concebir y explicar la filosofía. La forma en que el discurso filosófico abraza la religión y la contiene –racionalización de por medio– abre la puerta para pensar que la concepción de Dios hegeliana se acerca mucho más a una entidad racional que a la visión cristiana donde premia a los fieles y castiga a los pecadores. La reducción de la distancia entre la figura de Dios y del hombre –deseo último del luteranismo– implicó desde el punto de vista filosófico la apertura al panteísmo e incluso al ateísmo.

La complejidad de esta relación se multiplicaba políticamente en el cierre que Hegel hacía al poner al Estado como único espacio de la realización de la libertad individual. La viabilidad de una religión racionalizada era factible sólo en la expansión de la *Sittlichkeit* (Eticidad), sin la cual un pueblo podía quedar subsumido en el capricho de la suma de voluntades que se corporiza en un orden político cambiante (iusnaturalismo) o en el peso ciego de una tradición que se asume como segunda naturaleza impuesta –al igual que la primera– desde el exterior (romanticismo). Sólo en la organización del Estado es que lo divino puede insertarse en la realidad y dar lugar a una comprensión efectiva de la libertad, a saber, como conciencia de la necesidad. Esa conciencia, con un radio de acción que abarca tanto la religión como la política, sólo puede forjarse, para Hegel, desde la filosofía.

II

La huella epigonal del legado hegeliano se repartió de forma divergente. A los fines de simplificar las posiciones asumidas en la heterogeneidad del grupo de herederos, podríamos recortar una primera dupla del ala izquierda, que tiene por protagonistas a Bauer y Feuerbach, inclinados a meditar sobre el problema religioso y sus consecuencias. El primero de ellos, formado en la teología, desplegará una lectura esotérica de Hegel en la que creará encontrar una dimensión silenciada de su pensamiento, subversiva por cierto, frente a la habitual recuperación superficial de tinte conservadora. El carácter transformador que Bauer asume en la dinámica de la dialéctica hegeliana es producto, a su entender, de la disolución que efectúa el maestro. La racionalización operada por Hegel, dejaba la idea de Dios alojada en la de la autoconciencia y con ello se abría el potencial demolidor de la crítica, entendida para Bauer, como la forma más elevada y productiva de la acción.³ Si Hegel

³ «La pandilla de los Jóvenes Hegelianos quería hacernos avanzar en la idea de que Hegel estaba absorbido en la sola consideración de la teoría y que jamás pensó en prolongar la

era «un revolucionario más grande que todos sus discípulos juntos», lo era a condición de vislumbrar ese potencial inusitado de la filosofía no sólo porque «es la crítica de lo que existe» sino porque por ello mismo «un principio teórico deviene praxis y acción (*Tat*)» (Bauer, 1841: 82). El «criticismo» Baueriano impulsaba –en las huellas de la pedagogía de la Revolución Francesa– la confianza en el «terrorismo de la teoría pura»⁴ la cual hacía necesario que la filosofía «deba actuar también en la esfera política y que ataque y haga temblar, sin mucha deliberación, las condiciones existentes cuando ellas contradicen a la conciencia de sí» (ídem, 83).

A diferencia de Bauer, Feuerbach no mostrará ningún tipo de acuerdo con Hegel por esos años. Iniciando la crítica con un embargo al cristianismo, al que considerará un misterio cuya resolución reclama una nueva antropología que haga foco en la esencia genérica (*Gattungswesen*) del hombre, tomará el legado hegeliano en iguales términos que la religión. Ambas son paralelas muestras del extravío del hombre y su caída en una alienación, que lejos de motorizar una posterior realización, inhibe su potencial creador y lo somete. El naturalismo feuerbachiano (*i.e.* materialismo) despliega la crítica en los dos frentes simultáneos que Hegel había soldado: religión y filosofía. En los escritos de 1842 (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*) y 1843 (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) respectivamente, así como en el 2º prefacio de *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach ensancha el campo semántico de la noción de filosofía, en una dirección que Marx considerará ampliamente productiva entre 1844 y 1845.

Si el hombre no se reconoce creador de la divinidad y en ello radica su alienación, la filosofía hegeliana opera de forma muy similar colocando al hombre como predicado en lugar de sujeto. El proceder alienante de la religión se condensa en la idea de abstracción (*Abstraktion*) de la naturaleza corpórea del hombre. Lacónicamente Feuerbach afirma: «Abstraer quiere decir colocar la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre, fuera del hombre, la esencia del pensamiento, fuera del pensamiento. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí, dado que todo el sistema se basa en esos actos de abstracción [...] A la filosofía le falta *unidad inmediata, certeza inmediata, verdad inmediata*» (Feuerbach, 1950: 59 – itálica original). El programa de la filosofía futura implica la consideración

teoría en praxis. Como si Hegel no hubiera atacado con un furor infernal la religión, como si no hubiera tomado partido en la guerra contra el orden existente. Su *teoría* era en sí misma *praxis* y es por ello que era la más peligrosa, la más vasta y la más destructiva. Ella era la Revolución misma [...]» (Bauer, 1841: 81).

⁴ Tal como el propio Bauer bautizará su posición en una carta a Marx del 28 de marzo de 1841 (Citado en Treptow, 1971: 114).

de todo ese registro de materialidad (naturaleza) que la filosofía hegeliana había liquidado como momento de la idea. Para ello es fundamental comprender que «El filósofo debe incluir al texto de la filosofía todo aquello que en el hombre no filosofa, más bien lo que está *contra* la filosofía, lo que se opone al pensamiento abstracto; aquello que en Hegel está reducido a mero comentario» (ídem, 67).

En paralelo, otro recorrido se abre con las formulaciones de Moses Hess. Como punto de enlace con los aportes del autor polaco Von Cieszkowski, Hess será el responsable de poner en el centro de la escena la prioridad de la acción sobre el pensamiento, dando vitalidad a la dimensión política de la crítica joven hegeliana. Lejos de una sencilla «recaída» (*Rückfall*) en el idealismo fichteano, como afirmaba Lukács en 1926 (1977: 655), las posiciones de Hess actualizaron y completaron las afirmaciones que Von Cieszkowski anunciaba en sus *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) sobre el porvenir de la filosofía en la figura de la *praxis*. Este último no sólo integraba el futuro en la reflexión filosófica –cosa que Hegel desdeñaba– sino que encontraba en el estadio del porvenir (frente a los tiempos previos donde primaban el arte y luego la filosofía) una solución que hace efectiva convergencia de la dimensión mundana del pensamiento y la dimensión intelectual de la existencia: «Los hechos conforman una *praxis* inconsciente, es decir, *preteórica*, en tanto que los actos constituyen una *praxis* consciente, en consecuencia, *post-teórica*; puesto que la teoría se coloca entre estas *dos prácticas*, de las cuales la *praxis* post-teórica se nos muestra como la verdadera síntesis de lo teórico y de lo práctico inmediato, de lo subjetivo y de lo objetivo, puesto que el *obrar* en general es la verdadera síntesis *sustancial* del ser y del pensar» (Von Cieszkowski, 1981: 18 – itálica original).

Esa dimensión activa es la que recupera y proyecta Hess. Para este último, con claras resonancias fichteanas, «vivir es más que filosofar» (Hess, 1961: 78) lo cual supone que el acto del pensamiento (a diferencia de Hegel y Bauer) es sólo una dimensión de una actividad más amplia; el actuar siempre antecede al concepto. El retorno a Fichte intenta evitar el aislamiento que la filosofía hegeliana termina por proyectar sobre sí misma: «Así como la realidad (*Wirklichkeit*) que no es atravesada por la verdad, la verdad que no se realiza es mala» (ídem: 77). Las condiciones sociales que inhiben esa realización son las que gradualmente se ponen en el foco de la reflexión y frente a las cuales las posiciones críticas se emancipan de la simple formulación filosófica o de la mera denuncia. La reconciliación entre el ser y el pensar sólo es una posibilidad que puede esgrimirse en términos prácticos: «A partir de ahora, es el deber de la filosofía del espíritu devenir filosofía de la acción; no sólo el pensamiento sino la totalidad de la actividad humana deben ser elevados hasta ese punto donde desaparecen todas las oposiciones» (ídem: 219).

Todo este suelo fecundo de posiciones que transcurren entre 1841 y 1843 alimentan las perspectivas críticas del joven Marx. Del grupo de referencia, la presencia del modelo de Feuerbach aparece hasta 1844 como la más prominente. De hecho, la crítica a la filosofía del derecho hegeliana que nutrirá un voluminoso manuscrito en 1843 se inicia con un llamado a «desenmascarar la autoenajenación (*Selbstentfremdung*) bajo sus formas profanas (*unheiligen Gestalten*)» (Marx y Engels, 1976: 379). El potencial del modelo de la alienación que Feuerbach había dirigido con exclusividad a la religión y a la filosofía, Marx considera factible extenderlo al Estado y a la propiedad privada. Los artículos de *Deutsch-Französische Jahrbücher* (empresa conjunta que comandará con Arnold Ruge) son elocuentes por los términos en que Marx demarca el campo de acción de la filosofía. En la carta a Ruge de septiembre de 1843 (aparecida en dicha publicación al año siguiente) Marx afirma: «La filosofía se ha secularizado (*hat sich verweltlicht*) y la demostración más contundente de ello es que la misma conciencia filosófica se ha arrojado, no sólo en el exterior sino también en el interior, a la tortura de la lucha» (ídem: 344). Esa secularización la coloca en un lugar donde es inevitable una «crítica implacable de todo lo existente» y aparece como un programa futuro en el que su inminente reforma (en los términos que Feuerbach planteaba) es condición de posibilidad de su realización. «La reforma de la conciencia consiste *solamente* en hacer que el mundo tome conciencia de sí mismo, en despertarlo de su sueño, de *explicarle* sus propias acciones» (ídem, 346).

La posición crítica de Marx frente a la teoría del derecho hegeliana introduce una inflexión de peso en la noción de filosofía que pondrá en cierto suspenso la posibilidad efectiva de alcanzar su «reforma». Si tal como afirmaba Hegel, «la misión de la filosofía es comprender lo que es, porque *lo que es*, es la razón» (Hegel, 1979: 26 – itálica original), el Estado tal como es concebido por el maestro parece evidenciar una contradicción. O bien la filosofía del derecho hegeliana advierte erróneamente cómo se erige el funcionamiento del Estado, o bien, en tanto reflejo de «lo que es», acierta en concebir una realidad cuya existencia problemática se halla en contradicción consigo misma. Aun cuando la filosofía de Hegel falla como concepto de época en los términos que expresa, ella misma se vuelve exitosa, en tanto no concilia el problema del «sistema de las necesidades» (i.e. mercado) porque es inviable que ello suceda en la realidad. Resumamos: la crítica a Hegel es para Marx el reconocimiento del límite de la filosofía, que plasma el límite de la lógica de una realidad (la sociedad civil capitalista) y que torna, a partir de allí, a la filosofía misma como objeto crítico de indagación.

En la *Einleitung* de la crítica del derecho de Hegel, Marx presenta la continuidad que se impone a esa secularización de la filosofía. Siguiendo a Feuerbach pero también advirtiendo la imperiosa necesidad de la acción que Hess proponía, sentencia: «la filosofía *sólo puede superarse realizándola* (*die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*)» (Marx y Engels, 1976: 384, itálica original). Advértase que la noción de «superación» replica el conocido *locus* de la dinámica de la dialéctica hegeliana (*Aufhebung*): superación, negación, recuperación. ¿Cómo precisa Marx esta redefinición programática de la filosofía? Plantea un vínculo estrecho con una dimensión desdeñada en Alemania pero priorizada por la reflexión francesa e inglesa: «la teoría se realiza en cuanto es la realización [*Verwirklichung*] de las necesidades» (ídem, 386). Las necesidades se entroncan directamente con la clase social que tiene sobre sus espaldas toda la carga de la sociedad: el proletariado. El destino futuro de ambos se entrelaza de forma muy novedosa: «La filosofía no puede realizarse sin la superación (*Aufhebung*) del proletariado, el cual no puede superarse sin la realización (*Verwirklichung*) de la filosofía» (Marx y Engels, 1976: 391). El nuevo vínculo que teje Marx en este escrito diluye la primacía de la figura clásica del filósofo (el «nosotros» de Hegel) y asocia la crítica a las condiciones de posibilidad (materiales) de cualquier crítica. No sólo el proletariado entra en la escena como protagonista (al que Bauer menospreciaba como *Masse*) sino también como contraparte de la crítica en la que se funda el gesto contestatario de Marx en este interregno. El problema de la filosofía es el de sus condiciones de posibilidad.

Los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844 son la prueba palmaria del encuentro entre el naturalismo de Feuerbach, los pilares de la economía política inglesa (ciencia de las necesidades) y sus paralelos –en lo que a la categoría de trabajo refiere– en los aportes de Hegel. Zambullirse de lleno en este cruce discursivo es el reflejo de la necesidad por dar sustento al análisis de esas condiciones materiales desde las cuales se gesta la crítica y a las cuales inevitablemente va dirigida. Los límites de este escrito no nos permiten ahondar demasiado en esta perspectiva. Digamos tan sólo que Marx encuentra un paralelismo sugerente en el que la economía política de Adam Smith y la filosofía del trabajo de Hegel se corresponden. Ambas condensan el concepto de una época: el hombre es producto de lo que hace consigo mismo (*Bildung* en Hegel, *labour* en Smith) y su correlato material es la propiedad privada. El problema es que, a diferencia de la tradición liberal (Locke) que Hegel retoma en parte, esa libertad que expresa el gesto de apropiación por medio del trabajo está cuestionada de raíz por la enajenación que produce la organización del proceso de trabajo, la lucha de las clases que la sostiene y las condiciones en que se desarrolla.

Pues bien, la desconfianza de Marx hacia a la filosofía en su conjunto se hará palpable en con el correr de 1845. La estrepitosa publicación en 1844 del libro de Max Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* abrió –a pesar de las furibundas críticas que le lanzarán al año siguiente– una nueva arista en las posiciones de Marx y Engels. Sin entrar de lleno en los meandros de su prosa, digamos simplemente que Stirner observa en el modelo de la crítica de la alienación de Feuerbach la reproducción del mismo objeto criticado. La *Gattungswesen* del hombre a la cual Feuerbach declara el verdadero sujeto de la filosofía reproduce, a juicio de Stirner, las mismas cualidades que las esencias de Hegel o la divinidad cristiana. El reemplazo feuerbachiano no rompe con la alienación sino que la proyecta bajo otra forma y eso vuelve imperioso, para Stirner, un giro hacia la «mismidad» del yo. El singular desborde de la crítica stirneriana terminaba por embargar no sólo el liberalismo político (cuyo foco estaba en el Estado) sino también el liberalismo social (i.e. socialismo), cuyo centro estaba colocado en la reflexión sobre la sociedad. No es casualidad que luego de esta vertiginosa sucesión de críticas, Stirner deposite lo último de su confianza en la figura del «único» o del yo como sí-mismo, dando con ello elementos para estructurar los albores del anarquismo alemán.

En consecuencia, es natural que Marx y Engels dispusieran un cuantioso arsenal de críticas al texto de Stirner por la forma en el que el socialismo peligraba como programa de realización de la filosofía. Las *Tesis ad Feuerbach* (transformación vs. interpretación) son demostrativas de esta transición que se corona en *Die deutsche Ideologie*: la filosofía en tanto permanezca escindida de sus condiciones materiales originarias se expresa como ideología. Tres afirmaciones de ese texto son paradigmáticas como soporte de esta *Ausgang* de la filosofía que ahora reclamará Marx y que al inicio referíamos en el trabajo de Engels. «Allí acaba la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la presentación (*Darstellung*) de la actividad práctica (*der praktischen Betätigung*), el proceso de desarrollo práctico de los hombres» (Marx y Engels, 1969: 27).⁵ Asimismo y aludiendo con «poder social extraño» a lo que antes llamaba «enajenación» advierte: «Esa ‘enajenación’ (*Entfremdung*), para hacerse entender por los filósofos, sólo puede suprimirse naturalmente bajo dos condiciones *prácticas*» (idem, 34 – itálica original). Esas condiciones son las que llevan directamente a la revolución.

⁵ Nótese cómo, si bien Marx está criticando en estas posiciones a Feuerbach en particular y al hegelianismo, incluido el maestro, en general, la idea de conocimiento cierto reitera el concepto que Hegel vertiera en el *Vorrede* de la *Phänomenologie*, es decir la noción de presentación/exposición (*Darstellung*) como opuesta a la de representación (*Vorstellung*) que en el texto de Marx-Engels alude específicamente a la ideología.

La muestra de la ruptura es manifiesta: «[en referencia a la filosofía] es necesario saltar fuera de ella y enfrentar como un hombre ordinario el estudio de la realidad [...] Entre la filosofía y el estudio del mundo real existe la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual» (idem, 218).

El camino de salida de la filosofía tal vez alcanza su punto más alto en la polémica con Proudhon. La *miseria de la filosofía* vuelve inútil su redención y parece mucho más provechoso disponerse al estudio de la economía política para desentrañar el funcionamiento de la lógica condensada de los tiempos que corren: el Capital. Para ello Marx dedicará sus enteras energías en los años siguientes. Ahora bien, si la realización de la filosofía requiere su superación y ello conduce inevitablemente a su abandono, las próximas décadas le advertirán la premura de ese posicionamiento. Baste recordar para ello las confesiones del propio Marx en lo que supuso la redacción del capítulo primero de *Das Kapital* y su revisión de ciertos aspectos de la lógica de Hegel.

A manera de cierre, reconozcamos que el planteo marxiano guarda un parentesco directo con su época. Salvando las cruciales distancias que separan sus proposiciones, el lugar que se asume frente a la filosofía se asemeja en mucho al que propusieron los primeros referentes de la sociología en Francia, y más específicamente del movimiento positivista. Desde allí, la disciplina comenzó a tomar un rumbo paralelo al marxismo, compartiendo con este la reflexión sobre los tiempos de ruptura que supusieron las dos grandes revoluciones del siglo XVIII. Si la sociología, puertas adentro de la academia, al decir de Nisbet, se abroqueló reeditando perspectivas conservadoras, el marxismo adoptó una posición contraria. La actualidad de esa contemporaneidad de procesos es a menudo descuidada. Tal vez Therborn (1976: 416-418) y Zeitling (1968: 108) –desde ópticas y profundidades distintas– sean de los pocos en reconocer el necesario paralelismo que vincula ambas empresas de conocimiento. Frente al diagnóstico de la salida de la filosofía, todavía aguardan los entrelazamientos y solapos de ambas tradiciones un abordaje más específico.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (1991). “L’affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens” en revista *Corpus*, Nro 18/19, pp. 117-142, Paris.
- Bauer, Bruno (1841). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig, Otto Wigand.
- Cieszkowski, August von (1981). *Prolegomena zur Historiosophie*. Hamburg, Felix Meiner.
- Feuerbach, Ludwig (1950). *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*. Leipzig, Felix Meiner.

Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hegel, Georg (1979). *Werke. Band 7*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg (1993). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1*. Hamburg, Felix Meiner.

Hess, Moses (1961). *Philosophische und Sozialistische Schriften, 1837-1850*. Berlin, Akademie-Verlag.

Lukács, Georg (1977). *Werke. Band 2. Frühschriften II*. Darmstadt, Hermann Luchterhand.

Marx, Karl, Engels (1969). *Werke, Band 3*. Berlin, Dietz Verlag.

Marx, Karl, Engels (1975). *Werke, Band 21*. Berlin, Dietz Verlag.

Marx, Karl, Engels (1976). *Werke, Band 1*. Berlin, Dietz Verlag.

Schelling, Friedrich (1857). *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Band 2*. Stuttgart, J. G. Cotta.

Schelling, Friedrich (1861). *Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Band 10*. Stuttgart, J. G. Cotta.

Therborn, Goran (1976). *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. Londres, New Left Books.

Treptow, Elmar (1971). *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*. München, Ludwig-Maximilians-Universität.

Zeitling, Irving (1968). *Ideology and the development of sociological theory*. New Jersey, Prentice Hall.